

2022

e-ISSN: 2757-6949

e-ISSN: 2757-6949



# HITIT THEOLOGY JOURNAL

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HITIT THEOLOGY JOURNAL

HITIT THEOLOGY JOURNAL | HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

DECEMBER 2022

Volume: 21 | Number: 2

ARALIK 2022

Cilt: 21 | Sayı: 2

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 21, Sayı: 2 (30 Aralık 2022) - Volume:21 Issue: 2 (30 December 2022)

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

**Period:** Biannually (30 June & 30 December)

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER ON BEHALF OF HITIT UNIV.**

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK, Rector of Hitit Univ.

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER**

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Dean of Faculty of Divinity Hitit Univ.

**EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. İsmail BULUT

ORCID: 0000-0002-8588-1585

**SAYI EDİTÖRÜ | EDITOR OF ISSUE**

Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN

ORCID: 0000-0003-3594-8427

**ULUSLARARASI EDİTÖR | INTERNATIONAL EDITOR**

Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN

ORCID: 0000-0003-3594-8427

Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

ORCID: 0000-0002-8598-826X

**Dergi Eski Adı**

*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110

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

*Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*

(ISSN 1303-7757)

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

**Former Title**

*Journal of Divinity Faculty of Hitit Univ.*

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

Year Range of Publication with Former Title:

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

*Gazi Univ. the Journal of Corum Divinity Faculty*

(ISSN 1303-7757)

Year Range of Publication with Former Title:

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

**Kapsam/ Scope**

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

**Yazışma Adresi | Contact Address**

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM

Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357

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

**Yayın Dili - Language of Publication**

Türkçe & İngilizce & Arapça - Turkish & English & Arabic

**Yayıncı - Publisher**

Hitit University, 19100 Çorum TÜRKİYE

RORID: <https://ror.org/01x8m3269> - <https://yayin.hitit.edu.tr/tr/detay/dergiler>

## YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

**Prof. Christopher ELLISON**,  
christopher.ellison@utsa.edu  
Dean's Distinguished Professor  
of Social Science, University of  
Texas, San Antonio, USA.

**Prof. Hussam TIMANI**,  
hussam.timani@cnu.edu  
Department of Philosophy and  
Religion, Cristopher Newport  
University, USA.

**Prof. Dr. Şaban HAKLI**;  
sabanhakli@hitit.edu.tr,  
Philosophy of Islam,  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ**,  
mehmetazimli@hitit.edu.tr,  
History of Islam,  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ**,  
ORCID:0000-0002-0525-1293,  
History of Islamic Sects,  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Kadir GÜRLER**,  
ORCID: 0000-0002-6373-6424  
Hadith Hitit University, Faculty of  
Divinity Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Selim TÜRCAN**,  
ORCID: 0000-0001-7618-3868,  
Tafsir, Hitit University, Faculty of  
Divinity Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU**,  
ORCID: 0000-0002-5672-9226,  
Sociology of Religion, Hitit  
University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Hasan AKKANAT**,  
ORCID: 0000-0002-6842-8260,  
History of Philosophy, A. Hacı  
Bayram University, Faculty of  
Theology Ankara/TÜRKİYE  
(ROR ID: 05mskc574)

**Prof. Dr. Macid YILMAZ**,  
ORCID: 0000-0001-9479-3686,  
Education of Religion,  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of  
Divinity Çorum/TÜRKİYE

**Prof. Dr. İbrahim KAPLAN**,  
ORCID: 0000-0002-4739-6669,  
(ROR ID: 024nx4843)  
İ. Katip Çelebi University, Faculty  
of Islamic Sciences  
İzmir/TÜRKİYE

**Doç. Dr. İsmail ARICI**,  
ORCID: 0000-0002-1290-5064,  
Education of Religion,  
İ. Katip Çelebi University, Faculty  
of Islamic Sciences, İzmir/TÜRKİYE  
(ROR ID: 024nx4843)

**Doç. Dr. Güllü YILDIZ**,  
ORCID: 0000-0003-0630-7145,  
History of Islam,  
Marmara University, Faculty of  
Theology İstanbul/TÜRKİYE  
(ROR ID: 02kswqa67)

**Doç. Dr. Behlül TOKUR**,  
ORCID: 0000-0002-6509-3100,  
Psicology of Religion, A. Yıldırım  
Beyazıt University, Faculty of  
Islamic Sciences  
(ROR ID: 05ryemn72)

**Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN**,  
ORCID: 0000-0003-1389-5416,  
Arabic Language and Literature,  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Dr. Abdulkadir TANIŞ**,  
ORCID: 0000-0002-5564-7384  
Philosophy of Religion, TÜRKİYE

**Dr. Ahmet Selman BAKTI**,  
ORCID: 0000-0002-0222-3051  
Islamic Law, Sakarya University,  
Faculty of Divinity  
Sakarya/TÜRKİYE  
(ROR ID: 04ttwn109)

**Dr. Sümeyra OCAK AHMED**,  
ORCID: 0000-0002-1607-0834,  
Turkish-Islamic Arts, Marmara  
University, Faculty of Theology  
İstanbul/TÜRKİYE  
(ROR ID: 02kswqa67)

## ETİK EDİTÖRÜ | ETHIC EDITOR

Dr. Abdullah DEMİR  
ORCID: 0000-0001-7825-6573  
Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Faculty of Islamic Sciences Ankara/TURKEY  
abdemir@ybu.edu.tr

## HAKEM KURULU

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

## REFEREE BOARD

Hitit Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

## ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

### Din Psikolojisi/Psychology of Religion

Dr. Fatma Nur Bedir  
ORCID: 0000-0003-4455-1691  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Kelam/Kalam

Dr. Öğr. Üyesi Hafzullah GENÇ,  
ORCID: 0000-0001-8215-2945  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Tarihi/History of Islam

Dr. M. Samet BİLGİN,  
ORCID: 0000-0002-5080-8484  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Fahrettin HALİLOĞLU,  
ORCID: 0000-0003-1262-1624  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Türk Din Musikisi/ Turkish Religious Music

Arş. Gör. Mustafa ERZEN,  
ORCID: 0000-0002-5515-1178  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Din Eğitimi/Religious Education

Arş. Gör. Tuba AKÇAY,  
ORCID: 0000-0002-0106-8109  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Mantık/Logic

Arş. Gör. Leyla DÜNDAR,  
ORCID: 0000-0003-3739-8369  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Tasavvuf/Sufism

Arş. Gör. M. Zahit ÇELİK,  
ORCID: 0000-0003-2943-7081  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Elif Kübra ASLANDOĞDU,  
ORCID: 0000-0001-9191-5502  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Türk İslam Edebiyatı/ Turkish Islamic Literature

Arş. Gör. Gökhan COŞGUN,  
ORCID: 0000-0001-8052-9358  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature

Arş. Gör. Sümeyye Revşen OKUMUŞ,  
ORCID: 0000-0002-1466-6263  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Dinler Tarihi/History of Religions

Dr. Dila BARAN TEKİN  
ORCID: 0000-0003-4112-9559  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Tefsir/Tafsir

Dr. Fatma YALNIZ  
ORCID: 0000-0003-3152-7094  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Muhammet Fatih KIRENCİ  
ORCID: 0000-0002-0901-907X  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Dinler Tarihi/History of Religions

Dr. Öğr. Üyesi Hesna Serra AKSEL,  
ORCID: 0000-0003-4584-4154  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Felsefe /Philosophy

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAŞARAN,  
ORCID: 0000-0001-9789-7456  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Din Sosyolojisi/ Sociology of Religion

Dr. Elif Büsra KOCALAN, ORCID:  
0000-0002-8051-4647  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature

Dr. Abdullah ÇAKIR,  
ORCID: 0000-0002-2514-3855  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Din Sosyolojisi/ Sociology of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Murat YILMAZ  
ORCID: 0000-0001-7083-4981  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature

Dr. Ahmet TOPAL  
ORCID: 0000-0003-3127-1674  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE



	TR Dizin	Turkish National Database Social Science and Humanities Database	01.04.2009
	ESCI	Emerging Sources Citation Index	01.11.2015
	SCOPUS	Elsevier	25.10.2022
	EBSCO	Academic Search Ultimate	01.06.2002
	Erih Plus	European Reference Index for the Humanities	02.09.2020
	Index Copernicus	Index Copernicus	2020

## DİZİNLEME BİLGİLERİ | ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

Hitit İlahiyat Dergisi, Hitit Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.

Hitit Theology Journal is published by Hitit Univ. Corum/Turkey.

Hitit İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (30 Haziran-30Aralık) hakemli bir dergidir

Hitit Theology Journal is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (30 June - 30 December).

Hitit İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Hitit Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Hitit İlahiyat Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Hitit Theology Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Hitit İlahiyat Dergisi'ye yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Hitit Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Hitit İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

LOCKSS: <http://dergipark.org.tr/hid/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/hid/>

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 21, Sayı: 2 (30 Aralık 2022) - Volume:21 Issue: 2 (30 December 2022)

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

<b>‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler .....</b>	<b>844</b>
Some Observations and Criticisms on the Article ‘Tayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant’ .....	844
Hikmet AKDEMİR .....	844
<b>Spinoza’nın Bilinç Teorisi: ‘Fikrin Fikri’, Bilinçte Derece Farkları ve ‘Kendilik Bilinci’ .....</b>	<b>885</b>
Spinoza’s Theory of Consciousness: ‘Ideas of Ideas’, Degrees of Consciousness and “Self-Consciousness” .....	885
Enes DAĞ .....	885
<b>Sufism in The Sense of Folk Medicine in Ottoman Society.....</b>	<b>921</b>
Osmanlı Toplumunda Halk Hekimliği Bağlamında Sufilik.....	921
Zekeriya IŞIK .....	921
<b>İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ūlâ) Tahkim – Tekfir İlişkisi.....</b>	<b>947</b>
Arbitration (Tahkīm) – Takfīr Relationship in the First Kharijites (al-Muhakkima al-Ūlâ) ..	947
Hakan ATALAY.....	947
<b>Kant Etiğinin Newton’u Olarak Jean-Jacques Rousseau .....</b>	<b>975</b>
Jean-Jacques Rousseau as the Newton of Kant’s Ethics .....	975
Emine AYDOĞAN .....	975

<b>Tüketim Toplumunda Hiyerofanik Mekân Olarak AVM'ler .....</b>	<b>1005</b>
Shopping Malls as a Hierophanic Space in the Consumer Society.....	1005
Semanur GÜRBÜZ TEPELER I Fazlı POLAT .....	1005
<b>Abdürreşit İbrahim Etkisiyle Mehmet Akif Ersoy'da 'Batı-dışı Modernleşme Örneği Olarak Japonya' Düşüncesi.....</b>	<b>1037</b>
'The Notion of Japan as an Example of Non-Western Modernization' in Mehmet Akif Er- soy through the Impact of Abdürresit İbrahim.....	1037
Ahmet DEMİR.....	1037
<b>Modernizme Karşı Neo-Kalvinist Dünya Görüşü İnşası: Abraham Kuyper'in Alan Egemenliği Modeli.....</b>	<b>1067</b>
Building of the Neo-Calvinist Worldview Against Modernism, Abraham Kuyper's Modal of Sphere Sovereignty .....	1067
Özlem TOPCAN .....	1067
<b>İslâm Hukukunda Külli Kâidelerin Hukukun İşlevleri Arasındaki Antinomi/Çatışma Bağlamında Değerlendirilmesi .....</b>	<b>1095</b>
Evaluation of Legal Maxims (al-Qawâid al-Qulliyya) of Islamic Law Among the Functions of Law in the Context of Antinomy .....	1095
Hatice ALSAÇ.....	1095
<b>İmâmiyye Şîası'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi -Usûlîlik Özelinde- .....</b>	<b>1127</b>
The Takhşîş Of 'Umum al-Qur'an With Khabar al-Wâhid According To İmâmîs - A Particu- lar Focus On Usûlî School - .....	1127
Peyman ÜNÜGÜR TEKİN .....	1127
<b>Arapça Aslından Yapılan İlk İngilizce Kur'ân Tercümesi: George Sale'in The Koran'ı.....</b>	<b>1161</b>
The First Qur'ân Translation from Arabic to English: The Koran by George Sale.....	1161
Ersin KABAKCI I Necmettin Salih EKİZ I Feyza ÇELİK.....	1161
<b>Evaluation of Quality Principles from the Islamic Perspective .....</b>	<b>1193</b>
Kalite İlkelerinin İslami Açıdan Değerlendirilmesi .....	1193
Halis AYDEMİR I Rifat TÜRKEL.....	1193

<b>Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm'ın Mantık Felsefesi .....</b>	<b>1239</b>
Ibn Hazm's Logical Philosophy With Its Religious Context .....	1239
Muhammet Nasih ECE .....	1239
<b>Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.....</b>	<b>1265</b>
A Study on the Validity and Reliability of the Attitude Scale towards the Psychology of Religion Course.....	1265
Salih AKYILDIZ   Harun KAHVECİ .....	1265
<b>Eski Alışkanlıklar, Yeni İmkânlar: Perde Kayıtlı Bir Âyin Mecmuası ....</b>	<b>1293</b>
Old Habits, New Dimensions: A Pitch-Registered Âyin Collection .....	1293
Selman BENLİOĞLU .....	1293
<b>Eğitimci ve Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu .....</b>	<b>1321</b>
İbrahim Hakkı Eroğlu as an Educator and Poet .....	1321
Merve GÜVEN   Reyhan KELEŞ .....	1321
<b>İbn Lehî'a'nın (ö. 174/790) Yaşadığı Dönemde İlmî Muhit .....</b>	<b>1363</b>
The Scientific Environment in the Period When Ibn Lahî'a (d. 174/790) Lived.....	1363
Bekir TATLI .....	1363
<b>Hannah Arendt Düşüncesinde İrade, Özgürlük ve Eylem İlişkisi.....</b>	<b>1389</b>
The Relationship of Will, Freedom and Action in Hannah Arendt's Thought.....	1389
Nilüfer URLU ÜNALDI .....	1389
<b>Müellifi Meçhul Bir Manzûm Kavâ'id-i Nahviye Örneği.....</b>	<b>1419</b>
The Example of a Verse with Its Unknown Author: Qawaid al- Nahwiya.....	1419
Mehmet Burak ÇAKIN .....	1419
<b>The Qur'anic Story in Mahmoud Darwish's Poetry Between Aesthetic Formation and the Symbolic Dimension the Story of Prophet Joseph (Yusuf) as a Model .....</b>	<b>1453</b>
Estetik Oluşum ile Sembolik Boyut Arasında Mahmud Derviş'in Şiirinde Kur'ânî Kıssalar: Hz. Yusuf'un Kıssasını İşletme Noktasında Bir Okuma .....	1453
Mahmud KADDUM .....	1453

## İÇİNDEKİLER

<b>Tûn'den Toruń'a: Tûsî Çiftine İlişkin Girift Ayrıntılar .....</b>	<b>1475</b>
From Tûn to Toruń: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple .....	1475
Hakan ÇOŞAR   Fatma Zehra PATTABANOĞLU .....	1475
<b>James Michael Lee, The Shape of Religious Instruction: A Social Science Approach (Alabama: Religious Education Press, 1971) .....</b>	<b>1525</b>
Gurbet KIZILTAN .....	1525
<b>Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları.....</b>	<b>1533</b>
Hadith Debates of Islamic Lawyers in the Specific of Ḳhabar al-Wâhid.....	1533
Abdulvahap ÖZSOY.....	1533
<b>An Interview with Professor David Cook on Islamic Studies .....</b>	<b>1541</b>
Muhammed Cihat ORUÇ.....	1541





Değerli Araştırmacılar,

Hitit İlahiyat Dergisi'nin Aralık 2022 sayısı ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz.

Yazarlara ve alana katkı sağlamayı ve akademik çalışmalara nitelik kazandırmayı misyon edinen dergimizin özverili editöryal ekibine ve yayın kuruluna, makaleleri ile Aralık 2022 sayısını oluşturan yazarlarımıza, yaptıkları değerlendirmeler ile makalelerin yayımlanma süreçlerine katkı sunan hakemlerimize yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ediyoruz.

2015 yılından beri Web of Science – ESCI'de indekslenen dergimizin 2022 yılından itibaren SCOPUS indeksinde taranmaya başlandığı haberini siz değerli okuyucularımızla paylaşmanın heyecanını yaşıyoruz. Dergimiz, Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri tarafından çıkarılan dergiler arasında SCOPUS'ta taranan ilk beş dergiden biri olmayı başarmıştır. Ekibimiz tarafından yürütülen özgün yayım süreçlerinin ve yoğun çalışmaların olumlu sonuçlarını görmek bizler için oldukça memnuniyet vericidir.

Dergimize Aralık 2021 sayısında yayımlanmak üzere farklı alanlardan sekseni aşkın makale gönderilmiştir. Editör incelemesi ve Yayın Kurulu değerlendirmesi neticesinde 33 makale Hakem değerlendirmesi aşamasına geçmiş; bunlardan yayım süreçlerini başarıyla tamamlayan ve Yayın Kurulunun nihai onayını alan 20 araştırma makalesi, 1 çeviri, 2 kitap değerlendirmesi ve 1 röportaj bu sayıda yerini almıştır. Makalelerin sıralaması Yayın Kurulu'nun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Yayın çeşitliliği ile karşınızdaki olan 21/2. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlamasını temenni ederiz.

Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, Haziran 2023 sayımızda tekrar görüşmeyi dileriz..

Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN  
Sayı Editörü

Dear Researchers,

We are happy to be in your presence with the December 2022 issue of Hitit Theology Journal.

We would like to thank the devoted editorial team and the editorial board of our journal, whose mission is to contribute to the authors and the field and to add qualifications to academic studies, to our authors who constituted the December 2022 issue with their articles, and to our referees who contributed to the publication processes of the articles with their evaluations for their hard work.

We are excited to share with you, our esteemed readers, the news that our journal, which has been indexed in Web of Science - ESCI since 2015, has started to be scanned in the SCOPUS index as of 2022. Our journal has succeeded in being one of the first five journals scanned in SCOPUS among the journals published by the Faculties of Theology in Turkey. It is very pleasing for us to see the positive results of the original publication processes and intensive work carried out by our editorial team.

More than eighty articles from different fields were sent to our journal to be published in the December 2021 issue. As a result of the editorial review and the Editorial Board evaluation, 33 articles passed to the peer-review stage; 20 research articles, 1 translation, 2 book reviews, and 1 interview, which successfully completed the publication processes and received the final approval of the Editorial Board, were included in this issue. The ranking of the articles was made by considering the scores given by the Editorial Board during the preliminary review. We hope that our 21/2 issue, which is in front of you with its publication diversity, will contribute to the field of social sciences.

We would like to thank you for your interest in our journal and hope to see you again in our June 2023 issue.

Res. Assist. Dr. Betül YURTALAN  
Editor of Issue





## 'TAYR-BULUT İLİŞKİSİ VE FİL SÜRESİNİN ANLAMI' ADLI MAKALEYE DAİR BAZI TESPİT VE ELEŞTİRİLER

Some Observations and Criticisms on the Article 'Tayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant'

**HİKMET AKDEMİR**

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye Professor, Hitit University, Faculty of Divinity, Tafsir, Çorum, Turkey

[hikmetakdemir@hitit.edu.tr](mailto:hikmetakdemir@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0090-4574>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 1 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 6 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Akdemir, Hikmet, "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı" Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 844-884. <https://doi.org/10.14395/hid.1139314>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Some Observations and Criticisms on the Article 'Ṭayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant'

### Abstract

Some contemporary mufasssirs of the Qur'ān claim that the word *ṭayr* in the surat al-Fil does not mean "birds"; rather, it is claimed that this meaning is included in the sources as a result of a wrong perception and it continues until today. According to these scholars, the event, known as the Elephant Incident, occurred as a result of an ordinary natural event and was later transformed into a miraculous nature. One of these claimants is Farāhī (1863-1930). According to him, "When Abraha approached Mecca with his army, the people of Mecca went to the mountain and stoned his soldiers. Just at this time, a sand-stone-soil storm broke out as a result of divine help and as a result of this, some of Abraha's soldiers were destroyed. Later, birds of prey came and cleaned the area by eating the corpses. The fact that those who witnessed the event saw birds and stones in the air at the same time, or that birds and stones were mentioned together in the narrations, caused both the witnesses and the listeners to fall into the delusion that these stones were thrown by the birds. The vast majority of people remained silent in the face of these mysterious accounts; they considered it as a violation of taqwā to research the narrations about this event and to take the most reliable one."

Mehmet Apaydın, who made a detailed research on this subject wrote a long article called "Ṭayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant" in order to reveal the true nature of the Fil event and what the word *ṭayr* in the surah means, based on the poems and narratives he compiled from the early sources. Apaydın, like Farāhī, is of the opinion that the Fil event entered the sources after its formation in accordance with today's understanding, and therefore it is meaningless to refer to these sources. However, it is not possible for such an important event to be kept secret without clarification at least in outline, in an environment where every issue is discussed, both for and against, and is included in the riwāyas and sources. In addition, it is a unique fact in history that many people in an important geography like Mecca, while narrating an important event they saw with their eyes during the daytime, agreed on a false and wrong perception.

Apaydın, who mentioned how the Fil event took place and the classical and contemporary sources on the subject in the introductory part, then explained the concepts with the words in the Sūrat al-Fil and the related poems and texts. However, it is one of the shortcomings that catches the eye at first glance that the word *siccīl* is not mentioned both in the sūrat al-Fil and in some poems.

In the article, first, it has been tried to prove that the word *ṭayr* is used in the meaning of "cloud" formed by the sand-stone-earth storm in the poems and expressions in which the Fil event is told. The first thing that stands out in these investigations is that the words are carefully chosen and handled alone, the adjectives explaining the word *ṭayr* are ignored, especially in some poems and texts, and strange similes that are not used in any language are mentioned.

After the poems and narrations related to the subject, the author presented examples that the word *ṭayr* is used in the sense of cloud in some verses and ḥadīths. This section may contribute to the proof of the thesis expressed in the article; however, the important thing is to determine the meaning of the word in the sūrat al-Fil and in the texts describing the Fil event. In short, the main backbone of the article is the Introduction, the poems and narratives describing the Elephant Incident. Therefore, the subject of this article is limited to these three topics.

The aim of this study, which has been compiled with the analysis method, is to analyze the evidences that the Fil event does not have miraculous elements and that the word *ṭayr* in the Sūrat al-Fil is used not in the sense of "birds", but in the sense of "clouds consisting of sand-stone-earth storm". In this study, the three parts of the article mentioned above were examined in detail; it was concluded that a distorted method was used, such as turning the data in favor of the thesis, which was defended with a biased point of view and forced interpretations, instead of coming to a conclusion from the data, and that the evidence presented was far from proving the claimed thesis.

**Keywords:** Tafsir, Sūrat al-Fil, Miracle, Ṭayr, Cloud.



## 'Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı' Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler

### Öz

Çağdaş bazı Kur'an yorumcuları Fil süresinde geçen *tayr* kelimesinin mütabâdir manası olan "kuşlar" anlamında olmadığını; bu anlamın yanlış bir algı sonucu kaynaklara dâhil olduğunu ve günümüze kadar bu yanlış algının devam edeceğini iddia etmektedir. Bu bilim adamlarına göre esasen Fil Vakası olarak bilinen hadise, sıradan bir doğa olayı sonucunda meydana gelmiş, daha sonra mucizevi bir mahiyete büründürülmüştür. Bu iddia sahiplerinden biri de Hamîdüddîn Ferâhî'dir (1863-1930). Ferâhî'ye göre "Ebrehe ordusuyla Mekke'ye yaklaşınca Mekke halkı dağa çıkıp onun askerlerini taşlamış; tam bu sırada ilahi bir yardımın eseri olarak kum-taş-toprak fırtınası çıkmış, bu fırtına sonucunda Ebrehe'nin askerlerinin bir kısmı helak olmuştur. Daha sonra yırtıcı kuşlar gelip cesetleri yemek suretiyle mıntıkayı temizlemiştir. Olayı görenlerin kuşlarla taşları aynı anda havada görmeleri ya da rivayetlerde kuşlarla taşların bir arada zikredilmiş olması, hem tanıkların hem de dinleyenlerin bu taşları kuşların attığı vehmine kapılmalarına sebep olmuştur. İnsanların büyük çoğunluğu bu gizemli anlatımlar karşısında sessiz kalmışlar; bu olayla ilgili rivayetleri araştırıp en güvenilir olanını almayı takvaya aykırı bir durum olarak görmüşlerdir." Bu konuda detaylı bir araştırma yapan Mehmet Apaydın, ilk dönem kaynaklarından derlediği şiir ve anlatımlardan yola çıkarak Fil Olayı'nın gerçek mahiyetini ve Fil süresinde geçen *tayr* kelimesinin ne anlama geldiğini ortaya koymak amacıyla "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı" adıyla uzunca bir makale kaleme almıştır. Apaydın, Fil Olayı'nın günümüzdeki kavrayışa uygun tarzda oluşmasından sonra kaynaklara girdiği ve bu nedenle söz konusu kaynaklara başvurmanın anlamsız olduğu kanaatinde. Oysa lehte ve aleyhte her konunun konuşulduğu, rivayetlere girdiği ve kaynaklara dâhil olduğu bir ortamda böyle önemli bir olayın en azından ana hatlarıyla açıklığa kavuşturulmayıp gizli kalması mümkün değildir. Ayrıca Mekke gibi önemli bir coğrafyada pek çok insanın gündüz vakti gözleriyle gördükleri mühim bir olayı naklederken yalan ve yanlış bir algı üzerinde ittifak etmeleri tarihte benzeri olmayan bir vakaadır.

Giriş bölümünde Fil Olayı'nın nasıl cereyan ettiğini, konuyla ilgili klasik ve çağdaş kaynakları zikreden Apaydın, arkaında Fil süresinde ve konuyla ilgili şiir ve metinlerde geçen kelimelerle kavramları izah etmiştir. Ancak makalede hem Fil süresinde hem de bazı şiirlerde geçen *sicil* kelimesine değinilmemiş olması ilk bakışta göze çarpan eksikliklerden biridir.

Makalede önce Fil vakasının anlatıldığı şiirlerde ve anlatımlarda *tayr* kelimesinin kum-taş-toprak fırtınasının oluşturduğu bulut anlamında kullanıldığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu tetkiklerde ilk göze çarpan husus, kelimelerin özenle seçilip tek başına ele alınması, özellikle bazı şiir ve metinlerde *tayr* kelimesini açıklayan sıfatların görmezden gelinmesi ve hiçbir dilde kullanılmayan garip teşbihlerden söz edilmesidir.

Konuyla ilgili şiir ve anlatımlardan sonra yazar, bazı ayet ve hadislerde *tayr* kelimesinin bulut manasında kullanıldığına dair örnekler serdetmiştir. Bu kısmın makalede dile getirilen tezin ispatına bir katkısı olabilir. Ancak önemli olan söz konusu kelimenin Fil süresindeki ve Fil Olayı'nı anlatan metinlerdeki manasını tespit etmektir. Kısacası makalenin ana omurgasını Giriş bölümü, Fil Olayı'nı anlatan şiirler ve anlatımlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu makalenin konusu, bu üç başlıkla sınırlıdır.

Analiz yöntemiyle telif edilen bu çalışmanın amacı, söz konusu makalede Fil Vakası'nın mucizevi unsurlar taşımadığına ve Fil süresindeki *tayr* kelimesinin "kuşlar" anlamında değil de "kum-taş-toprak fırtınasından oluşan bulutlar" manasında kullanıldığına dair öne sürülen delilleri tahlil etmektir. Bu çalışmada, makalenin yukarıda zikredilen üç bölümü detaylı bir şekilde tetkik edilmiş; makalede verilerden sonuca ulaşmak yerine verileri ön yargılı bir bakış açısıyla ve zorlama yorumlarla savunulan tezin lehine çevirmek gibi çarpık bir yöntem kullanıldığı; serdedilen delillerin iddia edilen tezi ispat etmekten çok uzak olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Fil Süresi, Mucize, Tayr, Bulut

## Giriş

Fil süresinde sadece ordunun helak edilmesinin kısaca anlatıldığı Fil Olayı, tefsir ve siyer kaynaklarının hemen hemen tamamında özü itibarıyla şu şekilde hikâye edilmektedir: “Yemen kralı veya Habeşistan krallığının Yemen valisi olan Ebrehe, Kâbe’yi yıkmak amacıyla içinde iri bir fil ya da fillerin bulunduğu büyük bir ordu hazırlar ve Mekke yakınlarına kadar gelir. Böylesine büyük bir güce karşı koyamayacaklarını anlayan Mekke halkı şehri terk edip dağlara çekilir. Ordu Mekke’ye saldıracağı sırada gökyüzünde sürüler halinde kuşlar belirir. Kuşlar gagalarında ve ayaklarında taşıdıkları taşları askerlere atarlar. Askerlerin büyük bir kısmı bu kuş saldırısı sonucunda orada ölür. Geriye kalanların bir kısmı yolda, çok az bir kısmı da Yemen’e döndüklerinde ölür. Böylece Ebrehe’nin planı suya düşer ve Kâbe tahrip edilmekten korunmuş olur. Ana hatlarıyla bu keyfiyetle vaki olduğu manevi tevatür derecesinde meşhur olan bu mucizevî olay, civar bölgelerde duyulur ve insanların gözünde Mekke halkının itibarı daha da artar.”<sup>1</sup>

Kaynaklarda nakledilen rivayetlere göre ana hatlarıyla olayın aslı budur. Bununla beraber detaylarda birçok farklılıklar ve hatta bazı çelişkiler mevcuttur. Ancak bu durum, olayın rivayetlerde anlatılan keyfiyetiyle vuku bulmadığına delil ve gerekçe olamaz. Tam tersine olayın rivayetlerin ittifakla aktardıkları ana hatlarıyla vaki olduğuna delil olur. Çünkü detaylardaki ihtilaf, olayın esasını ortadan kaldıracak bir mahiyette olmadığı sürece insanların aynı olayı farklı algılayıp farklı nakletmelerinin doğal bir sonucu olarak değerlendirilir. Bunun yanı sıra bir raviden diğerine –özellikle bunların sayısı çok fazla ise- aktarılırken rivayetin bazı değişikliklere uğraması ya da farklı rivayetlerin birbirine dâhil edilmesi muhtemeldir.

Ordu içindeki fillerin sayısı, kralın kim olduğu, kuşların evsafı, kuşların attığı taşların evsafı ve olayın vuku bulduğu tarih, Fil Olayı’nı nakleden rivayetlerdeki farklı hususlardır. Olayın vuku bulduğu tarih olarak Hz. Peygamber’in doğumundan öncesine ve sonrasına tekabül eden birçok tarih zikredilmektedir. Ancak yaygın olan görüşe göre, bu olay Hz. Peygamber’in doğduğu senede meydana gelmiştir. Fil Olayı’na dair “Câhiliye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi” adlı Yüksek Lisans Tezi hazırlayan Ömer Faruk Doğanül, söz konusu tarihleri tespit ve tahlil ettikten sonra bunlar arasında 569 veya 570 yılının en kuvvetli ihtimal olduğunu belirtmektedir.<sup>2</sup> Mehmet Apaydın ise araştırmaları sonucunda olayın 570 yılında vuku bulduğunu tespit etmiştir.<sup>3</sup> Her iki araştırmacının görüşü de yaygın olan tercihe yakın sonuçlardır. Bütün bu zikredilenlerden şu sonucu çıkarabiliriz: Hz. Peygamber’in doğduğu sene vuku bulan ve Fil süresinde kısmen hikâye edilen Fil Olayı’nın ana unsurları sayılabilecek şu üç husus, ilk dönem dâhil olmak üzere daha sonra telif edilen bütün kaynaklarda aynen

<sup>1</sup> Örnek olarak bkz. Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. ‘Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 1423/2002), 4/847-854; İbn Hişâm, Ebû Muhammed ‘Abdumelik b. Hişâm el-Hîmyerî, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, nşr. Muştafâ Şakkâ vd. (Mısır: Mektebetu Muştafâ Bâbî’l-Halebî, 1375/1955), 1/43-54; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Câmi’u’l-behyân ‘an te’vîli’âyi’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 24/609-616.

<sup>2</sup> Ömer Faruk Doğanül, *Câhiliyye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 78-80.

<sup>3</sup> Mehmet Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 484.

mevcuttur: Sürü halinde kuşların gönderilmesi, kuşların askerlere taş atması ve ordunun yerle yeksan edilmesi.<sup>4</sup>

19. Asırda Avrupa’da ortaya çıkan ve 20. yüzyılda bütün dünyaya yayılan Pozitivizm’in İslam dünyasında da bazı etkileri görüldü. Mucizeleri sıradan tabiat olayları ile izah etme temayülü bunlardan biridir. Bu temayülün ilk tezahürlerinden biri, Muhammed Abduh’un (1849-1905) Fil sûresinde zikri geçen kuşların attığı taşları “çiçek hastalığı mikrobi taşıyan sinekler” olarak yorumlamasıdır. Bunu Hamîdüddin Ferâhî’nin (1863-1930) “taş-toprak taşıyan rüzgâr” ile Mikâil Bayram’ın “volkanik patlama”, diye beyan ettiği yorumlar takip etmiştir.<sup>5</sup>

“Kur’an’ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbü’l-Fil Örneği” adlı makalesinden Ferâhî’nin yorumunu benimsediği anlaşılan Emrah Dindi, Fil Olayı’na dair kaynaklarda yer alan nakilleri Lâhûti/Teosentrik/Allah merkezli okuma olarak görür. Bu okumaya göre “tarihî ve toplumsal olaylar daha ziyade ya Tanrı iradesi yahut onun iradesinin birecessüm ve teşekkülü olan dinî metafizik unsurlarla izah edilir, meydana gelen tarihî olaylar sürrealize edilir. Zaferler, mağlubiyetler, tabii felaketler, bunların sebepleri ve sonuçları Allah’ın aktörel bir müdahalesi olarak okunur.”<sup>6</sup>

Lâhûti okumayla Fil Olayı’nın sürrealize edildiğini iddia eden Dindi, aynı olayın tarihî/olgusal okuma ile şu şekilde realize edileceği kanaatindedir:

“Fil hadisesinde Ebrehe’nin askerlerinin, kuşların attığı taşlarla değil, gerilla savaşı diyebileceğimiz bir taktikle dağlara çekilmiş olan Araplar tarafından atılan taşlarla vurulduğu, daha sonra bu aralıksız taşların bitiminde göklerden çakıl yüklü fırtına şeklinde bir taş sağanağı geldiği, bu taş sağanağının Ebrehe’nin askerlerini öldürdüğü, dolayısıyla da ayette bahsedilen kuşların Mekke vadisini muhtemel bir bulaşıcı hastalıktan temizlemek için Ebrehe’nin askerlerinin cesetlerini tüketen avcı kuşları olduğu şeklinde Ferâhî’nin (ö. 1930) yaklaşımı Kur’an’ı tarihî, vâkîi ve olgusal okumanın en somut örnekleri arasında yer almıştır.”<sup>7</sup>

Dindi’nin Ferâhî’den naklederek realize edilmiş olay diye takdim ettiği bu hikâye, şu yönlerden tenkide açıktır:

1-“Ebrehe’nin askerlerinin dağlara çekilmiş Araplar tarafından vurulduğu” iddiası, Dindi’nin deyimiyle sürrealist bir ifadedir. Çünkü dağda olan birisinin dağın eteğinde olanlara taş atıp bu uzak mesafeden hedefi tutturması görülmüş şey değildir. Ancak dağdan aşağıya kaya yuvarlanabilir ki bundan da sakınmak mümkündür. Yuvarlanan kaya askerlere isabet etse bile vereceği zayıt sınırlıdır. Öyleyse yukarıdaki ifadenin doğru olabilmesi için her bir

<sup>4</sup> Fil vakasına dair sahih rivayetler için bkz. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, *Risâletün fi’l-ta’kîb alâ tefsîri sûreti’l-Fil li’l-Mu’allim Abdillhamîd el-Ferâhî*, nşr. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 1434), 33-35.

<sup>5</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Recep Orhan Özel, “Fil Süresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 341-362.

<sup>6</sup> Emrah Dindi, “Kur’an’ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbü’l-Fil Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 55-56.

<sup>7</sup> Dindi, “Kur’an’ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbü’l-Fil Örneği”, 62-63.

Mekkelinin Yunan mitolojisindeki Herkül gibi olması gerekir ki bu da olayın sürrealize edildiği anlamına gelir.

2-Ferâhî, Fil süresinin başındaki hitabın Hz. Peygamber'e değil de Fil olayını gören ya da bu olayı tevatür yoluyla duyduğu için görmüş gibi kesin bilgi sahibi olan Mekkelilere yönelik olduğunu, çoğul yerine tekil isme veya tekil yerine çoğul isme hitabın Arap kelimünde ve Kur'an'da mevcut olduğunu söyledikten sonra iddiasını örneklerle delillendirir.<sup>8</sup> Ferâhî'nin bu görüşüne mâni bir delil yoktur. Hatta burada "Ey insan!" diye bütün insanlara hitap edildiğini söylemek de mümkündür. Akabinde Ferâhî, Mekke halkının korkup dağlara kaçmadığını ve şehri savunduğunu iddia eder.<sup>9</sup> Oysa Muallimî'nin dediği gibi Kureyş kabilesi, Yemen'le olan ticarî ilişkilerinin sekteye uğramasını göze alıp böyle bir savaşa girişseydi bu onlar için büyük bir iftihar vesilesi olacağı için şairlerde uzun uzadıya işlenirdi.<sup>10</sup>

Sürenin başındaki hitabı Kureyş'e hamleden Ferâhî, bunun sonucu olarak "senin rabbin" tamlamasındaki zamiri Mekke halkına irca edip yukarıda Dindî'nin naklettiği gibi taşları kuşların değil onların attığını söyler.<sup>11</sup> Ancak Ferâhî'nin bu yorumunu nakzeden oldukça kuvvetli deliller mevcuttur. Sözü uzatmamak için onlardan sadece bir tanesini zikretmekle yetineceğiz ki o da Ferâhî ve Apaydın'ın yeterince üzerinde durmadığı *siccîl* kelimesinde saklıdır. Şöyle ki: Fil 105/4. ayette geçen bu kelime, "hicâre/taş" kelimesinin sıfatıdır. Aynı terkip (جِجَارَةٌ مِنْ سِجِّيلٍ) Kur'an'da Lût kavminin helakini anlatan iki ayette (Hûd 11/82, Hicr 15/74) daha geçmekte; yine aynı konudan bahseden diğer bir ayette (Zâriyât 51/33) *siccîl* yerine müradifi sayılabilecek *tin* lafzı (جِجَارَةٌ مِنْ طِينٍ) zikredilmektedir. Bu üç ayetten ikisinde (Hûd 11/82, Zâriyât 51/33) terkinin hemen ardından gelen ve onu tavsif eden "müsevvele/işaretlenmiş" lafzının da delaletiyle bu taşın azap için hazırlanmış özel bir tasarım olduğu anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Bu nedenle söz konusu taşların yeryüzündeki taşlara benzemediği söylenmiştir.<sup>13</sup> Yeryüzündeki taşlar ise Kur'an'da yalın olarak ya "hacer" (Bakara 2/60, A'râf 7/160) ya da "hicâre" (Bakara 2/74, İsrâ 17/50, Enfâl 8/32) diye geçmektedir. Bunun tek istisnası Enfâl 8/32. ayettir. Müşriklerin "Eğer bu Kur'an senin katından gelen hak bir kitap ise üzerimize gökten taş yağdır veya bize elim bir azap ver!" mealindeki sözlerini nakleden bu ayette "جِجَارَةٌ مِنَ السَّمَاءِ" terkihiyle ifade edilen taş, görüldüğü gibi *siccîl* yerine semadan gelme vasfı ile tavsif edilmiştir. Ancak Zemahşerî (ö. 538/1144), söz konusu terkinin *siccîl* manasına geldiğini, "Semadan denmesinin faydası nedir? Zaten yağmur [ve benzeri şeylerin] yağdırılması semadan olur." sorusuna verdiği şu cevapla izah etmektedir: "Sanki o müşrik, üzerimize *siccîl* yağdır demek istemiştir. *Siccîl* azap için belirlenmiş/işaretlenmiş taştır. Yani "جِجَارَةٌ مِنَ السَّمَاءِ" terkinini *siccîl* yerine kullanmıştır. Zirhu kastederek 'صَبَّ عَلَيْهِ مَسْرُودَةٌ مِنْ حَدِيدٍ/Demirden sıkça örülmüş

<sup>8</sup> Abdulhamîd (Hamîduddîn) el-Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an ve Te'vîlü'l-Furkan bi'l-Furkan* (Azamgarh: ed-Dâiretü'l-Hamîdiyye, 2008), 422-425.

<sup>9</sup> Bkz. Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*, 439-440.

<sup>10</sup> Muallimî, *Risâletü'n fi't-ta'kîb*, 74-75.

<sup>11</sup> Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*, 444.

<sup>12</sup> Bahsi geçen ayetlerin meali şöyledir: "Azap emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik. Üzerine de Rabbinin katında işaretlenmiş pişirilmiş balçıktan taşlar yağdırdık. Bunlar zalimlerden uzak değildir." (Hûd 11/82-83). "Hemen onların altını üstüne getirdik. Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık." (Hicr 15/74). "Onlar şöyle dediler: Biz suçlu bir kavme (Lût'un kavmine), üzerlerine çamurdan, pişirilmiş ve Rabbinin katında haddi aşanlar için belirlenmiş taşlar yağdırmak için gönderildik." (Zâriyât 51/32-34).

<sup>13</sup> Bu taşların farklı olduğuna dair rivayet için bkz. Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli' âyi'l-Kur'ân*, 15/437-438.

olanı ona giydirdi!’ demen bu kabildendir.”<sup>14</sup> Böylece *siccîl* kelimesinin Kur’an’da “Azap için özel olarak hazırlanıp semadan gönderilen taş” anlamında kullanıldığı, şüpheye mahal bırakmayacak katiyette ortaya çıkmaktadır. Bu da hem Fil Ordusu’nun yerle bir edilmesinin çiçek hastalığı mikrobunu taşıyan sinekler, volkanik patlama sonucu ortaya çıkan lav, kum fırtınası ve ne olduğu bilinmeyen uçan nesnelere gibi sebeplerden kaynaklanmadığı; hem de Kureyş’in *siccîl* diye tavsif edilen ve ilahi kudret tarafından azap vaktinde hak edenlerin üzerine gökyüzünden yağdırılan böylesi taşları atamayacağı anlamına gelir.

Ferâhî, Kureyş’in Ebrehe’nin ordusunu taşıdığına dair başka bir delil sadedinde hac ibadeti eda edilirken cemrelerde şeytan taşlamanın Fil Olayı’nda Kureyş’in Ebrehe’nin ordusunu taşımasının bir hatırası olduğunu iddia etmektedir.<sup>15</sup> Bu husus makalenin konusuyla doğrudan ilgili olmadığı için burada Ferâhî’nin delillerini tek tek sayıp tahlil etmek yerine şu hülâsa ile yetineceğiz: Öncelikle yukarıda serdedilen delillerin Kureyş’in Fil ordusuna taş atmadığını ispata kâfi olduğunu söylemeliyiz. Dolayısıyla Ferâhî, aslı olmayan bir olay üzerine yorum yapmaktadır. Farzımuhal bir an için Kureyş’in Fil ordusunu taşıdığı kabul edilse dahi bu fiilin şeytan taşlamaya ilham olduğunu söylemek mümkün değildir. Şöyle ki:

1-Bu hususu kesin ve açık bir şekilde dile getiren herhangi bir rivayet mevcut değildir. Şayet böyle bir rivayet mevcut olsaydı Ferâhî onu tezine delil olarak zikrederdi.

2-Ferâhî’nin tezinin ana omurgasını, sadece Fil ordusunun hac mevsiminde hac menâsikinin eda edildiği mekânlara gelmesi oluşturmaktadır. Ancak söz konusu iddiayı reddeden sahih rivayetler mevcuttur.<sup>16</sup> Dolayısıyla Ferâhî’nin kurgusu, sahih olan nakli delilden ziyade akıl yürütmeye ve zan ifade eden tahminlere dayanmaktadır.

3-Hac ibadetinin bir uygulamasının böyle kısa bir süre içerisinde yerleşmesi uzak bir ihtimaldir. Genel kabule göre şeytan taşlama dâhil olmak üzere hacdaki uygulamaların tamamına yakını Kâbe’yi inşa eden Hz. İbrahim’e dayanmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca bu uygulamanın cemre gibi farklı bir lafızla ifade edilmesi ve mekânların farklı olması iki meselenin birbiriyle ilgisinin olmadığını göstermektedir.<sup>18</sup>

Kanaatimizce Ferâhî’yi taşları kuşların atmadığı fikrine sevk eden temel faktör, onun peygamberlere verilen mucizeler ile evrende Allah’ın varlığına ve birliğine delalet eden hüccetlerin sebeplere bağlı olma noktasında aynı olduğu; bu mucizelerin sebeplerle perdelendiği ve böylece bunları hem kabul hem de reddetmenin mümkün olduğu” şeklindeki

<sup>14</sup> Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki şavâmiği’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vüçûhi’t-te’vil* (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1408), 2/217.

<sup>15</sup> Ferâhî’nin bu iddiası ve delilleri konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ferâhî, *Tefsîru nizâmi’l-Kur’an*, 467-476.

<sup>16</sup> Bkz. Muallimî, *Risâletün fi’t-ta’kib*, 82-94.

<sup>17</sup> “Şeytan taşlama diye de adlandırılan bu atışlar, Hz. İbrâhim’i Allah’ın emrini yerine getirmekten alıkoymak isteyen şeytanın yine onun tarafından Mina’da taşlanması hatırasını yaşatmakta ve insanları daima günaha sokmaya çalışan şeytana karşı bir tür tepki ve direnmeyi temsil etmektedir. Bir hadiste rivayet edildiğine göre, Hz. İbrâhim Kâbe’nin inşasını tamamladıktan sonra Cebrâil’in yol göstermesiyle ilk haccını yaptığı ve oğlu İsmâil’i kurban etmeye götürdüğü esnada Mina’nın söz konusu üç yerinde önüne çıkan şeytana taşlamıştır. (*Müsned*, I, 297, 306-307; Hâkim, I, 466; Beyhâkî, V, 153-154)”. M. Özgü Aras, “Cemre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/340.

<sup>18</sup> Hacda şeytan taşlamanın Kureyş’in Fil ordusunu taşımasının bir hatırası olduğuna dair Ferâhî’nin diğer delillerinin tahlili için bkz. Muallimî, *Risâletün fi’t-ta’kib*, 97-109.

söylemidir.<sup>19</sup> Oysa Kur'an'da bu her iki gruptaki delillere "âyet-beyyine" gibi isimler verilse de aralarındaki fark açıktır. Ferâhî'nin iddiasının tam aksine evrendeki deliller sebeplere bağlı iken peygamberlere verilen mucizeler sıra dışıdır. Böyle olmasaydı mucizeler, münkirlerle delil olarak takdim edilmezdi. Ayrıca münkirlerin mucizeleri kabul etmeseler bile onları inkâr edemeyip "sihir"<sup>20</sup> diye nitelendirmeleri ve böylece onların sıra dışı olduğunu ikrar etmeleri Ferâhî'nin söz konusu iddiasını çürütmektedir. Ferâhî'nin "mucizelerin sebeplerle perdelendiği" iddiası da tutarsızdır. Örneğin Hz. İsa'nın Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesini<sup>21</sup> maddi sebeplerle açıklayacak hangi perde vardır? Zaten Ferâhî'nin iddiasına delil sadesinde zikrettiği örnek, tezini ispat etmekten çok uzaktır. Nitekim o, Hz. Peygamber'in Bedir savaşında düşman ordusuna doğru bir avuç toprak atmasının Allah'ın her bir müşrikin gözünü toprakla doldurmasını perdelediğini; böylece onun bu fiilinin Allah'ın harikulâde olan toprak atmasını inkâr ettirebildiğini belirtir. Hâlbuki akl-ı selim sahibi her insan, bir avuç toprağın aynı anda bir kısmı çok uzakta olan pek çok insanın gözüne girmesinin sıradan bir olay olmadığını derk eder.

Zamanın şartlarına göre en iyi silah ve teçhizatla mücehhez büyük bir ordunun dağlardan atılan taşlarla yere serilemeyeceği aşikâr olduğu için Ferâhî'nin başka bir doğal güç ihtiyacı duyduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, Kureyş'in taş atmasının bir perde olduğunu; aslında o anda kopan bir fırtınanın, getirdiği taşlarla düşmanı helak ettiğini söyler.<sup>22</sup>

Ferâhî'nin ifadelerinden çıkan sonuca göre yukarıda tavsif edilen olay, Dindî'nin benimsediği tarihî okumaya tam tamına mutabık değildir. Çünkü tam o sırada kopan çöl fırtınası ilahî bir yardımdır ve böylece olaya Lâhûtî okumaya dair bir unsur dâhil edilmiştir. Şayet bu fırtına kopmasaydı ve Fil Ordusu sırf Mekke halkının attığı taşlarla mağlup edilmiş olsaydı o zaman bu olay, tarihî okumaya uygun bir anlatım olurdu. Dolayısıyla Ferâhî'nin yorumu, tarihî okumayı kabul edenlerin tarifine göre Lâhûtî unsurlar içeren sürrealist bir okuma biçimidir. Başka bir deyişle burada Ferâhî'nin yaptığı şey, kuşların yerine şiddetli rüzgârı koymak olmuştur. Ebrehe'nin ordusu kuşların attığı taşlarla değil de o anda ilahî yardım olarak gönderilen kasırga tarafından atılan taşlarla helak edilmiştir. Böylece sadece vasıta/sebeup değişmiş, yöntem ve sonuç aynı kalmıştır. Öyleyse sonuç olarak şöyle denebilir: "Fil sûresinde Allah tarafından gönderildiği ve "siccîl" diye tavsif edilen taşları atarak Fil Ordusu'nu helak ettiği beyan edilen varlığı/varlıkları ifade eden "tayr" kelimesi; kuşlar, ya da yukarıda imkânsız birer alternatif oldukları ispat edilen çiçek hastalığını taşıyan sinekler, volkanik patlama sonucu ortaya çıkan lav, kum fırtınası, bulut, ne olduğu bilinmeyen uçan nesnelere gibi hangi manaya hamledilirse hamledilsin bunların hepsi en azından zamanlama açısından sıradan bir olayı değil; aksine harikulade bir eylemi yani mucizeyi ifade etmektedir. Kısacası Fil Olayı, Dindî'nin naklettiği şu tespitin aksine Fil sûresindeki anlatıma bağlı kalmak kaydıyla hangi okuma yöntemi ile okunursa okunsun onu sıradan doğa olaylarıyla açıklayıp mucizevi unsurlardan arındırmak mümkün değildir: "Bununla beraber Kur'an'ı nâsûtî, tarihî ve vakîî okumaya tabi tutan, çoğunluğu tarihçilerden oluşan âlimler ise bu tür olayların fevkalâde,

<sup>19</sup> Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*, 444-445.

<sup>20</sup> Mâide 5/10; Neml 27/13; Kasas 28/36.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/10.

<sup>22</sup> Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*, 446, 455, 464.



harikulâde hadiseler değil, tabii, alelâde (*ma’hûd ve me’lûf*) olaylar olduğunu ileri sürmüşlerdir.”<sup>23</sup>

Ayrıca burada şu hususu da göz ardı etmemek gerekir: “Yaklaşık iki saat devam eden bir kum fırtınası, maskesiz olarak uzun süre fırtınaya maruz kalan kişileri öldürür. Ölüm sebebi ise akciğerlere dolan kum sebebiyle solunumun durmasıdır. Fil ordusunun maktulleri hakkında böyle bir tasvir nakledilmediğine göre fırtınanın ölüme sebep olmayacak boyutta olduğu ya da taşlarla yaralanma sonucu gerçekleşen ölümlerle aynı anda veya hemen akabinde çıktığı söylenebilir.”

3-Ayette bahsedilen kuşların cesetleri yemek için geldiği iddiası, sûrenin nazmına tamamen aykırı olan bir izahıdır. Çünkü sûrede önce kuşların gönderildiği, bu kuşların taş attığı ve bunun sonucunda ordunun helak edildiği beyan edilmektedir. Kur’an’ın nazmına önem veren bir müfessir olarak bilinen Ferâhî’nin iddiası doğru olsaydı o takdirde “kuşların gönderildiğini” bildiren üçüncü âyetin sûrenin en sonunda yer alması gerekirdi. Fil sûresinin tefsirinde detaylı açıklamalarla pek çok konuya değinen Ferâhî, anladığı bu manaya göre gerçekleşmiş olan takdim-tehirin sebebini ve nüktesini açıklamamaktadır.<sup>24</sup> Öte yandan Ferâhî, “olaya şahit olanların taşları ve kuşları aynı anda semada gördüklerini” söyler.<sup>25</sup> Oysa gelen kuşlar, şayet avcı kuşlar ise Ferâhî’nin savunduğu teze göre onların sünnetullahaya uygun olarak, askerlerin ölmesinden ve cesetlerin bir müddet bekleyip kokuşmasından sonra gelmeleri gerekmez miydi? Hem askerlere isabet edip onları öldüren kasırganın taşları, onlara da isabet etmez miydi? Ayrıca Muallimî’nin dediği gibi şayet bunlar Kureyş’in tanıyıp bildiği avcı kuşlar olsaydı neden hiçbir şiirde ve rivayette “akbaba, kartal, doğan” diye adları zikredilmeyip uzun uzadıya tavsif edilmişlerdir?<sup>26</sup> Hem Kur’an’da aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi اُرْسَالُ/göndermek fiilinin öznesi Allah lafzı, nesnesi hayvanlar, cansız varlıklar ve Allah’ın askerleri olduğu zaman عَلِيّ harf-i ceriyle birlikte kullanıldığında genellikle “o nesneyi azap vasıtası olarak gönderme” manasını ifade etmektedir. Bunun tek istisnası وَأُرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا مِدْرَارًا cümlesiyle<sup>27</sup> fiilin ve zamirlerin farklı bir formda geldiği aynı manadaki مِدْرَارًا مِدْرَارًا ifadesidir<sup>28</sup>. Her iki cümlede عَلِيّ harf-i cerinin اُرْسَالُ fiiline değil de kendisinden sonra gelen مِدْرَارًا مِدْرَارًا lafzına taallukunun mümkün olması, “Bu istisna, söz konusu genel kaideyi bozar!” itirazını ortadan kaldırmaktadır.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Dindi, “Kur’ân’ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi: Ashâbu’l-Fil Örneği”, 74.

<sup>24</sup> Bkz. Ferâhî, *Tefsîru nizâmi’l-Kur’an*, 456-458.

<sup>25</sup> Ferâhî, *Tefsîru nizâmi’l-Kur’an*, 464.

<sup>26</sup> Muallimî, *Risâletün fi’t-ta’kîb*, 48.

<sup>27</sup> En’âm 6/6.

<sup>28</sup> Hûd 11/52; Nuh 71/11.

<sup>29</sup> Muallimî, *Risâletün fi’t-ta’kîb*, 133-134.

Nesne/Azap Vasiyatı	Ayetin Metni	Ayetin Meali	Süre ve Ayet Numarası
Hâsib/Taş-Toprak Taşıyan ve Savuran Şiddetli Rüzgâr/Taş Atan	<u>أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخَسِفَ بَيْنَكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا</u>	Karada sizi yere geçirmesinden yahut üzerinize taşlar savuran kasırga göndermesinden sonra da kendinize bir vekil bulamamaktan güvende misiniz?	İsrâ 17/68
	<u>فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أُرْسِلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا...</u>	Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaladık. Onlardan taş yağmuruna tuttuklarımız var.	Ankebût 29/40
	<u>إِنَّا أُرْسِلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا...</u>	Şüphesiz biz de üzerlerine taşlar savuran bir rüzgâr gönderdik.	Kamer 51/34
	<u>أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا...</u>	Yoksa siz, gökte olanın üzerinize taş yağdıran bir kasırga göndermeyeceğinden emin misiniz?	Mülk 67/17
Hicâre/Taş	<u>لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَالَ مِنْ طِينٍ</u>	Onların üzerlerine çamurdan taşlar yağdırmak için gönderildik.	Zâriyât 51/33
Rüzgâr Şiddetli Rüzgâr Allah'ın Askerleri	<u>أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُبِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيَغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ....</u>	Yahut sizi tekrar denize döndürüp üstünüze, kasıp kavuran bir fırtına yollayarak nankörlüğünüz sebebiyle sizi boğmasından güvende misiniz?	İsrâ 17/69
	<u>يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكُفْرَاءُ نِعْمَةً مِنْ اللَّهِ عَلَيْهِمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا...</u>	Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani ordular üzerinize gelmişti de biz onların üzerine bir rüzgâr ve göremediğiniz ordular göndermiştik.	Ahzâb 33/9
	<u>فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا...</u>	Biz de onların üzerlerine dondurucu bir rüzgâr gönderdik.	Fussilet 41/16
	<u>وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ</u>	Ad kavminde de ibretler vardır. Hani onların üzerine köklerini kesen rüzgârı göndermiştik.	Zâriyât 51/41
	<u>إِنَّا أُرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا...</u>	Biz onların üstüne dondurucu bir rüzgâr gönderdik.	Kamer 54/19
Sayha/Çok Şiddetli Ses	<u>إِنَّا أُرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَنِيعَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ</u>	Şüphesiz biz, onların üzerine tek bir korkunç ses gönderdik de onlar, ağıldaki hayvanların çiğneyip ufaladıkları kuru çöpler gibi oldular.	Kamer 54/31
Tufan Çekirge Haşere Kurbağa Kan	<u>فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُخْرَجِينَ</u>	Biz de, her biri ayrı ayrı birer mucize olmak üzere başlarına tufan, çekirge, haşerat, kurbağalar ve kan gönderdik. Büyüklük tasladılar ve suçlu bir kavim oldular.	A'râf 7/133
Kuşlar	<u>وَأُرْسِلَ عَلَيْهِمْ طَيْرٌ أَنْبِئِينَ</u>	Onların üzerine sürü sürü kuşlar gönderdi.	Fil 105/3
Sel	<u>فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ</u>	Fakat onlar yüz çevirdiler. Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik.	Sebe' 34/16
Yalın Alev Duman/Erimiş Bakır	<u>يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ شَوَاطِئَ مِنْ نَارٍ وَخَالِيسٍ...</u>	Üzerinize ateşten yalın alev ve kıpkızıl bir duman (yahut erimiş bakır) gönderilir.	Rahmân 55/35
Hüsân/Âfet	<u>فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنَّ خَيْرًا مِنْ بَدَنِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحُ صَنِيعًا لِقَوْمٍ أَلْفًا</u>	Umulur ki Rabbim bana, senin bağından daha iyisini verir. Seninkinin üzerine gökten bir afet indirir de bağ kupkuru ve yalçın bir toprak hâline gelir.	Kehf 18/40

Yukarıda serdedilen delillerin yanı sıra bu tablodan çıkan sonuç da kuşların azap için gönderildiğini gösteren başka bir delildir. Cesetlerinin yenmesi ölmüş insanlara azap vermeyeceğine göre bu kuşlar, avcı kuşlar olamaz. Dolayısıyla bütün bu deliller, Ferâhî'nin “Fil sûresinde zikir geçen kuşlar avcı kuşlardır” iddiasını nakzetmektedir.

Ferâhî, cesetlerin çevreyi kirletmeden bertaraf edilmesi için avcı kuşların gönderilmesini tek çare olarak görmekte ve bunu kabul etmeyenlerin “büyük bir selin gelip cesetleri götürdüğü” fikrine sığındıklarını; şayet böyle bir sel kopmuş olsaydı Mekke halkının da cesetlerle birlikte sürüklenip gitmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>30</sup> Ancak Fil ordusundaki herkesin orada aynı anda ölmediği, dolayısıyla cesetlerin çok fazla miktarda olmadığı, olayın Mekke'nin selden etkilenmeyecek kadar uzağında meydana gelmiş olması, halkın dağlara çekilip selden sonra dönme imkânı ve selin her tarafı kuşatmayı mevzii kalması göz önüne alındığında Ferâhî'nin bu tezinin güçlü argümanlara dayanmadığı anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

Dindi'nin Ferâhî'den naklettiği şu ifadeler de problemlidir:

“Olaya bizzat tanık olanların havada kuşlarla, taşları bir arada görmeleri yahut rivayetlerde, kuşlarla taşların bir arada zikredilmiş olması, hem tanıkları ve hem de dinleyicileri bu taşları kuşların attığı vehmine sürüklemiş, daha sonra ise bu olaya ilişkin rivayeti işitenler ayeti bu anlama hamletmiş olabilirler. İşte bu sebepten bu tür bir kabul insanlar arasında şöhret olmuştur. Hiç şüphesiz cumhurun da bunda payı büyüktür. Çünkü harikulâde gizemli anlatımlar karşısında kör ve dilsiz olarak yere kapanmışlar, bu olayla ilgili rivayetleri araştırmayı ve en güvenilir olanını almayı ne yazık ki takvanın hilafına bir durum olarak görmüşlerdir.”<sup>32</sup>

Bu ifadeleriyle Ferâhî, savunduğu görüşü ispat etmek için oldukça zorlamalı yorumlara girişmiştir. Şöyle ki:

1-“Kuşlarla taşların bir arada zikredilmesi, bütün tanıkları ve dinleyicileri taşları kuşların attığı vehmine sürüklemiştir” iddiasına ve bunun mümkün olmadığını gösteren bazı delillere yukarıda kısaca değinmiştik. Dolayısıyla burada şu hususu ilave etmekle yetineceğiz: Olayı bizzat müşahade edenler arasında hakikate vakıf olan birileri mutlaka bulunur ve onların doğru beyanları ile hadisenin gerçek mahiyeti er ya da geç gün gibi ortaya çıkardı. Öte yandan bu iddia, pek çok insanın kendileri için çok önemli olan bir konuda yalan ya da yanlış bir algı üzerinde ittifak etmeleri anlamına gelir ki böyle bir şey imkânsızdır.

2-Ferâhî'nin “bu olayla ilgili rivayetleri araştırmayı ve en güvenilir olanını almayı” diye devam eden sözü, sanki Fil Olayı'nda kuşların bulunmadığını ve hadisenin sadece bir kum fırtınasından ibaret olduğunu açıkça beyan eden güvenilir rivayetler varmış da bunlar araştırılıp gün yüzüne çıkarılmamış” gibi bir iddiaya delalet etmektedir ki makalenin ilerleyen bölümlerinde Ferâhî'nin bu iddiasının gerçeği yansıtmadığı görülecektir.

<sup>30</sup> Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*, 451.

<sup>31</sup> Muallimî, *Risâletün fi't-ta'kîb*, 58.

<sup>32</sup> Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*, 464; Dindi, “Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi: Ashâbu'l-Fil Örneği”, 67.

3-Ayrıca bu iddianın doğru olduğu var sayılırsa Kur'an'ın bir sûresinin nüzulünden itibaren doğru anlaşılmadığını ve günümüzdeki çağdaş yorumcular tarafından hakikatinin keşfedildiği 20. yüzyıla kadar geçen on dört asır boyunca bu yanlış anlayışın devam ettiğini kabul etmek gerekir. Oysa pek çok insanın gündüz vaktinde bizzat kendi gözleriyle müşahede edip şahit olduğu önemli bir olaya dair hiçbir hakikat, bu kadar uzun süre gizli kalamaz.

4-Sûrenin yanlış bir algı üzerine devam edegelen tefsirinden cumhur-u ulemayı sorumlu tutan Ferâhî, onları hakikate karşı kör ve sağır olmakla suçlamaktadır. Kanaatimizce cumhurun tarih boyunca yapmaya çalıştığı şey, tam da bu iddianın aksine gerçekleri bulup ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla Ferâhî'nin delilden yoksun bu iddiası mesnetsiz ve tutarsızdır. Aynı şekilde onların yalanı sürdürmeyi takva saymaları da çarpık bir takva anlayışına sahip oldukları anlamına gelen haksız bir ithamdır.

Tekrar Dindî'nin yorumlarına dönecek olursak onun tarihî okumadan söz ederken yine Ferâhî'den yaptığı bir nakilde "Bu okuma biçiminin en önemli dayanağının Tanrı'nun harikulâde bir olayı vücuda getirirken bile tabii koşulları, doğal yasaları/sünnetini çiğnemediği hipotezi olduğunu" beyan eden sözü üzerinde durmamız gerekecektir.<sup>33</sup> Yukarıda tenkide açık bazı yönlerine değindiğimiz bu hipotez, esasen kendi içinde çelişkilidir. Çünkü bir şey ya harikuladedir ya da tabiidir yani aleladedir. Harikulade ise alelade değildir. Alelade ise harikulade değildir. Bir şeyi aynı anda tam zıddı ile tarif etmek gibi çelişkili bir hipoteze dayanan okuma biçiminden ne kadar sağlıklı sonuçlar elde edileceğinin tartışmaya açık olduğundan sarfınazar ederek Kur'an'da doğal olaylarla izahı mümkün olmayan birçok mucizenin zikredilmesinin "Allah'ın zaman zaman sünnetini bozmasının da onun bir sünneti olduğuna" delalet ettiğini hatırlatmakla yetiniyoruz. Ayrıca bu anlayış, Allah'ı kendi koyduğu yasalara mahkûm etmek ve onun mutlak iradesini sınırlamak ya da yok saymak anlamına gelir.

Dindî'nin kuvvetli bir ihtimal olarak gördüğü şu yorum ise en problemlili tespitlerden biridir: "Muhtemelen Kur'an'ın bu anlatımı, bu sûre nazil olduğu dönemde Araplar arasında, Habeşlerin başına gelen bu felaketin mucizevî, harikulâde Tanrısal bir ceza olduğu yönünde ya var olan itikatların bir tasviri ya da hadiseye ilişkin o günkü Arapların zihinlerinde oluşmuş algıların bir teşekkül veecessümüdür."<sup>34</sup>

Hiçbir delile dayanmayan bu tespite göre Kur'an, Fil sûresinde Fil vakasının gerçek mahiyetini değil de Arapların bu olaya dair inanç ve algılarını dile getirmiştir. Başka bir deyişle Kur'an olgu yerine yanlış bir algıyı –üstelik bunun yanlış bir algı olduğuna en ufak bir imada bulunmadan- anlatmıştır. Oysa şayet böyle bir anlatım söz konusu olsaydı "Siz böyle sanıyorsunuz ama olayın aslı şöyledir!" diyerek Kur'an'ın bunu açıkça belirtmesi ve bu yanlış algıyı tashih etmesi gerekirdi. Tabilerine doğruluğu emreden ilahi Kitabın –hâşâ- bizzat kendisinin bir yalanı dillendirdiğini ya da en azından yalana ve yanlış anlaşılmaya müsait bir üslup kullanarak onun devamını sağladığını iddia etmek akıl kârı değildir. Sürekli olarak Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın açığını aramak için pusuda bekleyen müşrikler, böyle bir fırsatı kaçırır mıydı? Bizzat görmek ya da duymak suretiyle kesin bilgi sahibi oldukları bir olayın

<sup>33</sup> Dindî, "Kur'an'ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi: Ashâbu'l-Fil Örneği", 66.

<sup>34</sup> Dindî, "Kur'an'ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi: Ashâbu'l-Fil Örneği", 74.

Kur’an’da yanlış anlatıldığını duyduklarında itiraz eder ve bunu her tarafa yayarlardı. Buna dair herhangi bir bilgi, kaynaklara intikal etmediğine göre Kur’an’ın Fil Olayı’nı onların doğru olarak bildiği ve duyduğu şekilde gerçek mahiyetiyle anlattığı kesindir. Ayrıca bir taraftan Kur’an’ın, nüzulüne şahit olan Arapların mucizevî tasavvurlarını dile getirdiğini söyleyip diğer taraftan aynı olayı anlatan Fil sûresini tabii olaylarla izah etmeye kalkışmak telifi kabil olmayan büyük bir çelişkidir.

Modern dönemde Fil Olayı ve Fil sûresine dair yorumları derleyip toplayan en son çalışma, Mehmet Apaydın’ın “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı’” adlı makalesidir. Oldukça uzun ve kapsamlı olan bu makalenin Giriş bölümünde müstakil olarak Fil Olayı’nı veya Fil sûresinin tefsirini ele alan ilk dönem ile çağdaş dönemde telif edilen çalışmalar tekrara ihtiyaç bırakmayacak bir şekilde güzelce tadat edilmiştir.<sup>35</sup> Bunlara Abdurrahman b. Yahya el-Mullimî el-Yemânî’nin (1895-1966) “*Risâletün fi’t-ta’kîb alâ tefsîri sûreti'l-Fil li'l-Mu'allim Abdillhamîd el-Ferâhî*” adlı eseri, Recep Orhan Özel’in *Fil Süresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği*<sup>36</sup> adlı makalesi ile Faruk Özdemir’in “*Kur’ân’ın Teosentrik ve Antroposentrik Yorumu*”<sup>37</sup> adlı kitabı eklenebilir. Giriş kısmında Fil Olayı’nın ana hatlarıyla anlatıldığı makalenin amacının “‘Fil Ordusu’nun bozguna uğratılmasının nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak ve Fil Süresinde olayı tasvir etmek için kullanılan ‘وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ’ âyetinin, hâdiseye uygun düşen anlamını tespit etmek” olduğu belirtilmiştir.<sup>38</sup> Makalede Giriş bölümünden sonra beş ana başlık mevcuttur. Birinci başlıkta konuyla ilgili kelimeler/kavramlar izah edilmiştir. İkinci başlık iki alt başlıktan oluşmaktadır. Bunların ilkinde Fil vakasıyla alakalı olan şiirler, ikincisinde *ṭayr* kelimesinin bulut anlamında kullanıldığı diğer bazı şiirler ele alınmıştır. Üçüncü başlıkta Fil vakasıyla ilgili erken döneme ait bazı anlatımlar tahlil edilmiştir. Dördüncü başlıkta *ṭayr* kelimesinin bulut anlamında kullanıldığı âyetler, beşinci başlıkta aynı manadaki hadisler zikredilmiştir. Kanaatimizce makalenin -amacına hizmet eden- ana temasını Giriş bölümü, ikinci başlığın ilk kısmı ile üçüncü başlık oluşturmaktadır. Çünkü bu üç başlığın dışındaki bölümlerde kapsamlı bir kelime olan *ṭayr* kelimesinin Fil vakasıyla ilgisi olmayan diğer bazı şiirlerde, âyetlerde ve hadislerde bulut manasında kullanıldığına dair örnekler zikredilmektedir ki buna kimsenin itirazı yoktur. Önemli olan bu kapsamlı kelimenin Fil sûresinde hangi anlamda kullanıldığını tespit etmektir.

Kısacası makalenin özünü Giriş bölümü, Fil vakasıyla ilgili şiirler ve ilk dönemlere ait bazı anlatımlar oluşturduğu için makalemiz de bu üç başlıkta serdedilen muhtevanın tahlili ile sınırlı olacaktır.

## 1. Giriş Bölümüne Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler

Giriş bölümünün muhtevası ile ilgili bazı eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Erken dönem Tefsir, Siyer ve Tarih kaynaklarının Fil Olayı’na dair rivayetleri günümüzdeki genel tasavvura uygun olan kavrayışın oluşmasından sonra birleştirilerek

<sup>35</sup> Apaydın, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı’”, 480-482.

<sup>36</sup> Özel, “‘Fil Süresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği’”, 338-371.

<sup>37</sup> Faruk Özdemir, *Kur’ân’ın Teosentrik ve Antroposentrik Yorumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021).

<sup>38</sup> Apaydın, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı’”, 484-485.

naklettikleri ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Manevi tevatür derecesinde meşhur olan bir olayın gerçek mahiyetiyle değil de yanlış bir algı ile zihinlerde yer etmesinin ve bu şekilde nakledilmesinin imkânsız olduğunu yukarıda Ferâhî'nin bazı görüşlerini irdelerken açıklamıştık. Onun için burada tekrar etmiyoruz.

2-Fil vakasının mahiyeti ve Fil sûresinin tefsiri hakkındaki rivayetlere dayanan tespitlerin telifi mümkün olamayan çelişkiler içerdiği, bunların başında da Ebrehe'nin kimliği ve yaşadığı dönemin geldiği söylenmektedir.<sup>40</sup> Elbette ki Ebrehe'nin kimliğinin doğru tespit edilmesi, surenin tefsirine katkı sağlayacaktır. Ancak bu hususun makalenin başında zikrettiğimiz Fil Olayı'nın özü ve özellikle *ıtır* kelimesinin anlamını tespit açısından pek bir öneminin olmadığı aşikârdır. Kral kim olursa olsun önemli olan olayın nasıl cereyan ettiği. Zaten Fil sûresinde kendisinden söz edilmediği için bu hususun sûrenin tefsiri ile doğrudan bir ilgisi yoktur.

3-“Erken döneme ait şiir ve rivayetlerde anlatılan vakanın mahiyeti ile takip eden asırlarda anlatılanların birbirinden tamamen farklı olduğu” beyan edildikten sonra bu farklılığın ne olduğu şu şekilde izah edilmektedir: “İlk anlatımlarda şiddetli taş ve kum fırtınasının sebep olduğu bir olay tarif edilirken ilerleyen zamanlarda ortaya çıkan anlatımlarda olayın taş ve kum fırtınası yerine kuşların attığı taşlarla Fil Ashabı'nın yok edilmesi şeklinde cereyan ettiğine yönelik mucizevi tasvirler yapılmaktadır.”<sup>41</sup>

Yazar farklı olduğunu iddia ettiği şiir ve rivayetleri makalesinin Giriş bölümünden sonra tek tek zikretmektedir. Bunların iddia edildiği mahiyette olup olmadığını ileride tartışacağız. Buradaki “mucizevi tasvirler” tavsifinden Yazarın “bu olayın esasen sıradan bir doğa olayı olduğu” kanaatinde olduğu anlaşılacaktır. Oysa daha önce birkaç kez ve özellikle Yazarın sûrede geçen kelimeleri açıklarken değinmediği *sicîl* kelimesini izah ederken bahsettiğimiz gibi Fil hadisesini mucizevi unsurlardan arındırmak mümkün değildir. Çünkü askerlerin helaki sırf kum fırtınasıyla açıklanamaz. Ortada hedefine tam isabet eden taş ile vurulma ve bu nedenle meydana gelen ölüm söz konusudur. Onun için Yazar, Ferâhî'nin dediği gibi -vakıya aykırı olarak- kum fırtınasına bir de taş unsurunu eklemiştir. Çölün ortasında çıkan bir kum fırtınasının yerden havaya kaldırdığı taşlarla insanları öldürmesi vakıya aykırı bir durum olduğuna göre taşların gaipten gönderildiğini kabul etmemiz gerekir. Farzımuhal askerlerin sadece kum fırtınasıyla yok edildikleri kabul edilse bile belli şartların mevcudiyetini gerektiren böyle bir doğa olayının o ana denk gelmesi yine bir mucizedir. Kaldı ki bu olayın mucizevi bir tarzda gerçekleştiğine dair birçok kuvvetli delil vardır. Bunlardan birincisi, olayın özünde birbirine muvafık olan ve manevi tevatür seviyesine ulaşmış çok sayıda rivayetlerdir. İkincisi, olayı dile getiren haberin kısa süre içinde her tarafa yayılmasıdır. Şayet olay sıradan şartlar muvacehesinde cereyan etmiş olsaydı insanların dikkatini çekmez ve dolayısıyla bu kadar meşhur olmazdı. Üçüncüsü, sûrenin üslûbunun bunu teyit etmesidir. Zira Ebussuûd Efendi'nin dediği gibi sûrenin başında Allah'ın “Görmedin mi,

<sup>39</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 481.

<sup>40</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 483.

<sup>41</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 483.



Rabbin ne yaptı?" yerine "Nasıl yaptı?" buyurması, olayın insanları hayrete ve dehşete sevk eden bir keyfiyette vuku bulduğuna delalet etmektedir.<sup>42</sup>

4-Yazar kayda değer bulduğu Ferâhî'nin konuyla ilgili görüşlerini naklettikten sonra Fil Olayı'nın nasıl gerçekleştiğini kendisinin telifi olan *Siyer Kronolojisi* adlı eserine dayanarak özetler. Olayı bizzat görmüş ya da gören birisinden dinlemiş gibi kesin ifadelerle hikâyeye eden Yazar, iki önemli konuda Ferâhî'den ayrılmaktadır. Bunlardan ilki Fil ordusunun herhangi bir insani mukavemetle karşılaşmadığıdır. İkincisi ise askerlerin şiddetli fırtınanın üzerlerine attığı taşlardan dolayı değil de fırtına sebebiyle paniğe kapılıp izdiham yüzünden birbirlerini ezmeleri sonucunda öldükleridir.<sup>43</sup> Ancak Yazar, sadece burada dile getirdiği bu ikinci iddiasına ne burada ne de makalesinin daha sonraki bölümlerinde delil getirir. Oysa geçmişte yaşanmış bir olay hakkında fikir yürütmek, sadece olaya şahit olanlardan nakledilen rivayetlerdeki bilgilerle mümkün olabilir. Bu iddia böyle bir delile dayanmadığına göre aynı konuda başka tahminler de söz konusu olabilir. Mesela bir yorumcu şöyle diyebilir: "Askerler başka ülkelerden getirilmiş kişiler değildi. O bölgenin insanları olduklarına göre kum fırtınası gibi doğa olaylarına zaman zaman tanuk oluyorlardı ve o anda ne yapılması gerektiğini tecrübelerine dayanarak biliyorlardı. Bu nedenle bu olayda paniğe kapılmadılar. Zaten çölün ortasında sığınacakları bir yer de yoktu ki oraya gidip korunsunlar. Bunu bildikleri için yere çömelip başlarını elleriyle korumak suretiyle fırtınanın dinmesini beklediler. Fırtına dinince ayağa kalkıp işlerine devam ettiler." Elbette ki bu ve benzeri tahminler birer senaryodan ibarettir. Çünkü ileride değinileceği gibi Cahiliye şiiirlerinde ve olayı görenlerden nakledilen anlatımlarda askerlerin izdihamdan dolayı ezilerek değil özellikle başlarına ve vücutlarına isabet eden taşlardan dolayı öldükleri açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca kuşların taş atığını beyan eden ayetten hemen sonra gelen ve askerlerin helak edildiğini bildiren son ayetin başındaki fâ atf harfi de Yazarın bu görüşünü nakzetmektedir. Çünkü takip ve sebep manası için kullanılan bu harf, helakin taş atılmasından hemen sonra gerçekleştiğine ve sebebinin taş atılması olduğuna delalet etmektedir.<sup>44</sup>

5-Yazar Giriş bölümünün sonunda makalesinde izleyeceği yöntemden söz ederken hicrî II. asırda telif edilmiş olan Tefsir ve Tarih eserlerindeki metinleri doğrudan kaynak olarak kullanmayacağını belirtmektedir. Buna sebep olarak erken dönemden beri telif edilmiş söz konusu eserlerdeki tasvirlerin birbirinden oldukça farklı oluşunu göstermektedir.<sup>45</sup> Yazarın "hicrî II. asırda telif edilmiş eserler" kaydında göz ardı edilen önemli bir nokta vardır. O da şudur: "Bu eserler her ne kadar ikinci asırda kaleme alınmış olsalar da ananevi bir senetle nüzul dönemine ve ilk asra ait bilgileri nakletmektedir. Dolayısıyla bunlar nüzul dönemindeki olayları ve sahabenin Kur'an anlayışını tespit etmek için vazgeçilmez kaynaklardır." Yazarın

<sup>42</sup> Ebussu'ûd el-İmâdi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-ağlî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm/Tefsîru Ebissu'ûd* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, t.y.), 9/200.

<sup>43</sup> Apaydın, "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 484. Ancak Yazar, makalesinin başında 478. sayfada yer alan "Öz" kısmında ölümlerin ve yaralanmaların bir kısmının kum-taş-toprak fırtınasından, diğer bir kısmının izdihamdan kaynaklandığı; geri kalanların ise yolda açlık, susuzluk ve hastalık gibi sebeplerden dolayı telef olduğu sonucuna ulaştığını belirtmektedir.

<sup>44</sup> Fâ atf harfinin manaları için bkz. Halil İbrahim Kaçar, "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atf (Bağlama) Edatları", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 173-176.

<sup>45</sup> Apaydın, "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 485.

göz ardı ettiği ikinci bir husus, yukarıda özünü tespit ettiğimiz olayın aslı konusunda söz konusu kaynakların ittifak etmesidir. Dolayısıyla Yazar, olayın aslındaki ittifakı görmezden gelip manevi mütevatir derecesindeki bu kuvvetli ittifakı, detaylardaki önemsiz ihtilaflara feda etmiştir ki bunun doğru bir tutum olmadığı açıktır. Yazar bu tutumuyla çok önemli bir bilgi kaynağından kendisini mahrum bırakmıştır. Kısacası Yazarın detaylardaki farklılıkları öne sürüp ilk dönem kaynaklarını elinin tersiyle itmesi, makul ve geçerli bir gerekçe olmaktan çok uzaktır. Bu sebebin geçerli olmadığı aşikâr olduğuna göre ister istemez burada şu soru akla gelmektedir: “Şayet tezini destekleyecek tasvirler bu eserlerde mevcut olsaydı Yazar, yine aynı tavrı takınacak mıydı?”

Giriş bölümünden sonra Yazar, “İlk anlatımlarda şiddetli taş ve kum fırtınasının sebep olduğu bir olay tarif edilirken” sözüyle dile getirdiği iddiasına delil sadedinde “ilk anlatımlar” diye nitelediği şiirlerden ve anlatımlardan derlediklerini zikredip bunları değerlendirmektedir. Şimdi bunları sırasıyla tek tek ele alıp tahlil edelim.

## 2. Şiirler

### 2.1. ‘Abdulmuṭṭalib’e Nispet Edilen Şiirler

Yazar bu bölümde Fil Vakası konusunda ‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilen bazı şiirleri nakleder. Ancak bunların ona nispetinin kesin olmadığını vurgular. Esasen bu şiirlerin herhangi bir konuda tek başına kesin delil olarak kullanılmasına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Çünkü o zaman yazının nokta ve harekeden mahrum olması sebebiyle şiirin özgün hâliyle kayıtlara geçmiş olması şüphelidir. Bunun yanı sıra kayıtlarda zamanla eksilme ve ilaveler de söz konusu olabilir. Dolayısıyla senedi zayıf olsa bile Tefsir ve Siyer kaynaklarındaki rivayetlerin bu şiirlerden çok daha fazla güvenilir olduğu söylenebilir. Şimdi Yazarın Fil Vakası’nın gerçek mahiyetini ortaya çıkarmak için derleyip naklettiği şiirleri tek tek tetkik edelim.

#### 2.1.1. Birinci Şiir

Makalede ‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilen şiirlerin ilki şudur:<sup>46</sup>

قَرَدَهُمُ اللَّهُ عَنْ هَدْمِهِ ... وَأَعْيَاهُمُ الْفَيْلُ لَا يَقْدُمُ  
بَطْنِيرَ أَبَائِبِلَ تَرْمِيهِمْ ... كَأَنَّ مَنَاقِيرَ هَا الْعَنْدَمُ  
تُبْسُ الْحِجَارَةَ فِي هَامِيهِمْ ... كَرْمِي دَوِي الْكُتْبِ مَنْ تُرْجَمُ

*Allah onları Kâbe’yi yıkmaktan alıkoydu*

*Fil ileriyeye doğru adım atmayaarak onları aciz bıraktı*

*Onlara [taş] atan bölük bölük kuşlarla*

*Sanki onların gagaları ‘andemdir*

*Taşlar onların başlarını darmadağın eder*

*[Kuşların taş atışı] Kitap ehlinin recmedilen kişiyi taşlaması gibidir*

<sup>46</sup> Nu’ mân b. Muhammed, Ebû Hanife et-Temimî el-Mağribî, *el-Menâkıb ve’l-Meşâlib*, nşr. Mâcid b. Ahmed ‘Atıyye (Beyrut: Mu’essesetu’l-A lamî, 1423/2002), 46; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 487.

İkinci beytin sonundaki 'andem kelimesi, "demü'l-eḥaveyn denilen bir ağaç, kırmızı ağaç ve kırmızı boya" gibi manalar için kullanılmaktadır.<sup>47</sup> Aşağıdaki iki beyitte açıkça görüldüğü gibi bu kelimeyle kırmızı renginden dolayı mecaz yoluyla kan da kastedilmektedir:

فَكَرَّتْ لَيْلَةً وَصَلَّيْهَا فِي صَدِّهَا ... فَجَرَّتْ بَقَايَا أَدْمُعِي كَالْعَنْدَمِ

Onunla vuslat gecesinde hicranını<sup>48</sup> düşündüm

Bu nedenle kalan gözyaşlarım 'andem gibi aktı'<sup>49</sup>

Türkçemizde "kan ağlamak" deyiminde olduğu gibi üzüntüsünün büyüklüğünü ifade etmek için şair, beytin sonunda gözyaşlarının kan gibi aktığını söylemiştir. Burada *kan/dem* yerine 'andem kelimesini kullanmıştır.

سَبَقَتْ يَدَايَ لَهُ بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ ... وَرَشَّاشِ نَافِذَةٍ كُلُّونِ الْعَنْدَمِ

İki elim acil/hızlı bir darbe indirmek için ona koştu

Bir de etkili darbe ile 'andem rengi gibi [damlalar] damlatmak için'<sup>50</sup>

Şair bu beytinde hasmına indirdiği darbenin ölümcül/kanlı olduğunu, onun bedeninden damlayan damlaları 'andem'in rengine benzeterek ifade etmiştir. Türkçemizdeki "eli kanlı" deyiminde olduğu gibi Arapçada da öldürücü aletlere kan ya da kan rengi isnat edilmektedir. Bu açıklamalardan sonra sadede gelirse "كَأَنَّ مَنَاقِيرَهَا الْعَنْدَمُ" cümlesinde aynı durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü cümlelerin başındaki kelime şayet *kâne* olsaydı hemen akabinde gelen ismi çoğul olduğu için bunun *kânet* (müennes) formunda gelmesi gerekirdi. Bu kelime *keenne* diye okunduğuna göre burada bir teşbih söz konusudur. Kuşların gagalarının kırmızı renge benzetildiği düşünülürse böyle bir teşbih malumun ilamı kabilinden olduğu için anlamsız olurdu. O zaman şöyle bir yorum daha isabetli gözükmektedir: "Buradaki 'andem kelimesiyle kuşların gagalarıyla attıkları taşlarla çok sayıda askeri öldürdükleri için mecaz yoluyla gagalarının kan rengini aldığı kastedilmektedir." Kuşların gagalarının sarı veya yeşil renkli olduğuna dair bazı rivayetler bu yorumu teyit etmektedir.<sup>51</sup>

Yazar bu cümleyi yorumlarken iki ihtimal üzerinde durmaktadır:<sup>52</sup>

1-Yazara göre buradaki "طير" bir kasırğa olarak değerlendirildiğinde meydana gelen hortum veya hortumlar teşbihen kuşların gagasına benzetilmiş olabilir. *Ṭayr* kelimesi câmi/kapsamlı bir kelime olmasıyla birlikte anlam alanına giren manalar, uçan varlıklarla sınırlıdır. Kasırğa ise uçan bir varlık değil uçuran bir doğa olayıdır. Dolayısıyla *ṭayr* kelimesinin kasırğa manasına hamledilmesi zorlama bir yorumdur. Ayrıca hortumların kuşların gagalarına

<sup>47</sup> İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefî 'î, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993), 12/430.

<sup>48</sup> Bu kelime, "مجرها" rivayeti dikkate alınarak tercüme edilmiştir.

<sup>49</sup> Ebü'l-Beḳâ Muḥammed b. Mûsâ b. İsâ ed-Demîrî, *Ḥayâtü'l-ḥayâvâni'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 1/509.

<sup>50</sup> Hüseyin b. Aḥmed ez-Zevzenî, *Şerḥu mu'allakati's-seb'* (Beyrût: Dâru lḥyâ'î'l-Turâşî'l-'Arabî,1423/2002), 257.

<sup>51</sup> Şâberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, 24/607; Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Mâverdü, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 6/342.

<sup>52</sup> Apaydın, "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 488.

benzetilmesi benzeri olmayan garip bir teşbihtir. En azından buradaki kan kırmızısı anlamında kullanılmış olan *'andem* kelimesi böyle bir teşbihin mümkün olmadığına delalet etmektedir. Çünkü kum fırtınasında veya diğer zamanlarda oluşan hortumlar toz renginde yani gri, koyu kahverengi ya da siyah renkte olurlar. Nitekim Yazarın makalesinin sonuna derç ettiği kum fırtınasına ait iki renkli fotoğrafta bu durum açıkça görülmektedir.

Yazarın bu yorumuna getirdiği şu delil ise iddiasını ispat etmekten çok uzaktır: "Nitekim ileride gelecek bir rivâyette de fırtına esnasında oluşan hortumlar kuşların hortumlarına (وَخَرَجَتْ عَلَيْهِمْ طَيْرٌ مِّنَ الْبَحْرِ لَهَا خِرَاطِيمٌ، كَأَنَّهَا الْبَلْسُ شَبِيهَةٌ بِالْوَطَاطِ خُمْرٌ وَسُودٌ) benzetilmektedir." Bu ifadede "kuşların hortumları" ibaresi yanlıştır. Çünkü Arapçada bu kelime sadece fil için kullanıldığında böyle bir çeviri doğrudur. Bunun insandaki karşılığı burun, kuşlardaki karşılığı gagadır. Bu kelimenin "çabuk sarhoş eden içki ve çoğul olarak kullanıldığında (الْخِرَاطِيمِ) bir kavmin söz sahibi olan ileri gelenleri" gibi anlamları da vardır.<sup>53</sup> Bir doğa olayı olan hortumla kuş gagasının birbirine benzeyen hiçbir yönü olmadığı için böyle bir teşbihin mümkün olmayacağına yukarıda değinmiştik. Üstelik Arapça metinde bu iddiayı nakzeden unsurlar mevcuttur.

Bunlardan ilki *الْبَلْسُ* kelimesidir. Sonuna *nûn* harfi ilave edilerek *الْبَلْسَانُ*<sup>54</sup> diye de kullanılan bu kelimenin bağlama uygun olan manasının *الزَّرْزُورُ*/sığırcık kuşu<sup>55</sup> olduğu söylenmiştir. Bundan sonra kuşun benzetildiği ikinci bir teşbih olduğuna göre buradaki teşbihin farklı olması gerekir ki bu da gagaların birbirine benzetildiği bir teşbihtir. Başka bir deyişle sığırcık kuşunun gagası uzun olduğu için deniz tarafından gelen bu kuşların gagalarının uzun olduğu bu teşbihle ifade edilmiştir. Dolayısıyla zikredilmeyen muzafın takdiriyle cümle şöyledir: " كَأَنَّ خِرَاطِيمِ الطَّيْرِ خِرَاطِيمِ الْبَلْسِ / Sanki o kuşların gagaları sığırcık kuşlarının gagaları gibidir."

İkinci unsur *الْوَطَاطِ* kelimesidir. Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhtâ* adlı eserini tercüme eden Mütercim Âsım Efendi (1755-1820) bu kelimeyi şu şekilde açıklar: "Ve dağ kırlangıcı envândan bir nev'a denir, ebâbil kuşu dedikleridir."<sup>56</sup> Bu ifadeden Fil Olayı'ndan sonra görülen ya da tavsif edilen kuş türüne "Ebâbil" adının verildiği anlaşılmaktadır ki bu da Fil Olayı'nı anlatan şiirlerde geçen *tayr* kelimesinin kuş manasında kullanıldığına dair bir başka delildir.

Üçüncü unsur aynı ifadenin başka kaynaklarda rivayet edilen bir varyantında yer alan şu ek bilgidir: " فَقَالَ شِمْرٌ: مَا يُعْجِبُكُمْ مِنْ طَيْرٍ جَمَالٍ جَنَّبَهَا اللَّيْلُ إِلَى مَسَاكِينِهَا" / Şimr dedi ki: Gecenin

<sup>53</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/173-174.

<sup>54</sup> "والبلس" / "البلس" وقد يقال فيه بزيادة نون. وفيه: بعث الله الطيور على أصحاب الغول "كالبلسان" قال عباد: أظنها الزرازير el-Fettenî, *Mecma'u'l-bihâri'l-envâr fi garâibi'l-tenzîl ve le'âifi'l-ahbâr* (Haydarabad: Maḩba'atü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifil-'Usmâniyye, 1387/1967), 1/212.

<sup>55</sup> «بَعَثَ اللَّهُ الطَّيْرَ عَلَى أَصْحَابِ الْغُولِ كَالْبَلْسَانِ» قَالَ عِبَادُ بْنُ مُوسَى: أَظْنَاهُ الزَّرْزَارِيرُ el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîsi ve'l-eşer* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/152; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/30.

<sup>56</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-başı fi tercemeti'l-Kâmûsü'l-muhtâ*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüb Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2003), 4/3225.

yuvalarına sevk ettiği sessiz kuşların neyine hayret ediyorsunuz?”<sup>57</sup> Bu ibarede *tayr* kelimesinin ikinci sıfatı olan cümle, kuşların geceleyin yuvalarına döndüklerini anlatmaktadır. Böyle bir eylemin bulut veya kasırga için söz konusu olamayacağı herkesin malumudur.

2-Yazarın “كَأَنَّ مَنَاقِيرَ مَا الْعَنْدَمَ” cümlesini yorumlarken dile getirdiği ikinci ihtimal ise “bu ifadelerin ‘Abdulmuṭṭalib’in şiirinin orijinalinde yer almayıp, rivayet sırasında değiştirilmesi veya düzenlenmesiyle ortaya çıkmış olmasıdır.”<sup>58</sup> Yazar bu ihtimalden söz ederken sadece bu tek cümle ile yetinmiş ve iddiasına herhangi bir delil getirmemiştir. Dolayısıyla bu sözün “Yazarın delil olarak getirdiği beyitler, şiirin orijinalinde yer almayıp rivayet sırasında değiştirilmiş veya düzenlenmiştir” iddiasından hiçbir farkı yoktur. Çünkü her iki iddianın da doğruluğunu ispat edecek bir delil mevcut değildir. Böylece Yazar iddiasını ispat edemediği gibi tezine delil olarak getirdiği beyitlerin sübutunu da şüpheli bir konuma düşürmüş olmaktadır.

### 2.1.2. İkinci Şiir

‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilen ikinci şiir şudur:<sup>59</sup>

وَكَأَنَّ ذُو الْعَرْشِ بِنَا رَجِيماً ... أُيِّدْنَا وَأَهْلَكَ الظُّلُومَا  
بِالطَّيْرِ تَزْمِيهِمْ جُثُومَا ... بِمُرْسَلَاتِ سَوْمَتْ تَسْوِيماً  
فَقُتِفَتِ الْيَهُودَ الْعَاهِرَ الْمَرْجُومَا ... فَأَصْبَحُوا وَفِيْلُهُمْ رَمِيماً

*Arş'ın Sahibi bize merhametlidir*

*Bizi destekledi ve çok zulmeden zalimi yok etti*

*Onları [öldürüp] yere yapıştırmak için [taş] atan kuşlarla*

*Hedefi tam on ikiden vuran gönderilenlerle*

*Yahudilerin zina edip de recmedilene taş atmaları gibi*

*Akabinde onlar Fil'leri çürüyüp lime lime olmuş bir halde sabahladılar*

Yazarın ikinci beyitteki الطَّيْرِ kelimesini iddiasına uygun bir şekilde bulut diye tercüme ettiği çevirisinin tamamı şöyledir:

*“Arşın sahibi bize acıdı... Bizi destekledi ve zalimi helak etti”*

*“Onlara avuç dolusu taş atan bulutla.... Atılanlar hedeflerine isabet ediyordu”*

*“Yahudilerin zina edeni taşladıkları gibi... filleri tefessüh etmiş olarak sabahladılar”*

İkinci beytin çevirisi doğru kabul edildiği takdirde Yazarın ispat etmek istediği teziyle çelişen bir durum ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki: Yazar makalesinin başında Fil Olayı'nın sıradan bir olay olduğunu yani normal şartlar altında gerçekleştiğini söylemiş; daha sonra bunun yanlış

<sup>57</sup> Ebü Nu'aym, Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İsbehânî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*. nşr. Muhammed Ravâs Kal'acı, 'Abdullberr 'Abbâs (Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1406/1986), 1/144; Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî Huseynî el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, nşr. Muhammed 'Abdulhamîd Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1420/1999), 4/70.

<sup>58</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 488.

<sup>59</sup> Nu' mân b. Muhammed, *el-Menâkıb ve'l-Mesâlib*, 47; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 488.

algı ve rivayetlerle mucizevi bir surete çevrildiğini belirtmişti. Oysa bu çevirideki “Atılanlar hedeflerine isabet ediyordu” ifadesi, söz konusu iddiayı çürütmektedir. Çünkü ortada mucizevi bir durum olmadığı takdirde bir kasırganın askerlerin büyük bir kısmını kafalarına tam isabet eden taşlarla öldürmesi imkân dâhilinde değildir. Böyle bir varsayım kabul edildiği takdirde o zaman zorunlu olarak bu olayın mucizevi bir surette meydana geldiğini kabul etmemiz gerekir. Ayrıca insanı öldürecek büyüklükteki taşları havaya kaldırıp yukarıdan insanların kafasına indirecek hızda esen bir rüzgâr, onları başlarına taş yağdırarak değil de uçurup bir yerlere savurmak suretiyle öldürürdü. Dolayısıyla bu olayın normal şartlar altında Yazarın tasvir ettiği şekilde gerçekleştiği farz edilirse o takdirde askerlerin başlarına isabet eden taşlarla öldüğünü açıklamak imkânsız hâle gelir. Taşların atılması kuşlara isnat edildiği takdirde bu olayın mucizevi bir surette vaki olduğu kabul edilmiş olur ve taşların tam isabetle askerlerin kafasına düşmesi kolayca izah edilebilir. Çünkü bu durumda gerçek fail Allah’tır; fiil, mecaz-ı akli<sup>60</sup> yoluyla sebep konumunda olan kuşlara isnat edilmiştir.

Yazar sözlerinin devamında “İbn Mes’ûd’dan nakledilen bir haberden hareketle yukarıdaki şiirde yer alan “مرسلات” kelimesiyle rüzgârın kastedildiğini” belirtmektedir. Câmî/kapsamlı bir kelimenin herhangi bir metindeki manasını alıp her bağlamda aynı manaya geldiğini söylemek doğru değildir. Bağlamın ya da ibarenin farklı olması, mananın da farklı olması sonucunu doğurur. Burada da aynı durum söz konusudur. Zira بِمُرْسَلَاتٍ [gönderilenler/atılanlar] kelimesinden sonra gelen ve onun sıfatı olan سَوَمَتْ تَسْوِيمًا [hedefi tam on ikiden vuran] vasfı, rüzgâra değil ancak taşlara isnat edilebilir. Bu cümlemin başındaki fiilin meçhul/edilgen formu ile okunması da muhtemeldir. O zaman “tam olarak damgalanmış/işaret konulmuş” manası ortaya çıkar ki bu sıfat yine rüzgâr için değil taşlar için uygun olan bir vasıftır ve atılan taşların Allah katında hangi askere atılacağına takdir edildiğini ifade eder.

### 2.1.3. Üçüncü Şiir

‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilen üçüncü şiir şudur:<sup>61</sup>

هُوَ الَّذِي إِذْ رَكِبُوا الْجَبَلِيبَا ... صَنَبَ عَلَيَّ أُنْبَرَهُهُ السَّجِيبَا  
وَالطَّيْرُ مِنْ فَوْقِهِمْ مَنُولا ... فَأَمَطَرَتْهُمْ مَطْرًا وَيَبِلَا  
فَوَقَعُوا صُعْرَ الرُّؤُوسِ مَيْلَا ... كَالرُّزْغِ يُلْفِي رَأْسَهُ مَاكُولَا

*O Allah ki onlar büyük [bineklere] bindikleri zaman*

*Ebrehe'nin üzerine siccil/sert taş yağdırdı*

*Onların üzerinde kuşlar beliriverdi*

<sup>60</sup> “Mecaz-ı Akli, bir alaka sebebiyle, fiilin failinden başkasına isnat edilmesi ve bu isnadın hakikî olmasına mâni bir karinenin bulunmasıdır. Bu tarifen anlaşılıyor ki isnat hakikî ve mecazî (akli) olmak üzere iki çeşittir. Mesela “جاء عليّ” - Ali geldi” ve “Ahmed ayaktağr - اَحْمَدُ قَائِمٌ” cümlelerinde gelme işi Ali’ye, ayakta durma işi Ahmed’e isnat edilmiştir. Bu işleri yapan kişiler, bizzat o şahıslar olduğundan her iki cümledeki isnat da hakikîdir. Aynı şekilde bir Müslümanın “أنبت الله الرُّزْغَ - Allah ekini yetiştirdi.” sözündeki isnat da hakikîdir. Ancak yine bir Müslümanın “Bahar ekini yetiştirdi - أنبت الرُّزْغَ” sözündeki isnat mecazîdir. Çünkü Müslümanın inancında ve hakikatte ekini yeşertip büyüten sadece Allah’tır. Bahar mevsimi ise sadece ekinin büyüme zamanıdır. Bu mecazda alaka zaman, karine-i mâniya ise bahar mevsiminin ekini yetiştirme gibi bir fiilden aciz ve uzak olmasıdır.” Bkz. Hikmet Akdemir, *Belâgat* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 210.

<sup>61</sup> Nu’ mân b. Muhammed, *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*, 47; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 489.

*Kuşlar onlara iri taneli şiddetli bir yağmur yağdırdı*

*Bu nedenle onlar başları yana eğilmiş bir hâlde yere serildiler*

*Başları yenenmiş ekin gibi*

Yazarın dediği gibi burada iri taneli yağmur benzetmesiyle siccinin etkisine vurgu yapılmıştır. Bu teşbih taşların yağmur gibi yukarıdan geldiğini ifade ederken aynı zamanda *tayr* kelimesinin kuşlar anlamında kullanıldığına da delalet etmektedir. Zira fırtınanın yerden kaldıracığı hatta kaldıramayıp sürüklediği taşların askerlere isabet etmesi böyle tasvir edilemez. İkinci beytin başındaki cümlenin farklı bir rivayette gelen “وَالطَّيْرُ صَفَا فَوْقَهُمْ جُلُودًا” cümlesinin kuşlara delaleti daha açıktır. Çünkü bu cümlede “saf halinde dizilmiş bir şekilde” veya “kanatlarını açıp çırpmadan süzülerek”<sup>62</sup> manasını ifade eden صَفَا kelimesinin bulut ya da fırtınayı değil de kuşları tasvir ettiği aşikârdır. Yazar bu ayrıntıya değinmemiştir.

#### 2.1.4. Dördüncü Şiir

'Abdulmuṭṭalib'e nispet edilen dördüncü şiir şudur.<sup>63</sup>

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَجَلِّ الْأَعْظَمِ ... أَيْدِنَا الْيَوْمَ زُخُوفَ الْأَشْتَرِمِ  
بِالنَّصْرِ وَالرَّيْحِ وَطَيْرِ حَوْمٍ ... تَزْمِيهِمْ بِالْجَنْدَلِ الْمُسَوِّمِ

*En büyük ve en yüce olan Allah'a hamdolsun ki*

*Bugün bizi [Ebrehe] el-Eşrem'in kalabalıklarına karşı destekledi*

*Yardımla, rüzgârla ve sürü sürü kuşlarla*

*Hedefine tam isabet eden taşlar atan kuşlarla*

Yazar bu iki beytin çevirisini yapmadan toplu olarak şu şekilde mücmel bir manasını vermekle yetinmiştir: “Şiirde 'Abdulmuṭṭalib, Fil Ordusu'na karşı kendilerine yardım eden Allah'a hamd etmekte ve bu yardımın 'adrese teslim' şeklinde niteleyebileceğimiz “الجدل” (taş) atan rüzgâr ve “ طير ” ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu şiirde de “ طير ”, rüzgârla beraber fonksiyon icra eden bir olgu olarak tarif edilmekte ve bu ikilinin olayın müsebbibi olduğu bildirilmektedir.”<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi Yazar bu beyitleri yeteri kadar tahlil etmemiş ve طير kelimesiyle kastedildiğini açıkça belirtmeden “rüzgârla beraber fonksiyon icra eden bir olgu” diyerek oldukça muğlak bir tarif yapmıştır. Yazarın önceki beyanlarını dikkate alarak bu kelimenin bulut manasında kullanıldığını farz edersek o takdirde taş atma işini beyitte zikri geçen rüzgâr kelimesine değil buluta isnat etmemiz gerekir. Çünkü çeviride de görüleceği gibi تَزْمِيهِمْ بِالْجَنْدَلِ cümlesi, طير kelimesinin ikinci sıfatıdır. Ayrıca ikinci beytin sonunda taşın sıfatı olarak

<sup>62</sup> Hâil b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahman Hâil b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, nşr. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrahim Sâmîrâ'î (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, t.y.), 7/88; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1408/1987), 1/148; Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed b. Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, nşr. Muḥammed 'Avd Mer'ab (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 2001),12/83.

<sup>63</sup> Nu mân b. Muḥammed, *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*, 47; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 489.

<sup>64</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 489.

zikredilen الْمَسْوَمْ kelimesi -ki Yazar bunu doğru bir şekilde “adrese teslim” diye Türkçeye çevirmiştir- daha önce değindiğimiz gibi failin rüzgâr değil kuşlar olduğunu teyit etmektedir. Yazarın tezini nakzeden önemli diğer bir husus, طير kelimesinin birinci sıfatı olan حوم kelimesidir. Sözlüklerde bu kelimeye yüklenen anlamları şu şekilde sıralayabiliriz.<sup>65</sup>

1-Bine kadar ya da sayı sınırı olmadan çok sayıda deve veya başka hayvanlardan oluşan büyük sürüye [الْقَطِيعُ الصَّخْمُ] الْحَوْمُ/الْحَوْمُ denir.

2-“Çok sayıda deve/حَوْمٌ/اِبِلٌ حَوْمٌ” tamlamasında olduğu gibi özellikle hayvan cinsinden olan kelimelere sıfat olarak getirildiğinde “çok” manasını ifade eder. Dolayısıyla bu kelime, Arapçada السحاب gibi bulut anlamına gelen kelimeler için kullanılmaz. Bulut için bu manada kullanılan sıfat, الكثير ya da الكثيف kelimesidir.

3-Kelimenin üçüncü bir anlamı حَامٌ fiilinin ism-i faili olarak kazandığı manadır. Söz konusu fiil, devenin susaması sebebiyle suyun etrafında dönmesini veya kuşun havada daireler çizerek uymasını ifade etmektedir. Fiilin ism-i faili olan الْحَائِمُ formunun çoğulu olan الْحَوْمُ ya da الْحَوْمُ kelimesi, beyitteki bağlama çok uygun olacak şekilde kuşların belli bir hedef etrafında dönerek uçmalarını tasvir etmektedir. Bu üç manayı birden dikkate aldığımızda طير حوم tamlamasını şu üç seçeneğin dışında başka bir manaya hamletmek mümkün değildir: “Büyük sürü halindeki kuşlar, çok sayıda kuş, havada daireler çizerek uçan kuşlar.”

Görüldüğü gibi Yazar, طير kelimesinin anlamını belirlemede çok önemli bir vasıta olan حوم kelimesine hiç değinmemiştir. Yukarıda zikredilen üç anlamdan hiçbiri, bulut veya benzeri havada uçan nesnelere için kullanılmayacağına göre bu cümle, Yazarın tayr'a kuş manası dışında yüklediği bütün anlamların geçersiz olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

## 2.2. ‘Amr b. el-Vahîd b. Kilâb’a Nispet Edilen Şiir

“Fil Vakası hakkında tespit edebildiğimiz en eski şiirlerden bir başkası da ‘Amr b. el-Valîd b. Kilâb tarafından Fil Ordusu’na kılavuzluk ederek ihanet ettiğini düşündüğü Nufeyl b. Hâbib’i yermek için söylediği rivâyet edilen şu şiirdir” diyen Yazar, haklı olarak şiirin çeşitli sebeplerden dolayı aslına uygun olarak tespit edilemediğinden yakınmaktadır. Esasen bu yakınma, Yazarın ananevi bir senetle Fil Olayı’nı gören ya da duyanlara kadar dayanan manevi mütevatir derecesindeki rivayetleri nakleden çok daha güvenilir ilk dönem Tefsir ve Siyer kaynaklarına bedel ne kadar çürük bir dala tutunduğunun itirafıdır. Yazar bu zımnı itirafın ardından söz konusu şiirden “iddiasına mesnet teşkil edeceğini” düşündüğü şu beyitleri zikretmiştir.<sup>66</sup>

أَمِيرُهُمْ رَجُلٌ مِنَ الطَّيْرِ لَمْ يَكُنْ ... نِقَافًا لَهَا مِنَ الْحَجَارَةِ وَأَكْفَبَ  
كَأَنَّ شَائِبِيبَ السَّمَاءِ هَوَيْتَهُ ... وَقَدْ أَشْعَلْتُ بِالْمَجْلِبِينَ النَّقَاتِ  
تَدْفَعُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ وَأَمَامَهُمْ ... وَعَارَضَهُمْ فَوْجٌ مِنَ الرِّيحِ قَاصِفٌ

<sup>65</sup> Hâlib b. Aḥmed, *Kitābu'l-ayn*, 3/314; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luġa*, 1/574; İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, 12/162; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basîṭ fi tercemeti'l-Kâmüsü'l-muhîṭ*, 5/4939-4940.

<sup>66</sup> İbn Hâbib, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâbib el-Baġdâdî, *el-Munemmaḥ fi aḥbâri Kureyş*, nşr. Hürşîd Ahmed Fârûk (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 77-78; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 490.



يُخَالِسْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ وَنُفُوسُهُمْ ... وَلَمْ يَنْجُ إِلَّا النَّابِعُونَ الرَّوَادِفُ

*Onlara bir grup kuş gönderildi, olmadı*

*Onların savaşı kılıçla. Zira onların taşları ve elleri [gibi silahları] vardı*

*Sanki semanın yağmurları dipsiz kuyu gibiydi*

*[Bu şiddetli taş yağmuru] iki topluluğu [Habeşlileri ve onların askerlerini] vadilerde yaktı*

*Onları arkalarından ve önlerinden biçerek un ufak etti*

*Karşılarına bir de çok kuvvetli rüzgârdan bir taife çıktı*

*Onların canlarını aldı nefeslerini kesti*

*Onlardan sadece birbirlerini takip edenler kurtuldu<sup>67</sup>*

Bu şiirde askerlerin taş yağmuruyla helak edildiği ve bunun ardından şiddetli bir rüzgârın çıktığı açıkça dile getirilmektedir. Elbette ki rüzgâr sebebiyle de ölenler olmuştur. Ancak bütün ölümleri sadece rüzgâra ve onun çıkardığı kum fırtınasına bağlamak, bu şiir gibi pek çok rivayette mevcut olan kuşların taş atmasını görmezden gelmek demektir.

Yazar bu şiiri yorumlarken *Tayr* kelimesinin ne anlama geldiğini açıkça belirtmemiştir. Ancak "onların karşısına taşlardan teşekkül etmiş bir *Tayr* grubu çıktığı" ifadesiyle bunun taşlı bir bulut manasına geldiğine işaret etmiştir. Kanaatimizce Yazar bu manayı "مِنَ الْجَارَةِ" ibaresini "الطَّيْرُ" kelimesine bağlayarak çıkarmıştır. Oysa bu durumda aynı ibarenin devamında الْجَارَةِ lafzına atfedilmiş olan "أَكْفَبَ" kelimesinin de çeviriye dâhil edilmesi gerekir ki o takdirde "taşlardan ve ellerden teşekkül etmiş *Tayr*" gibi bir anlam ortaya çıkardı. Daha önce değindiğimiz gibi حُومِ kelimesini görmezden gelen Yazarın burada da aynı tavrı sergilemesi ilginçtir. Bu tavır, Yazarın objektif ve bütüncül bir bakış açısıyla delilleri tetkik etmediğini; iddiasını destekleyeceğini düşündüğü kelimeleri cımbızlayarak seçip aldığını ve dolayısıyla yanlış neticelere ulaştığını göstermektedir.

Şiirin başındaki "kılıçla yapılan karşılıklı vuruşma" anlamındaki نِقَافًا kelimesi, bir savaştan söz etmektedir. Bu savaşın bulut, kasırga, rüzgâr gibi cansız varlıklar yerine kuşlara isnat edilmesi daha makuldür. Öyleyse beyitte bağlama uygun olduğu hâlde zikredilmemiş bazı kelimeler takdir edilirse ilk beyti şu şekilde anlamak mümkündür: "لَمْ يَكُنْ قِتَالِ الطَّيْرِ نِقَافًا." / Kuşların savaşı kılıçla olmadı. Kuşların taşlar ve eller/pençeler gibi silahları vardı."

### 2.3. Nufeyl b. Hâbîb'e Nispet Edilen Şiirler

#### 2.3.1. Birinci Şiir

Yazar bu bölümde Nufeyl b. Hâbîb'in yukarıda şiiri nakledilen 'Amr b. el-Vaḥîd'e cevap olarak dile getirdiği şu beyitleri zikretmiştir.<sup>68</sup>

مَاذَا يُرِيكَ عِقَابِي لَوْ طَفَرْتُ بِهِ ... يَا ابْنَ الْوَجِيدِ مِنَ الْآيَاتِ وَالْعَيْزِ

<sup>67</sup> Metin ve çeviride bağlama daha uygun olduğu için Yazarın Abdurrahman b. Yahya'dan naklettiği tashih edilmiş metin esas alınmıştır.

<sup>68</sup> İbn Hâbîb, *el-Munemmak fi aḥbâri Kureys*, 78; Apaydın, "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 491.

قَلْنَا الْمَعْمَسَ يَوْمًا ثُمَّ لَيْلَتُهُ ... فِي عَالِجِ كُنُوجِ النَّيْبِ وَالْبَقَرِ  
 حَتَّى رَأَيْنَا شُعَاعَ الشَّمْسِ تَسْتُرُهُ ... طَيْرٌ كَرَجَلٍ جَرَادٍ طَارَ مُنْتَشِرٌ  
 يَرْمِينَنَا مُقْبَلَاتٌ ثُمَّ مُدْبِرَةٌ ... بِحَاصِبٍ مِنْ سَوَادِ الْأَفْقِ كَالْمَطَرِ  
 وَأَشْعَلِ الْحَبَشُ لَا تَلْوِي عَلَى أَحَدٍ ... وَعَارَضْتُنَا رُحُوفَ الرِّيحِ عَنْ يُسْرِ  
 كَبًّا لِأَذْقَانِنَا وَالرِّيحُ تَدْبُرُنَا ... لَا تَنْقِي الشَّرَّ مِنْ رِيحٍ وَلَا حَجَرَ  
 فَرَلْنَا مِنَّا شَدِيدٌ لَا طِبَاحَ بِهِ ... وَمَاتَ أَكْثَرُ ذَلِكَ الْحَيْشِ بِالْعُسْرِ  
 كَأَنَّهُمْ نَجَلَاتُ الصَّنَانِ نَائِمَةٌ ... وَبِالْمُتُونِ مِنَ الْحَبَشَانِ كَالدُّبُرِ

*Şayet muktedir olursan beni cezalandırman sana neyi düşündürür*

*Ey el-Vahîd'in oğlu, alametlerden ve ibretlerden?*

*Bir gün ve o günün gecesinde Muğammes'te dinlendik*

*Yaşlı develerin ve sığırların seslerine benzeyen gürültüler arasında bir kum yığıymında*

*Sonunda güneş ışıklarını örttüğünü gördük*

*Yayılarak uçan çekirge sürüsüne benzeyen kuşların*

*Atıyordu o kuşlar bize, önümüzden gelerek sonra arkamızdan dolanarak*

*Siyah ufuktan yağmur gibi taşları*

*Habeşliler dağıldı birine dönüp bakmadan*

*Derken karşımıza şimalden/kuzeyden esen çeşit çeşit rüzgârlar çıktı*

*Rüzgâr debûr/mağrib yeline dönüşüp bize [batıdan vururken] yüzükoyun yere kapaklandı*

*Ne rüzgârın ne de taşların şerrinden korunabiliyorduk*

*Bizden güçlü kimselerin bile takati kesilircesine ayakları kaydı/yerden kesildi*

*Bu ordunun büyük bir kısmı işte böyle zor şartlar altında ölüverdi*

*Sanki onlar uyuyan koyun yavruları*

*Sırt sırta verip [uyuyan kuzular, oysa onlar], sırtüstü yere yıkılmış Habeşliler*

Şiirin toplu manasını veren Yazar, ilk beyte değinmemiştir. Şiirde Fil Olayı'ndan söz edildiğine göre bu beyitteki "ibretler" ve alamet manasındaki "ayetler"<sup>69</sup> ifadesi, olayın sıra dışı bir hadise olduğuna delalet etmektedir.

Yazarın değinmediği ikinci önemli husus, üçüncü beytin sonundaki teşbihtir. Bu teşbihte *taÿr*, yayılarak uçan çekirge sürüsüne benzetilmiştir. Yazar söz konusu teşbihin geçtiği üçüncü beyti ve onun akabindeki dördüncü beyti şu ifadeleriyle açıklamaktadır: "Sabah olunca güneşin ışıklarını örten çekirge sürüsü gibi yayılmış bir " طير " gördük. Ufkun karanlığından döne dolaşa (önümüzden ardımızdan) üzerimize yağmur gibi toz-taş-toprak (حاصب) atıyordu."

<sup>69</sup> Hâfîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 8/441; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 1/251.

Açıkça belirtmese de bu beyanıyla Yazarın *tayrı* “toz-taş-toprak yağdıran bulut olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak Yazarın burada görmezden geldiği ya da göz ardı ettiği husus, Arapçada böyle bir teşbihin kullanılıp kullanılmadığıdır. Başka bir deyişle “Araplar bulutu çekirge sürüsüne benzetirler mi? Ya da çekirge sürüsüne neyi benzetirler?” gibi sorulara cevap aramamıştır. Oysa bu iki soru, herkesin şu şekilde kolayca cevaplayacağı türdendir: “Araplar bulutu çekirge sürüsüne benzetmezler. Arapçada böyle bir teşbihi görmek mümkün değildir. Onlar alet edevat, eşya, insan, hayvan, kuş gibi sayılabilen varlıkların çokluğunu, izdiham içinde dalgalanmalarını ve etrafa yayılmalarını çekirge sürüsüne benzetirler.” Arapçada bu tür teşbihler için pek çok örnek mevcuttur. Bunlardan birkaç tanesini şöyle sıralayabiliriz:

1-Kamer 54/7. ayette mahşerde dirilerek kabirlerinden çıkan insanların çokluğu, kalabalıklar hâlinde sağa-sola dalgalanır gibi hareket etmeleri ve etrafa yayılmaları, şiirdeki aynı teşbih ile “كَانَهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ/Sanki onlar yayılmış çekirgelerdir” diye ifade edilmiştir.<sup>70</sup>

2-Bu teşbih o kadar yaygındır ki “جَاءَ الْقَوْمُ كَالْجَرَادِ الْمَشْعُولِ/Topluluk yayılan çekirgeler gibi geldi” deyimini darb-ı mesel olmuştur.<sup>71</sup> Bu cümleden sadece failinin farklı oluşuyla ayrılan aynı manadaki şu cümle de meşhurdur: “جَاءَ جَيْشٌ كَالْجَرَادِ الْمَشْعُولِ/Yayılan çekirgeler gibi bir ordu geldi.”<sup>72</sup>

3-Şu beyitte nereden geldiği ve nereye gittiği bilinmeyen çok sayıdaki ok, çekirgelere benzetilmiştir:<sup>73</sup>

إِذَا انْتَسَبُوا قُوْتَ الرَّمَاحِ أَتَتْهُمْ ... عَوَائِرُ نَبْلِ كَالْجَرَادِ نُطِيرُهَا

*Mızrakların menzilinden çıktıklarında gelir onlara, [zira kurtuluş yok!]*

*Çekirgeler gibi, uçurduğumuz kimin attığı bilinmeyen başıboş pek çok ok*

4-Şu beyitte erkeklerden oluşan bir grubun (سِرْبٌ) fertlerinin çokluğu çekirgelere benzetilmiştir:<sup>74</sup>

لَمْ يَنْتَبِهْ حَتَّى أَحَاطَ بِظَهْرِهِ ... جَسَابٌ وَسِرْبٌ كَالْجَرَادِ يَسُومُ

*Ayıkmadı o, sonunda arkasını çepeçevre kuşatıverdi*

*Çok sayıda mensubu olan bir erkek grubu, başıboş dolaşan çekirgeler gibi*

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu kadar yaygın olarak kullanılan böyle bir teşbihin örnekleri arasında bulutun çekirgelere benzetildiği bir cümleye rastlamak imkânsızdır. Dolayısıyla *tayrın* yayılan çekirgelere benzetildiği bu teşbih, tek başına yazarın iddiasını tamamen çürütmeye yetecek kuvvetli bir delildir.

<sup>70</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/432; Ebussu'ûd el-'İmâdî, *İrşâdü'l-aklî's-selîm*, 8/168.

<sup>71</sup> Ebü'l-Fağl Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, nşr. Muḥammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/165.

<sup>72</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 1/274.

<sup>73</sup> Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ayn*, 7/306; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luġa*, 2/1086.

<sup>74</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 4/194.

### 2.3.2. İkinci Şiir

Yazarın Nufeyl b. Habîb'e isnat edilen şiirler arasından seçerek naklettiği diğer beyitler şöyledir:<sup>75</sup>

حَمَدْتُ اللَّهَ إِذْ أَبْصَرْتُ طَيْرًا ... وَسَفَى جِجَارَةً تُسْفِي عَلَيْنَا  
وَأَمْطَرَنَا بِلَا مَاءٍ وَلَكِنْ ... عَذَابُ نَقِيمَةٍ أُرْدَفُنْ حَيْنًا  
فَكُلُّ النَّاسِ يَسْأَلُ عَنْ نُفَيْلٍ ... كَأَنَّ عَلِيَّ لِلْحُبَشَانِ دِينًا

*Kuşları gördüğüm zaman Allah'a hamdettim*

*Onlar üzerimize atılan taşları attı*

*Üzerimize susuz yağmur yağdırdı ancak*

*İntikam azabı ardında helak bıraktı*

*İnsanların hepsi Nüfeyl'i soruyor*

*Sanki benim Habeşlilere bir borcum var*

Yazar bu beyitleri naklettikten sonra birçok kaynaktan şiirin farklı varyantlarının bulunduğunu belirtmiş ve örnek kabilinden onlardan birkaçını zikretmiştir. Zikredilen bütün varyantlarda "Allah'a hamd/dua etmek, Allah'tan ya da atılan taşlardan korkmak manası mevcuttur. Bunun yanı sıra *şayrın* taş attığını/yağdırdığını" beyan eden cümleler, aynı manaya gelen farklı lafızlarla ifade edilmiştir. Dolayısıyla şiirin bütün varyantlarından kuşların taş attığı, gayet açık bir şekilde kolayca anlaşılacaktır. Buna rağmen yazar, Nufeyl'in gördüğü *şayrın* kuşlar olmadığını ispat sadedinde şunları söylemiştir: "Farklı varyantlarla nakledilen ifadesinde "طَيْرٌ"ı gördüğünde Allah'a hamdetmiştir. Keza, "Üzerimize taş atılacağımdan / yağacağımdan korktum" diye çevirebileceğimiz "وَحَفَّتْ حِجَارَةٌ تَلْقَى عَلَيْنَا" ifadesinden de anlaşılacağı üzere Nufeyl, gördüğü şeyin nasıl bir etkiye sebep olacağını anlamıştır. Eğer "طَيْرٌ"ın Nufeyl'in zihninde "kuşlar" anlamına geldiği kabul edilirse bu durumda onun kuşları görmesiyle Allah'a hamdetmesi arasında nasıl bir bağ kurduğunu açıklamaları icap ederdi."<sup>76</sup>

Görüldüğü gibi Yazar, "Nufeyl'in gördüğü şey kuşlar olsaydı Allah'a hamdetmesinin sebebinin açıklardı" diyerek beyitte geçen *şayrın* kuşlar olmadığını iddia etmekte ve bunun "وَحَفَّتْ حِجَارَةٌ تَلْقَى عَلَيْنَا" ifadesinden kolayca anlaşıldığını söyleyerek bu cümleyi iddiasına delil olarak sunmaktadır. Başka bir deyişle yazarın buradaki delili söz konusu cümledir. Dolayısıyla bu delilin yanlışlığı ispat edilirse temelsiz kalan iddia da kendiliğinden çürütülmüş olacaktır.

Yazar delil olarak kullandığı cümleyi ciddi bir hata yaparak yanlış tercüme etmiş ve iddiasını maalesef bu yanlış çeviriye dayandırmıştır. Şöyle ki: Cümlede حِجَارَةٌ kelimesi mef'ûl, akabinde gelen cümle ise onun sıfatıdır. Cümlelerin öğelerini bu şekilde doğru tespit ettikten sonra bu cümlelerin "Üzerimize atılan taşlardan korktum" diye çevrilmesi gerektiği aşikârdır. İki çeviri arasında çok büyük fark vardır. Doğru çeviride korkulan şey, atılan taşlar iken yazarın yaptığı yanlış çeviride korkulan şey taşın atılacak olmasıdır ki bu mananın Arapça karşılığı

<sup>75</sup> İbn Habîb, *el-Munemmak fi ahbâri Kureys*, 79; Apaydın, "Şayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 492.

<sup>76</sup> Apaydın, "Şayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 493.

şöyledir: “جَفْتُ أَنْ تُلْقَى عَلَيْنَا جَارَةٌ” Kısacası Yazar yanlış bir delille yanlış bir sonuca ulaşmıştır. Nufeyl, şiirini düzgün okuyan ve doğru anlayan herkesin kolayca anlayabileceği gibi kuşları gördüğünde onların taş attıklarını, taşların askerleri öldürdüğünü ve bunun bir intikam azabı olduğunu anladığı için Allah’a hamdetmiştir.

#### 2.4. Ebû’s-Sâlt’a veya Oğlu Umeyye’ye Nispet Edilen Şiir

Yazar iddiasıyla ilgili olarak bu başlık altında zikrettiği şiir hakkında şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Şiirde dikkat çeken bir diğer husus ise “طَيْرٌ” ifadesinin geçmemesi, kuşlardan kaynaklanan bir cezalandırmaya yer verilmemiş olmasıdır. Bu da cezalandırma şeklinin olağan dışı bir şey olmadığını gösteren dolaylı bir delil olarak değerlendirilmelidir.”<sup>77</sup>

Yazar şiirde طَيْرٌ kelimesinin geçmemesini kuşlardan kaynaklanan bir cezalandırma olmadığına delil göstermektedir. Oysa bir kısmını yukarıda Yazarın da naklettiği onlarca şiir ve nakilde طَيْرٌ kelimesi zikredilmekte; çok açık ifadelerle bunların taş attığı belirtilmektedir.<sup>78</sup> Bütün bunları görmezden gelip birkaç şiirde طَيْرٌ lafzı geçmiyor diyerek bunu kuşların olayda yer almadığına delil getirmek, objektif bakış açısından yoksun ön yargılı bir tutumun sonucudur. Kaldı ki bir olayı zikretmemek/sükût etmek farklıdır, onu inkâr etmek ayrıdır. Sükût her zaman inkâr anlamına gelmez. Çünkü sükût etmenin başka sebepleri olabilir. Örneğin bu şiirde Şair, çok meşhur olduğu için herkes tarafından bilindiğini düşünerek malumu ilam kabilinden olmasın diye kuşlardan söz etmeyi zait görmüş olabilir. Dolayısıyla şiirlerde “Fil Olayı’nda taş atan kuşlar yoktu!” gibi açık bir ifade bulunmadığı sürece bu lafzın şiirde yer almaması, kuşların yokluğuna ve cezalandırmanın mucizevi bir tarzda olmadığına delil olamaz. Ayrıca bu şiirde Yazarın nakletmediği ilk dizide “آيَاتِ رَبِّنَا ثَاقِبَاتٌ/Şüphesiz Rabbimizin ayetleri/mucizeleri parlaktır” cümlesi, akabinde zikredilen gece ile gündüzün yaratılmasının, filin Mekke’ye doğru yürümesinin engellenmesinin mucize olduğuna doğrudan delil olduğu gibi bu olayda başka mucizelerin varlığına da işaret edebilir.

#### 2.5. Ebû Kays b. el-Eslet’e Nispet Edilen Şiir

Yazar bu başlık altında hadisenin mahiyetini anlattığını söylediği şu beyitleri nakletmiştir.<sup>79</sup>

فَقَوْمًا فَصَلُّوا رَبَّكُمْ وَتَمَسَّحُوا ... بِأَرْكَانِ هَذَا الْبَيْتِ بَيْنَ الْأَخَائِبِ  
فَعِنْدَكُمْ مِنْهُ بَلَاءٌ مُصَدَّقٌ ... غَدَاةَ أَبِي يَكْسُومَ هَادِي الْكَتَائِبِ  
كَتَيْبَتُهُ بِالسَّهْلِ تُمَسِّي وَرَجُلُهُ ... عَلَى الْقَادِذَاتِ فِي رُءُوسِ الْمَنَاقِبِ  
فَلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ رَدَّهُمْ ... جُنُودَ الْمَلِكِ بَيْنَ سَابِ وَخَاصِبِ  
فَقُولُوا سِرَاعًا هَارِي بَيْنَ وَلَمْ يُؤَبِّ ... إِلَى أَهْلِهِ مَلْحَبِشٍ غَيْرِ عَصَائِبِ

*Kalkın, Rabbinize dua edin ve dokunun/yüz sürün*

<sup>77</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 494.

<sup>78</sup> Cahiliye Arap şiirlerinde Fil Olayı’nın nasıl tasvir edildiğine dair daha fazla bilgi için bkz. Özdemir, *Kur’ân’ın Teosentrik ve Antroposentrik Yorumu*, 25-41.

<sup>79</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 1/59; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 494.

Mekke ve Mina dağları arasındaki şu Kâbe'nin rükünlerine  
 Sizin başınızda onun [Ebrehe'nin] onayladığı büyük bir bela vardır  
 Askerî birliklerin rehberi Ebû Yeksûm'un (Ebrehe'nin) sabahında  
 Onun askerî birliği ovada akşamlar. Onun taifesi  
 Yüksek dağların tepelerindeki yolların başlarında  
 Arşın sahibi [Allah'm] yardımı size geldiğinde geri çevirdi onları  
 Melik [olan Allah'm] askerleri, toz-toprak ve taşlar arasında  
 Bunun üzerine onlar hızla kaçarak gerisin geri döndüler. Dönmedi  
 Ailesine, o Habeşlilerden hiçbiri birkaç grubun dışında

Yazar, dördüncü beyitte “onların taş-toprak serpintilerine maruz kaldıkları ve bunun üzerine geri döndükleri anlatılmaktadır” diyerek Fil Olayı'nda kuşların bulunmadığı yönündeki iddiasını sürdürmüş; dördüncü beytin Câhız (ö. 255/869) tarafından nakledilen şu versiyonunun daha doğru görüldüğünü belirtmiştir:

فَلَمَّا أَجَازُوا بَطْنَ نَعْمَانَ رَدَّهُمْ ... جُنُودُ الْإِلَهِ بَيْنَ سَابٍ وَحَاصِبٍ<sup>80</sup>

Onlar Batnu Nu 'mân'ı geçtikleri zaman geri çevirdi onları  
 İlah'm/Allah'm askerleri, toz-toprak ve taşlar arasında

Yazar yine sathî bir nazarla baktığı beyti iyice tetkik etmediği için askerlerin geri dönüş sebebinin, taş-toprak serpintilerine maruz kalmalarına bağlamıştır. Ön yargılı bir tutumu çağrıştıran bu bakış açısından dolayı her iki versiyonda da mevcut olan “رَدَّهُمْ /رَدَّهُمْ جُنُودُ الْمَلِكِ” cümlesine hiç değinmemiştir. Böylece bu cümlede “رَدَّ/geri çevirdi” fiilinin faili olduğu için onların geri dönmesine sebep olan asıl faktörün “Allah'm askerleri” olduğunu, bunun da istiare yoluyla kuşlara delalet ettiğini görmezden gelmiş; üstelik cümledeki fiili, failden başka bir ögeye (سَابٍ وَحَاصِبٍ) isnat ederek çeviri hatası yapmıştır.

## 2.6. Ümeyye b. Ebî's-Şalt'a veya Ebû Kays Şayfi b. el-Eslet'e Nispet Edilen Şiir

Yazar bu başlık altında naklettiği şiirin “فَأَرْسَلَ مِنْ فُرُقِهِمْ حَاصِبًا” diye başlayan beyti üzerinde durmuş ve “onların üzerine 'حاصب' gönderildiği, 'أرسل' fiiliyle net bir biçimde ifade edilmekte ve burada gönderilen 'حاصب'ın Fil sûresindeki 'طير' ile aynı fonksiyonu icra ettiği ve aynı olgunun kastedildiği görülmektedir.”<sup>81</sup> diyerek bu beyitteki حاصب ile Fil sûresindeki طير kelimesinin “taş yağdıran bulut” gibi yakın manada kullanıldığını ima etmiştir.

Yazarın bu iki kelimenin aynı olgudan söz ettiğine dair tespiti doğrudur. Ancak her dilde olduğu gibi Arapçada da aynı olgunun veya aynı mananın muhatapların durumuna göre farklı lafız ve üsluplarla ifade edildiğini unutmamak gerekir. Bu iki kelimenin daha önce bahsi

<sup>80</sup> Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Maḥbûb Kinânî Leyṣî, *el-Hayevân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/118.

<sup>81</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 495.

geçen Nufeyl b. Hâbib’in şiirinde olduğu gibi Fil Olayı’nın anlatıldığı şiir ve nakillerde bir arada kullanılması, bunların farklı anlam taşıdığını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu delile istinaden burada bir hazfın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Şair çok meşhur olduğu için olaya vakıf olan muhatapların bu hazfı kolayca takdir edeceğini düşünerek şiirde vezin gibi bazı zaruretlere dolayı böyle bir ifadeyi seçmiş olabilir. Dolayısıyla söz konusu dizeyi Nufeyl b. Hâbib’in şiirine muvafık olarak “طَيْرًا بِالْحَاصِبِ/Onlara üzerlerinden taşlarla [donatılmış] kuşlar gönderdi” diye anlamak mümkündür.

Bu ihtimalin dışında daha kuvvetli bir alternatif daha vardır. O da şudur: Yazarın sûrede geçen kelime ve kavramları açıklarken güzelce izah ettiği gibi الْحَاصِبُ kelimesi, “Toprak taşıyan ya da dolu ve kar taneleri serpiştiren rüzgâr, şiddetli bir şekilde dolu ve kar serpiştiren bulut ve fırlatılan taşlar veya taş-toprak serpiştiren şiddetli rüzgâr”<sup>82</sup> gibi manalar için kullanılmaktadır. Yazarın sıraladığı bu manalar, kelimenin en çok kullanıldığı mütebadir anlamlardır. Zira bu kelime “taş atmak” anlamındaki الْحَصْبُ mastarından ism-i faildir<sup>83</sup> ve dolayısıyla “taş atan”, hatta ok gibi taşa benzer şeyler atan her şey için kullanılır. Örneğin söz konusu kelime, Cahiliye şairlerinden el-A‘şâ’nın (ö. 7/629 [?]) bir şiirinde geçen, ordusunu övdüğü şu mısradaki yukarıdaki manalardan hiçbiri için kullanılmamıştır:

لَنَا حَاصِبٌ مِثْلُ رَجُلٍ الدَّبِي

*Bizim çekirge sürüsü misali<sup>84</sup> piyade askerlerimiz vardır.*<sup>85</sup>

Filologlar bu mısradaki حَاصِبٌ kelimesinin şu manalara geldiğini söylerler: Ordu,<sup>86</sup> ok atan okçular<sup>87</sup> ve çok sayıda piyade.<sup>88</sup> Bu örnekten hareketle yukarıdaki şiirde geçen حَاصِبًا kelimesinin “taş atan kuşlar” manasına geldiğini söylemek mümkündür.

Kısaca özetlemek gerekirse yukarıda izah ettiğimiz gibi bazı şiirlerde طير kelimesinin geçmemesi, Fil Vakası’nda kuşların varlığını ret ve inkâr anlamına gelmez. Fil sûresinde olay, fiilin mecazî faili zikredilerek hikâye edilirken az sayıdaki bu tür şiirlerde aynı fail, çeşitli sebeplerden dolayı ya zikredilmemiştir ya da طير manasına hamledilebilecek lafızlarla ifade edilmiştir.

Ayrıca şunu da ifade etmeliyiz ki طير kelimesinin mütebadir denen akla ilk gelen manası kuşlardır. Bu meşhur mananın dışında kullanıldığı zaman hangi anlama delalet ettiğine dair bir karine/delil bulunması gerekir. Ne ayette ne de şiirlerde böyle bir karinenin varlığından söz etmek mümkündür. Şayet böyle bir karine olsaydı kendi dilleriyle nazil olan Kur’an’ı en iyi anlayan ilk muhataplarından bu hususu beyan eden onlarca rivayet kaynaklara intikal ederdi. Böyle bir rivayet mevcut olmadığına göre söz konusu karinenin bulunmadığı ve dolayısıyla Fil

<sup>82</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 485.

<sup>83</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, 3/123.

<sup>84</sup> Daha önce değindiğimiz gibi bu teşbih çokluktan kinayedir.

<sup>85</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, 3/124.

<sup>86</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, 3/124.

Sûresindeki طير kelimesinin mütebâdir (kuşlar) manasında kullanıldığı kesinleşmiş olur.<sup>89</sup> Kur'an'da bazı kavimlerin helâkini anlatan ayetlerde geçen ریح<sup>90</sup> حاصب<sup>91</sup> gibi kelimelerin bu sûrede kullanılmayıp özellikle طير kelimesinin tercih edilmesi bu manayı teyit etmektedir. Aynı şekilde şiirlerin hemen hemen hepsinde السَّحَابُ، أَلْعَمَامُ، أَلْمَزُنُ gibi bulut manasına gelen kelimelerin değil de sürekli طير kelimesinin kullanılması yine bu manayı teyit eden ikinci bir delildir.

## 2.7. İbn Kays er-Ruqayyât'a Nispet Edilen Şiir

Yazar İbn Kays er-Ruqayyât'ın (ö. 75/694) bir kasidesinden şu iki beyti nakletmiştir:<sup>92</sup>

كَادَهُ الْأَسْرَمُ الَّذِي جَاءَ بِالْفَيْلِ ... فَوَلَّى وَحَيْشُهُ مَهْرُومٌ  
وَاسْتَهَلَّتْ عَلَيْهِمُ الطَّيْرُ بِالْجَنْدَلِ ... حَتَّى كَانَتْ مَرْجُومٌ

*Fil ile gelen Eşrem [dudağı yarık Ebrehe] ona/Kâbe'ye tuzak kurdu*

*Akabinde kendisi ve ordusu hezimete uğrayarak geri döndü*

*Kuşlar onların üzerine şiddetli sağanak gibi taş yağdırdı*

*Sonunda o [ordu] taşlanmış gibi oldu*

Şair ikinci beyitte “Bulutun şiddetli yağmur yağdırması gibi kuşlar onların üzerine taş yağdırdı” mealinde güzel bir teşbih yaparak kuşların orduyu taş yağmuruna tuttuğunu açıkça ifade etmektedir. Bu açık ifadeye rağmen Yazar, “الْجَنْدَلُ” ve “الطَّيْرُ” ifadesiyle birleşerek şiddetli bir kum-taş-toprak fırtınasının tarifi yapılmaktadır.”<sup>93</sup> diyerek beyti, muhtevasında bulunmayan bir manaya hamletmiştir. Başka bir deyişle الطَّيْرُ kelimesine bulut, الْجَنْدَلُ lafzına “kum-taş-toprak” manasını yüklemiştir. Cümlede teşbih söz konusu olmasaydı ilk yorum doğru olabilirdi. Ancak farzımuhal ilk yorum doğru kabul edilse bile ikinci yorum yine yanlış olacaktır. Çünkü الْجَنْدَلُ kelimesine sözlüklerde “[sapan gibi] taş atma aletlerinde atılacak büyüklükte taş,”<sup>94</sup> hatta “insan kafası kadar olan kaya”<sup>95</sup> gibi asla küçücük kum taneciklerine hamledilmeyecek bir mana verilmektedir. Dolayısıyla bu iki kelimedenden yola çıkarak Ebrehe'nin ordusunu helak eden olguyu “bir kum-taş-toprak fırtınası” diye tasvir etmek mümkün değildir. Ayrıca böyle bir fırtına ne literatürde ne de vakiada mevcuttur. Taşın çok az bulunduğu coğrafyalarda kum fırtınalarının gökten sağanak gibi taş yağdırması nasıl izah edilebilir? Yazarın makalesinin sonunda toz bulutu oluşturmuş kum fırtınasına ait iki fotoğrafı “taş yağdıran bulut” diye nitelemek mümkün müdür? Dolayısıyla Yazarın “kum ve toprak/toz fırtınasının” ortasına sûrede ve şiirlerde geçtiği için taş kelimesini sıkıştırması, iddiasını ispat

<sup>89</sup> Makalenin kapsamına girmediği için değinmediğimiz “Ayetler” (s. 502-504) başlığı altında Yazarın طير kelimesinin bulut manasında kullanıldığını iddia ettiği ayetlerde de aynı durum söz konusudur.

<sup>90</sup> el-İsrâ 17/59; er-Rûm 30/51; el-Ahzâb 33/9; Fussilet 41/16; el-Ahkaf 46/24; ez-Zâriyât 51/41; el-Kamer 54/19; el-Hakka 69/6.

<sup>91</sup> el-Ankebût 29/40; el-Kamer 54/24.

<sup>92</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/61; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 495.

<sup>93</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 496.

<sup>94</sup> Hâlif b. Aşmed, *Kitâbu'l-ayn*, 6/206.

<sup>95</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 11/171.



için bir delil değil; sadece zihninde kurguladığı olayın tasvirinin vakiya aykırı bir biçimde kelimelere dökülmesinden ibarettir.

## 2.8. el-Muğîre b. 'Abdullâh'a Nispet Edilen Şiir

Yazar, el-Muğîre b. 'Abdullâh b. 'Umer b. Mağzûm'un Fil Vakası hakkındaki şu iki beytini nakletmiştir:<sup>96</sup>

أَنْتَ حَبَسْتَ الْفِيلَ بِالْمُعَمَّسِ ... أَهْلَكْتَ أَبَا يَكْسُومَ وَالْمُعَلِّسَ  
كَرَدَسْتَهُمْ وَأَنْتَ عَيْرٌ مُكَرَّدَسٍ ... نُدَّعَسُهُمْ وَأَنْتَ عَيْرٌ مُدَّعِسِ

*Sen fili Muğammes'te [Mekke'ye doğru gitmekten] alıkoydun*

*Ebû Yeksûm'u ve Muğallis'i helak ettin*

*Onları tepetaklak geri çevirip tardettin Sen ise geri çevirilmezsin*

*Onları helak ettin Sen ise helak edilmezsin*

Bu beytin diğer bazı kaynaklarda farklı versiyonları mevcuttur.<sup>97</sup> Bu hususa değinmeyen Yazar burada kuşlardan söz edilmemesini iddiasına delil olarak zikretmiştir. Oysa bu beyitlerde aynı zamanda ne buluttan ne de "kum-taş-toprak" fırtınasından söz edilmiştir. Ayrıca kuşların beyitlerde zikredilmeyişinin Yazarın tezine delil olamayacağını daha önce izah etmiştik.

## 3. Anlatımlar

### 3.1. Huzeyl Kabilesinden Bir Adama Nispet Edilen Anlatım

Bu başlık altında Yazar, Fil Vakası'nın mahiyetine dair erken döneme ait bazı anlatımları nakletmiştir. Bunlardan ilki Hz. Osman'ın Fil Olayı'nı sorduğu *Huzeyl* kabilesinden bir adama aittir. Olayın anlatıldığı metni iktibas eden Yazar metin içindeki " فَرَأَيْتَ طَيْرًا خَرَجَ مِنَ الْحَرَمِ فِي فِي كُلِّ مَنْقَارٍ طَيْرٌ مِنْهَا حَجْرٌ " cümlesinde yer alan " فِي كُلِّ مَنْقَارٍ طَيْرٌ مِنْهَا حَجْرٌ " kısmın müdrec/sonradan ilave edilmiş olabileceğini söylemiştir.<sup>98</sup> Akabinde "Çünkü " طير " kelimesinden sonra devam eden metinde rüzgâr ile ilgili anlatımlar bulunmakta, kuşların taş attığına dair bir ifade geçmemektedir." diyerek iddiasına delil getirmiştir. Ancak bu delil tutarlı değildir. Çünkü:

1-Rüzgârdan söz edilmesi kuşların olmadığı anlamına gelmez.

2-Kuşların taşları atmak için taşıdıkları malum olduğu için bu fiilin ayrıca zikredilmesine gerek olmadığı düşünülebilir.

3-Bu tür metinlere müdahale imkânı varsa bu durumda ilave etme ve eksiltme ihtimali aynı oranda söz konusudur. Başka bir ifadeyle Yazarın ilave edildiğini iddia ettiği kısmın

<sup>96</sup> İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî, *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1398/1978), 64; Apaydın, "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 496.

<sup>97</sup> Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, nşr. İmam Muhammed b. Âşûr (Beirut: Dâru İhyâ'î'l-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 10/295; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/340; Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurṭubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'an*, nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim el-İtfîyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1384/1964), 20/196.

<sup>98</sup> Apaydın, "Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 499.

eklenmiş olması ne kadar muhtemel ise kuşların taş attığına dair ibarenin metinden çıkarılmış olması da o kadar muhtemeldir.

4-Farzımuhal müdrec iddiası doğru kabul edilse bile bu ilave, o zamandaki üslubu yansıttığı için Fil Olayı'ndan bahseden bütün şiiirlerdeki *ṭayr* kelimesinin "kuşlar" anlamında kullanıldığına delalet eder.

### 3.2. Hırâş (Hıdâş?) b. Umeyye el-Ka'bî'ye Nispet Edilen Anlatım

Yazar bu başlık altında Hırâş (Hıdâş?) b. Umeyye el-Ka'bî'den nakledilen bir rivayeti zikretmiştir.<sup>99</sup> Rivayette 'Abdulmuṭṭalib'in çok uzaktan gelmekte olan kuşları bahsedilen detaylarda görüp anlatabilmesini mümkün görmemekte ve bunların da yine yukarıdaki rivayette olduğu gibi müdrec olduğunu iddia etmektedir. Oysa kuşlar uzaktan gelmelerine rağmen Mekke'ye çok yakın bir bölgede olan Fil Ordusu'na doğru uçacakları için yakınlaşmaları ve yakından görünmeleri mümkündür. Nitekim Yazarın zikrettiği Muḳâtil b. Süleymân (öl. 150/767) tarafından nakledilen bir başka versiyonda yer alan "أزرت على رؤسنا/Başlarımızın üzerinde yükseldiler/uçtular" ifadesi, bu imkânı teyit etmektedir. Yazar yine bu rivayette nakledildiğine göre 'Abdulmuṭṭalib'e kuşların nereye gittiğinin sorulmasını anlamsız bulmaktadır. Hâlbuki kuşların bir azap vesilesi olacağına inanan ve böyle düşünen kimseler için bunların Fil Ordusu'na doğru gidip gitmeyeceklerini tespit etmek açısından bu soru çok anlamlıdır. İki rivayet arasındaki farklılıkları nazara veren Yazar, buradan hareketle Muḳâtil b. Süleymân'ın naklettiği rivayetin 'Abdulmuṭṭalib olayı ile ilgisi olmadığını ileri sürmektedir. Oysa daha önce değindiğimiz gibi olayın özünde bir birlik söz konusu olduktan sonra detaydaki farklılıklar, o olayın aslına zarar vermez ve vukuuna dair şüphe arz etmez.

### 3.3. İbn 'Abbâs'a Nispet Edilen Anlatımlar

#### 3.3.1. Birinci Anlatım

Yazar İbn 'Abbâs'tan nakledilen dört anlatım zikretmiştir. Bunlardan ilki şöyledir:<sup>100</sup>

فَدَعَا اللَّهُ الطَّيْرَ الْأَبَابِيلَ، فَأَعْطَاهَا جِزَارَةً سَوْدًا عَلَيَّهَا الطَّيْنُ، فَلَمَّا حَادَتْهُمْ رَمَتْهُمْ، فَمَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَخَذَتْهُ الْحِجَةُ، فَكَانَ لَا يَخُكُّ إِنْسَانٌ مِنْهُمْ جِلْدَهُ إِلَّا تَسَاقَطَ لَحْمُهُ.

Yazar bu rivayete şu şekilde toplu bir mana vermiştir: "Metinde Allah'ın "الطَّيْرَ الْأَبَابِيلَ"i çağırıldığını ve ona üzerine çamur olan siyah taşlar verdiği, Fil Ashâb'nın üzerine vardıklarında bu taşları onlara attığı ve onların hepsine isabet ettiği, isabet alanların ise etlerinin parçalanıp döküldüğü anlatılmaktadır."

Bu çeviriden sonra Yazar şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"Metinde " طير "ın "kuşlar" anlamına geldiğini net bir biçimde gösterebilecek ifadeler yer almamaktadır. Dolayısıyla burada öbek öbek bir bulutun Fil Ordusu'nun üzerine taş fırlatmasından bahsedildiği söylenebilir."

Taş atmasından söz ettiğine göre Yazarın bu bulutu daha önceki beyanlarında geçtiği gibi kum fırtnasından oluşan bir toz bulutu olarak tasavvur ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu

<sup>99</sup> Apaydın, "Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 500.

<sup>100</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. 'Alî Hüsevcirdî el-Beyhâkî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, nşr. 'Abdu'lmu'tî Kal'acî (Beyrût: b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/124; Apaydın, "Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı", 501.

metinde Yazarın tasavvurunu reddeden ve *tayr* kelimesinin kuşlar anlamında kullanıldığını net bir biçimde ortaya koyan ifadeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1-“Allah toz bulutunu çağırması ve ona üzeri çamurla kaplı siyah taşlar vermiştir” cümlesi, olayın mucizevi bir tarzda gerçekleşmediğini, sıradan bir olay olduğunu iddia eden Yazara göre ne anlama gelmektedir? Fırtınaya taş verilmesine gerek var mıdır? Normal şartlarda şiddetli rüzgâr yerdeki toprak ve kumları savurarak önüne katıp götürür. Ayrıca bu ifade, taşların o bölgede bulunmayan özel taşlar olduğuna işaret etmektedir. Nitekim daha önce değindiğimiz gibi Fil süresinde “*siccil*” lafzıyla ifade edilen bu taşlar, Hz. Lût’un kavminin helak edilmesinde gökten yağdırılan taşlarla aynı ismi taşımaktadır.<sup>101</sup> Dolayısıyla bu taşların toz bulutuna verilmesinden kuşlara verilmesi daha anlamlıdır ve metindeki anlatıma daha uygundur.

2-Yazarın iddiasının aksine *tayr* kelimesinin kuşlar anlamında olduğunu gösteren ikinci açık ifade, “Fil Ashâbı’nın üzerine vardıklarında bu taşları onlara attılar” diye tercüme edilmiş olan “*فَلَمَّا حَانَتْهُمْ رَمْتُهُمْ*” cümlesidir. Zira bu cümlede failin fırtına eşliğinde uzaktan gelen toz bulutu olduğu kabul edilirse o takdirde bu cümleden şöyle bir anlam çıkmaktadır: “Uzaktan kopup gelen fırtına ve onun oluşturduğu toz bulutu, Fil Ordusuna gelinceye kadar yolda topladıkları taşları yerlere bırakmayıp bir şekilde havada tutmuşlar; tam askerlerin olduğu mekâna gelince taşları büyük bir özenle hedeflerine tam isabet edecek şekilde onların üzerine boca etmişler.” Böyle bir tasvirin vakiyla ilgisi olmadığı açıktır. Aynı cümlede mecazi failin kuşlar olduğu ve cezalandırmanın mucize suretiyle tahakkuk ettiği kabul edilirse izah edilmeyecek hiçbir problemin kalmayacağı gün gibi aşikârdır.

3-Aynı rivayetin Yazarın değinmediği başka bir versiyonunda<sup>102</sup> geçen ve daha önce değindiğimiz gibi “kuşun havada kanatlarını açıp çırpmadan süzülmesi”<sup>103</sup> anlamındaki *صَفَّتْ* fiili, metindeki *tayr* kelimesinin kuşlar anlamında olduğunu gösteren an açık ve en kesin delillerden biridir.

### 3.3.2. İkinci Anlatım

Yazarın İbn ‘Abbâs’tan nakledilen anlatımlardan zikrettiği ikinci rivayete dair değerlendirmesi şöyledir:

“Bu metinde de Allah’ın taşları Fil Ashâbı’nın üzerine göndermesinden ve bu taşların takdir-i ilahi ile belirlenen insanlara isabet etmesinden bahsedilmiş, kuşlara değinilmemiştir.”<sup>104</sup>

Bu metinde kuşlara değinmediği gibi rüzgâr ve buluttan da söz edilmemiştir. Kaldı ki daha önce izah ettiğimiz gibi kuşların zikrinin geçmemesi olayın içinde bulunmadıkları anlamına gelmez. Kısacası burada olayın meşhur olmasından dolayı herkes tarafından bilindiği için mecazi failin zikredilmesine lüzum görülmemiş ve sadece hakiki failin zikriyle yetinilmiştir.

<sup>101</sup> Hûd 11/82; el-Hicr 15/74.

<sup>102</sup> Makrîzî, *İmtâ’u l-esmâ’*, 4/82. Fiilin geçtiği cümle şöyledir: *فَلَمَّا حَانَتْهُمْ صَفَّتْ عَلَيْهِمْ ثُمَّ رَمْتَهُمْ*

<sup>103</sup> Hâlib b. Ahmed, *Kitâbu l-ayn*, 7/88; İbn Dureyd, *Cemheretu l-luğa*, 1/142; Ezherî, *Tehzîbu l-luğa*, 12/83.

<sup>104</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 501.

Bu değerlendirmede dikkat çeken önemli bir husus da Lâhûti-tarihî okuma ayırımı yapanlara göre şimdiye kadar ikinci tür okumaya uygun yorumlar yapan Yazarın burada “takdir-i ilâhî” terkinini kullanarak ilk defa Lâhûti okumaya uygun bir çeviri yapmış olmasıdır. Yazar, olayın mucize kabilinden vuku bulduğunu çağrıştıran bu ifadeye katılıp katılmadığını açıkça beyan etmediği için “sükût ikrardan gelir” diyerek Fil Vakası’nın sıradan bir olay olarak gerçekleştiğini savunduğu teziyle çelişkiye düştüğünü söylememiz mümkün değildir.

### 3.3.3. Üçüncü Anlatım

Yazarın İbn ‘Abbâs’tan nakledilen anlatımlardan zikrettiği üçüncü rivayet şudur:<sup>105</sup>

فَأَقْبَلْتُ مِثْلَ السَّحَابَةِ مِنْ نَحْوِ الْبَحْرِ حَتَّى أَظَلَّتْهُمْ طَيْرُ أَبَابِيلِ النَّبِيِّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {تَرْمِيهِمْ بِحَجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ} [الفيل: 4] قَالَ: فَجَعَلَ الْفِيلُ يُعْجُ عَجًا {فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} [الفيل: 5]

“Deniz tarafından bulut benzeri bir şey [belirdi ve bu tarafa doğru] yöneldi. Derken Aziz ve Celil olan Allah’ın ‘Onlara sicil cinsinden taşlar atan’ (el-Fil 105/4) sözündeki bölük bölük kuşlar onları gölgeledi. [‘Abdullah b. ‘Abbâs] dedi ki: ‘Akabinde fil, yüksek sesle bağırmaya başladı.’ *Nihayet onları yenilmiş ekin yaprağı hâline getirdi.* (el-Fil 105/5)”

Yazar bu rivayeti değerlendirme sadedinde şunları söylemiştir: “Burada benzetilen şey şiirlerde ‘حاصب’ şeklinde ifade edilen toz-taş-toprak karışımı bulutsu kütledir. Hatta burada ‘حَتَّى أَظَلَّتْهُمْ طَيْرُ أَبَابِيلِ’ ifadeleriyle “طير”ın gölgesinden dahi bahsedilmektedir. Kuşların böyle bir gölge oluşturabilmesi için oldukça fazla sayıda olması gerekir. Basit bir hespla metrekareye 4 kuş düştüğü kabul edilirse, 1000 metre x 1000 metrelik bir bulutun ordunun üstünü kapattığını düşündüğümüzde en az 4 milyon kuş gerekir ki böyle bir durumda dahi tam bir gölgeden bahsedilemez.”

İlk bakışta Yazarın bu değerlendirmesi makul gibi gözükmemektedir. Ancak metindeki ifadeler ve Yazarın bulut tasviri derinlemesine tahlil edildiği zaman meselenin hiç de iddia edildiği gibi olmadığını kolayca anlaşılacaktır. Şöyle ki:

1-Metindeki “bulut benzeri” tabiri, Yazarın tasavvurundaki bulutla örtüşmemektedir. Çünkü Yazarın tasvir ettiği bulut esasen bir bulut değil, “toz-taş-toprak karışımı” bir kum fırtınasıdır. Başka bir ifadeyle metinde geçen “bulut benzeri” varlıklar, havada olan cisim ya da canlılar olmalıdır. Yazarın makalesinin sonunda paylaştığı iki fotoğrafta da açıkça görüldüğü gibi kum fırtınalarının oluşturduğu bulut ise havada değil karada/yerde olan bir buluttur.

2-Yazarın iddiasını çürüten önemli delillerden biri de “Hatta burada ‘حَتَّى أَظَلَّتْهُمْ طَيْرُ أَبَابِيلِ’ ifadeleriyle “طير”ın gölgesinden dahi bahsedilmektedir.” ifadesidir. Çünkü gölge eden ile gölgelenen cisim arasında belli bir mesafenin olması gerekir. Bu mesafe, havada olan kuşların gölge etmesi durumunda mevcuttur. Kum fırtınasında ise böyle bir mesafeden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla şayet Yazarın tasavvuru doğru olsaydı o takdirde metinde “أُظَلَّ” gölgeledi” fiilinin yerine “onları yuttu, içine aldı, kuşattı, kapladı” gibi ifadelerin kullanılması gerekirdi.

<sup>105</sup> Hâkim, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek âle’s-Sahihayn*, nşr. Mustafa ‘Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/583; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 501.

3-Yukarıdaki cümlede bir teşbihin söz konusu olduğu düşünülürse o takdirde bu teşbihin kuşların bulut gibi gölge oluşturacak kadar çok fazla sayıda olduklarını beyan etmek için yapıldığı söylenebilir. Teşbihi açık bir şekilde ifade edecek olursak “Kuşların gölgesi bulut gölgesi gibidir” diyebiliriz. Bu teşbihte “kuşların gölgesi” müşebbeh/benzeyen, “bulut gölgesi” müşebbehün bihtir/kendisine benzetilendir. Vech-i şebeh/benzetme yönü ise “gölge etmek/güneş ışığına mâni olmaktır. Malum olduğu üzere teşbih-i mahlûbun dışındaki bütün teşbih çeşitlerinde vech-i şebeh, müşebbehün bihte daha kuvvetli olur.<sup>106</sup> Dolayısıyla bu teşbihte kuşların gölgesinin bulut gölgesi gibi koyu bir gölge olması gerekmez. Onların hafif bir gölge oluşturması teşbih için yeterlidir. Bu nedenle kuşların bulut gölgesi gibi koyu bir gölge oluşturması için sayılarının ne kadar olması gerektiğini hesaplamak amacıyla Yazarın uzun uzadıya hesap yapması, iddiasını ispata yaramayan beyhude bir uğraştır. Üstelik metindeki söz konusu cümlede böyle bir teşbihin varlığı kesin değildir. Çünkü أَطَّلَ fiili doğrudan mef’ûl aldığı zaman “Birine veya bir şeye, üzerine gölgesini düşürecek kadar yaklaşmak manasına gelir. Örneğin أَطَّلَكَ فَلَانٌ cümlesi, كَأَنَّه ألقى عليك ظلَّهُ من قُرْبِهِ، /Sanki o, yakınlığından dolayı gölgesini senin üzerine düşürdü’ anlamına geldiği gibi أَطَّلَكَ شَهْرُ رَمَضَانَ cümlesi de ‘Ramazan ayı sana yaklaştı’ demektir.”<sup>107</sup> Görüldüğü gibi أَطَّلَ fiili, ikinci örnekte maddi bir gölge olmaksızın sırf yakın olmak manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla أَطَّلَتْهُمْ طَيْرٌ أَبَابِيلٌ cümlesini, “دَنْتَ طَيْرٌ أَبَابِيلٌ /Sürü sürü kuşlar onlara yaklaştı” diye anlamak mümkündür.

### 3.3.4. Dördüncü Anlatım

Yazar son olarak ‘Abdullah b. ‘Abbâs’tan nakledilen şu rivayeti zikretmiştir:<sup>108</sup>

عن عبد الله بن عباس في قوله: «وَأُرْسِلَ عَلَيْهِمْ طَيْرٌ أَبَابِيلٌ»، قال: طير لها خراطيم كخراطيم الطير، وأكف كأف الكلاب.

“Allah onların üzerine sürü sürü kuşlar gönderdi” (el-Fil 105/3) mealindeki ayetin tefsiri hakkında ‘Abdullah b. ‘Abbâs’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: Onlar kuşların gagaları gibi gagaları olan, köpeklerin ayakları gibi ayakları olan kuşlardır.

Yazarın bu rivayet hakkındaki yorumu şöyledir:

“Bu metinde de anlamsız bir benzetme bulunmaktadır. Bu ifadeler ‘طير’ ifadesinin ‘الطير’ ifadesiyle karşılaştırılmasından ve köpeğin azalarına benzetilmesinden ibarettir. Burada kum fırtınasının kuşların gagalarına benzeyen hortumları olduğunu ve yerden kalkan tozların da köpeklerin ayaklarına benzetildiği düşünülebilir. Nitekim “خراطيم غمام بيض” ifadesiyle bulutun hortumları olduğundan şiirlerde bahsedilmektedir.”<sup>109</sup>

Metindeki ilk cümle ilk bakışta Yazarın dediği gibi anlamsız gözükmektedir. Ancak cümle bir bütün olarak düşünüldüğünde şöyle bir anlamı ifade ettiği söylenebilir: “Onlar kuş olmalarına rağmen değişik vasıfları vardı. Mesela gagaları kuş gagası iken ayakları köpek

<sup>106</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Akdemir, *Belâgat*, 193, 204.

<sup>107</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 8/150; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/418.

<sup>108</sup> İbn İshâk, *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Megâzî)*, 65; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/122; Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 501.

<sup>109</sup> Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 502.

ayağına benziyordu.” İkinci teşbihten bu kuşların ayaklarının Pelikan türü kuşlar gibi perdeli olduğu anlaşılmaktadır.

Bu husustaki ikinci bir ihtimal gagaların benzetildiği başka bir kuş cinsine veya hayvana ait ismin rivayetten sakıt olmasıdır. Nitekim Faḥreddīn er-Râzī'nin (ö. 606/1210) tefsirinde naklettiği aynı rivayetin bir başka versiyonu bu ihtimali teyit etmektedir:

مَا صِفَةُ تِلْكَ الطَّيْرِ؟ الْحَوَابُ: رَوَى ابْنُ سَبْرِينَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَتْ طَيْرًا لَهَا خَرَاطِيمٌ كَخَرَاطِيمِ الْفِيلِ وَأُكْفٌ كَأُكْفِ الْكَلَابِ.

“Bu kuşların özelliği nedir? Cevap: İbn Sîrîn, İbn ‘Abbâs’ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: Onlar fillerin hortumları gibi [uzun] gagaları, köpeklerin ayakları gibi ayakları olan kuşlardı.”<sup>110</sup>

Görüldüğü gibi rivayetin bu versiyonunda kuşların gagalarının uzun olması filin hortumuna benzetilerek ifade edilmiştir. Başka bir ifadeyle “Kuşların gagaları fillerin hortumları gibidir” cümlesindeki teşbihte vech-i şebih/benzetme yönü, uzun olmaktır. Yazarın metinde mevcut olduğunu ileri sürdüğü iki teşbihe gelirse onları daha açık bir şekilde/teşbih formatında şöyle ifade edebiliriz:

1-Kum fırtınasının hortumları, kuşların gagaları gibidir.

2-Fırtınada yerden kalkan tozlar, köpeklerin ayakları gibidir.

Her iki teşbihin de çok garip olduğu aşikârdır. Çünkü bu teşbihlerde müşebbeh ve müşebbeh bihin ortak vasfı olan vech-i şebehi/benzetme yönünü bulmak neredeyse imkânsızdır. Metindeki “hortumlar” lafzından şiddetli rüzgârın oluşturduğu hortumun kastedildiği kesin olsa bile daha önce değindiğimiz gibi şekil itibarıyla çok büyük olan bu hortumların küçücük kuş gagalarına benzetilmesi hangi edebî zevk ile izah edilebilir? Kaldı ki şiirlerde ve anlatımlarda şiddetli rüzgârdan söz edilmesine rağmen hortumun insanları ya da cisimleri metrelerce yukarıya kaldırıp fırlatması gibi tasvirlerle rastlanmamaktadır. Şayet böyle bir olay olmuş olsaydı mutlaka şiir ve anlatımlarda bahsi geçerd. İkinci teşbihin ise ne kadar anlamsız ve yersiz olduğunu izah etmeye gerek yoktur. Zira şiddetli bir rüzgârda havada uçan ve sürekli yer değiştiren tozların hiçbir şekil/suret oluşturmayacağı herkesin malumudur.

<sup>110</sup> Ebû ‘Abdullah Fahrüddin Muhammed b. ‘Umer er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ’i't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), 32/291.

## Sonuç

Çağdaş bazı Kur’an yorumcuları, Fil Vakası’nın mucizevi bir olay olmadığını, Fil süresinin yanlış bir algı ve izah ile başlangıçtan günümüze kadar geldiğini, Ebrehe’nin askerlerine taş atan kuşların bulunmadığını, sürede geçen *ṭayr* kelimesinin kuşlar anlamında kullanılmadığını iddia etmektedir. Bu iddia sahipleri, görüşlerinin hayal ürününden ibaret bir senaryo olmadığını ispat sadedinde çeşitli deliller öne sürmektedir.

Söz konusu iddiayı delillerle ispat etmek ve Fil süresinin gerçek anlamını ortaya çıkarmak amacıyla Mehmet Apaydın “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı” adıyla ciddi bir emek ve araştırma mahsulü olan kapsamlı bir makale kaleme almıştır. Apaydın makalesinin başında ilk dönem Tefsir ve Siyer kaynaklarına başvurmayacağını beyan etmektedir. Bu tutumuna gerekçe olarak iki sebep göstermektedir. Bunlardan birincisi Fil Vakası ile ilgili günümüzdeki anlayışın şekillendikten sonra bu kaynaklara dâhil olmasıdır. İkincisi ise olayı nakleden rivayetlerde çok fazla ihtilaf ve hatta çelişki bulunmasıdır.

Yazarın birinci iddiası belli bir coğrafyada, belli bir dönemde yaşayan binlerce insanın önemli bir olaya dair büyük bir yalan üzerinde ittifak ettikleri anlamına gelir. Böyle bir ittifakın insan tabiatına aykırı olduğu aşikârdır. Bu iddiaya göre, gündüz vaktinde cereyan eden Fil Olayı’nı gözleriyle görüp bizzat şahit olan ya da şahit olanları dinleyen pek çok insan nezdinde olayın en önemli unsurlarından biri olan gökten taş yağması, gerçek mahiyetiyle algılanmamış, anlaşılmamış, anlatılmamış ya da dilden dile aktarılırken büyük ölçüde değişikliğe uğramıştır. Böylece sıradan bir kum fırtınası, yukarıdan taş atan kuşlar diye mucizevi bir efsaneye dönüştürülerek yanlış bir algı ile kaynaklara geçmiş ve bu yanlış algı, asırlar boyu hakikatin üzerini örtmeye devam etmiştir. Oysa böylesine önemli tarihî bir olaya dair hiçbir hakikat, bu kadar uzun süre gizli kalmaz.

Yazarın ikinci gerekçesi de tutarlı değildir. Çünkü kaynaklardaki rivayetlerde ihtilafın çok daha fazla ittifak söz konusudur. Olayın özünü teşkil eden “sürüler halinde kuşların gönderilmesi, bunların Fil ordusuna taş atması ve bunun neticesinde askerlerin büyük bir çoğunluğunun helak edilmesi” gibi hususlarda bütün rivayetler müttefiktir. İhtilaf edilen konular ise ordu içindeki fillerin sayısı, kralın kim olduğu, kuşların evsafı, kuşların attığı taşların evsafı ve olayın vuku bulduğu tarih gibi pek önemli olmayan detaylardır. Yazarın rivayetlerde olayın aslına ait hususlardaki ittifakı görmeyip önemsiz ayrıntıları dikkate alması ve bunları bahane ederek manevi mütevatir derecesine ulaşmış kesin bir haberi reddetmesi, bir bakıma dilimizdeki “Pire için yorgan yakmak” deyimini hatırlatmaktadır.

Yazarın kendi tezini ispat etmesi için öncelikle karşı tezi nakzetmesi gerekirdi. Yukarıdaki açıklamalar Yazarın bu konuda öne sürdüğü delillerin yetersiz olduğunu göstermektedir.

İkinci bir aşama olarak Yazarın kendi tezini ispat etmek için makalesinde serdettiği deliller de yetersizdir. Şöyle ki:

1-Yazar Fil Vakası'nı anlatan ilk döneme ait şiir ve anlatımlarda kuşlardan söz edilmediğini belirtmiş ve bu vasfa sahip olduğunu düşündüğü örnekleri derlemiştir.

2-Makalede zikredilen Fil Vakası'na dair bu kabil örneklerden hiç birinde *tayr* kelimesinin "kuşlar" anlamına gelmediğini, "kum-taş-toprak fırtınasının oluşturduğu bir bulut" manasında olduğunu açık ve kesin bir şekilde ortaya koyan bir delil mevcut değildir.

3-Makalede özetle Fil sûresinde geçen *tayr*'ın "kum-taş-toprak" fırtınasından oluşan bir bulut olduğu iddia edilmektedir. Böylece kum-taş-toprak fırtınası" diye literatürde ve vakıada olmayan bir doğa olayı ihdas edilmiştir.

4-Şiirler ve anlatımlarda kelimeler adeta cımbızla seçilerek tek başına ele alınmış; özellikle *tayr* kelimesinin hemen akabinde gelen ve onun kuş manasında olduğuna delalet eden sıfatları görmezden gelinmiştir.

5-*Tayr* kelimesine bulut anlamı vermek için "çekirge sürüsü gibi bulutlar" ve "Köpek ayağına benzeyen havadaki tozlar" gibi hiçbir dilde kullanılmayan garip teşbihlerin varlığından söz edilmiştir.

6-Örneklerin birinde ciddi bir hata sonucu yanlış tercüme edilmiş bir çeviri üzerine hüküm bina edilmiştir.

7-*Tayr* kelimesinin açıkça kuş anlamına geldiği metinlerde ilgili kısımlar yeterli delil olmaksızın müdrec sayılmıştır. Oysa bunlar farzımuhal müdrec sayılsa bile yine de *tayr* kelimesinin o dönemde ve Fil Vakası'nı anlatan şiirlerde kuş anlamında kullanıldığına delildir.

8-Makalede zikredilen örneklerde iddia edilen tezi nakzeden hususlara değinilmemiş, akla gelen sorulara cevap verilmemiştir. Örneğin bir kum fırtınasının gölge ettiği nasıl izah edilir? Uzaklardan kopup gelen bir kum fırtınasından oluşan bulutun askerlere ulaştığı zaman onlara taş atması olağan şartlar dâhilinde nasıl açıklanır? Yine böyle bir fırtınanın taşları adrese teslim denecek bir isabetle askerlerin tam kafasına indirmesi sıradan bir hadise midir?

9-Makelede verilerden ve delillerden hareketle sonuca ulaşmak yerine ön yargılı bir bakış açısıyla delil toplama; bu delilleri zorlayarak iddia edilen tezin lehine yorumlama gibi çarpık bir yöntem izlenmiştir.

Bütün bu olumsuz yönlerine rağmen makale iki açıdan takdire şayandır:

1-Bu makale klasik dönemde telif edilmiş olan mezhebi/ideolojik tefsir çalışmalarının çağdaş bir versiyonuna güzel bir örnektir.

2-Bu makale, -eldeki verilerin doğru bir şekilde tahlil edilmesi kaydıyla- Fil Vakası'nı mucizevi unsurlardan arındırmanın mümkün olmadığını ve Fil sûresinde geçen *tayr* kelimesinin "kuşlar" manasından başka hiçbir anlama hamledilemeyeceğini net bir şekilde ortaya koymuştur.



## Kaynakça

- Akdemir, Hikmet. *Belâgat*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Apaydın, Mehmet. “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı’”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 475-516.
- Aras, M. Özgü. “‘Cemre’”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Beyhağî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. ‘Alî Husevircirdî. *Delâ ilü’n-nübüvve*. nşr. ‘Abdu’lmu’î Kâl’acî. 7 Cilt. Beyrût: b.y.: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1408/1988.
- Câhız, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mağbûb Kinânî Leyşî. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Demîrî, Ebû’l-Beğâ Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *Hayâtü’l-hayâvânî’l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1424.
- Dindi, Emrah. “Kur’ân’ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi: Ashâbu’l-Fil Örneği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 49-81.
- Doğangül, Ömer Faruk. *Câhiliyye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Herevî. *Tehzîbu’l-luğa*. nşr. Muhammed ‘Avd Mer’ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Turâşî’l-‘Arabî, 2001.
- Ebû Nu’aym, Ahmed b. ‘Abdullâh b. Ahmed İsbehânî. *Delâ ilü’n-nübüvve*. nşr. Muhammed Ravâs Kâl’acî, ‘Abdubberr ‘Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 1406/1986.
- Ebusu’ûd el-‘Îmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Muştafa. *İrşâdü’l-ağlî’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbî’l-Kerîm/Tefsîru Ebissu’ûd*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Turâşî’l-‘Arabî, t.y.
- Ferâhî, Abdulhamîd (Hamîduddîn). *Tefsîru nizâmi’l-Kur’an ve Te’vîlü’l-Furkan bi’l-Furkan*. Azamgarh: ed-Dâiretü’l-Hamîdiyye, 2008.
- Fettenî, Cemâluddîn Muhammed Tâhir b. ‘Ali. *Mecma’u’l-bihâri’l-envâr fi şarâibi’t-tenzîl ve letâifi’l-ahbâr*. 5 Cilt. Haydarabad: Matba’atü Meclisi Dâireti’l-Ma’ârifî’l-Usmâniyye, 1387/1967.
- Hâkim, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh Nisâbüri. *el-Müstedrek âle’s-Sahîhayn*. nşr. Muştafa ‘Abdülkâdir ‘Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1411/1990.
- Halîl b. Ahmed, Ebû ‘Abdurrahman Halîl b. Ahmed Ferâhîdî. *Kitâbu’l-‘ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Sâmîrâ’î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, t.y.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdi. *Cemheretu’l-luğa*. nşr. Remzî Munîr Ba’lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Hâbîb, Ebû Ca’fer Muhammed b. Hâbîb el-Bagdâdî. *el-Munenmak fi ahbâri Kureys*. nşr. Hürşîd Ahmed Fârûk. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed ‘Abdulmelik b. Hişâm Hîmyerî. *es-Sîretu’n-nebeviyye*. nşr. Muştafâ Sakkkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Muştafâ Bâbî’l-Halebî, 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr Muţtalibî. *es-Sîre (Kitâbu’s-Siyer ve’l-Megâzi)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâluddîn b. Manzûr Ruveyfî’î. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbnü’l-Eşîr, Ebû’s-Se’âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi şarîbi’l-hadîsi ve’l-eşer*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, 1399/1979.
- Kaçar, Halil İbrahim. “‘Arapça’da Meânî (Semantik) Açısından Atf (Bağlama) Edatları”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 163-191.
- Kurţubî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*. nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim el-‘İtfiyîyî. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1384/1964.

- Maḳrîzî, Ebu'l-'Abbâs Aḫmed b. 'Alî Hüseynî. *İmtâ'u'l-esmâ'*. nşr. Muḫammed 'Abdulḫamîd Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1420/1999.
- Mâverdü, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḫammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2019.
- Meydânî, Ebû'l-Faḍl Aḫmed b. Muḫammed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emsâl*. nşr. Muḫammed Muhyiddîn 'Abdülḫamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. *Risâletün fi't-ta'kîb alâ tefsîri sûreti'l-Fil li'l-Mu'allim Abdilḫamîd el-Ferâhî*. nşr. Muḫammed Ecmel el-İslâhî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1434.
- Muḳâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Süleymân Belhî. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. nşr. 'Abdullâh Maḫmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1423/2002.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsü'l-basîṭ fi tercemeti'l-Ḳâmûsî'l-muḫîṭ*. Yayına Hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nu'mân b. Muḫammed, Ebû Ḥanîfe et-Temîmî el-Mağribî. *el-Menâkıb ve'l-Mesâlib*. nşr. Mâcid b. Aḫmed 'Atıyye. Beyrut: Mu'essesetu'l-'Alamî, 1423/2002.
- Râzî, Faḫreddîn Ebû 'Abdullah Muḫammed b. 'Umer. *Mefâtiḫu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1420.
- Şa'lebî, Ebû İshâk Aḫmed b. Muḫammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. nşr. İmam Muḫammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḫammed b. Cerîr b. Yezîd Âmilî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. nşr. Ahmed Muḫammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Özdemir, Faruk. *Kur'an'ın Teosentrik ve Antroposentrik Yorumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Özel, Recep Orhan. "Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritisliği". *Tefsir Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 338-371.
- Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsim Maḫmûd b. Ömer b. Aḫmed. *el-Keşşâf 'an ḫaḳâ'iki ğavâmiḫi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vüçâhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1408.
- Zevzenî, Hüseyn b. Aḫmed. *Şerḫu mu'allakaṫi's-seb'*. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1423/2002.

## SPİNOZA'NIN BİLİNÇ TEORİSİ: 'FİKRİN FİKRİ', BİLİNÇTE DERECE FARKLARI VE 'KENDİLİK BİLİNCİ'

Spinoza's Theory of Consciousness: 'Ideas of Ideas', Degrees of Consciousness and 'Self-Consciousness'

**ENES DAĞ**

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
Ankara, Türkiye

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities And Social Science, Department Of  
Philosophy, Ankara, Türkiye

[edag@ybu.edu.tr](mailto:edag@ybu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-3339-2242>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Ağustos2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 2 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Dağ, Enes, "Spinoza'nın Bilinç Teorisi: 'Fikrin Fikri', Bilinçte Derece Farkları ve 'Kendilik Bilinci', Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 885-920. DOI: 10.14395/hid.1162658

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Spinoza's Theory of Consciousness; 'Ideas of Ideas', Degrees of Consciousness and 'Self-Consciousness'

### Abstract

There is a significant debate going on long time about the existence of a theory of consciousness in Spinoza's philosophical system of thought. This article, on the one hand, offers a different reading to alleviate the current debate, and on the other hand, it aims to bring the main theses of the discussion in question to the Turkish philosophy literature, which has not been studied yet. In this matter, it is argued that a theory of consciousness can be deduced in Spinoza's system of thought, and despite all its parallelism, the possibility of conceptual thinking the "mind" independently from the "body" even if not in reality, is examined. In this context, first, the doctrine of "ideas of ideas" is put forward as the metaphysical basis of consciousness. Then, the "degrees of consciousness", which are formed according to the mind's ability to reach more "ideas" about the parts that make up the complex structure of the body, and to extract the "ideas of ideas" from these "ideas", are determined as the epistemological aspect of consciousness. Depending on the degrees of ideas of the body's affections by the mind and the kinds of knowledge, it is determined how the human mind reaches the consciousness of "self", "God" and "other things". The conclusion in the study is that in Spinoza, consciousness is built on "knowledge"; while "ideas" represents knowledge, the "ideas of ideas" represents consciousness. Thus, the unclear boundaries of the distinction between "conscious minds" and "un-conscious minds" and "conscious ideas" and "un-conscious ideas" in the human mind, which are at the center of almost all discussions, are tried to be clarified. In this sense, Spinoza's theory of consciousness in its most general scope is based on the theory of mind and the theory of knowledge, which is a result of first. In Spinoza's theory of mind, especially when it comes to the human mind, every change that occurs in the body, corresponds to an idea (parallelism) or is represented as an idea. The ideas that occur in the human mind are just representations of the affections of the body, that is, of the changes that occur in the body according to the effects it receives and influences as a result of the relations established by the body. While the human mind perceives some of these ideas in a "confused", "fragmentary" or "inadequate" way, it grasps some of them "clearly" or "adequately". Spinoza puts forward his theories of mind and knowledge on this basis. However, the human mind is not settled with only the ideas of the body's affection that occur in it, but also constitute secondary ideas about these ideas, regardless of whether they are adequate or inadequate. These secondary ideas express awareness of primary ideas, whether they are adequate or inadequate. In the article, this constitution and awareness, that is, the "ideas of the ideas", is tried to be revealed in detail as the basic ground or main line of the Spinozist theory of consciousness. Other results or outcomes of the theory of consciousness require first to understand this basic ground. Accordingly,

the human body is a very complex structure that has the most parts or components in Nature compared to the others. The human mind, on the other hand, has the capability to reach ideas about each element and its change of the complex structure of the body. However, the content of these ideas is formed according to the degree to which the human mind recognizes its own body. The degree to which the human mind knows its own body also determines the degree of its consciousness. Spinoza states that non-human beings also have a certain "degree of animation", and while stating that what he says is valid for other beings as well as human beings, he also tries to justify that the human body is superior to other bodies and the human mind to other minds. Spinoza sees the superiority of one body over the other as the ability of one to perform more actions on one's own, compared to the other. The more parts a body has or the more different kinds of objects it contains, the more it is available to perform actions and influences or receives effects. Because when a body encounters or interacts with other bodies, each of its parts can be affected by this encounter or relationship. Therefore, the more complex the body has, the more ideas the mind can have. This is the reason why the mind of a person is superior to other minds because of whose body is superior to other bodies. Depending on the human mind's ability to know its own body, there are "unconscious ideas" and "conscious ideas" between the two minds when compared to and between ideas in the same mind, as well as a difference degree in consciousness from a lower level to a higher level. This degree of difference is discussed in the article as the epistemological result or outcome of consciousness. The "self-consciousness" of human, which comes to the fore as a result of considering the metaphysical basis of consciousness and its epistemological result together, constitutes the last subject of the article.

**Keywords:** Philosophy, Spinoza, Mind, Consciousness, Ideas of Ideas, Self-Consciousness, Panpsychism.

## Spinoza'nın Bilinç Teorisi; 'Fikrin Fikri', Bilinçte Derece Farkları ve 'Kendilik Bilinci'

### Özet

Spinoza sisteminde bir bilinç teorisinin varlığı konusunda dünden bugüne devam etmekte olan ciddi bir tartışma mevcuttur. Bu makale, bir yandan mevcut tartışmanın hafifletilebilmesi için farklı bir okuma teklifi sunmakta, diğer yandan ise söz konusu tartışmanın ana tezlerini -henüz bu konuda herhangi bir çalışmanın yapılmadığı- Türkçe felsefe literatürüne kazandırma amacı gütmektedir. Bu doğrultuda, Spinoza sisteminde bir bilinç teorisinin çıkarılabileceği savunulmakta ve tüm paralelizmine rağmen gerçekte olmasa bile kavramsal olarak zihni bedenden bağımsız bir biçimde düşünebilme imkânı irdelenmektedir. Söz konusu bağlamda, öncelikle "fikrin fikri" doktrini, bilincin metafizik temeli olarak ortaya konulmaktadır. Daha sonra bedeninin kompleks yapısını oluşturan parçalara dair zihnin daha fazla "fikir"e ulaşabilme ve bu "fikir"lerden "fikrin fikri"ni çıkarabilme durumuna göre oluşan "bilinç dereceleri", bilincin epistemolojik yönü olarak saptanmaktadır. Bedenin etkileşimlerinin zihin tarafından bilinme derecesine ve bilgi türlerine bağlı olarak insan zihninin nasıl "kendisinin", "Tanrı"nın ve "diğer varolanlar"ın bilincine ulaştığı tespit edilmektedir. Çalışmada varılan sonuç, Spinoza'da bilincin "bilgi" üzerine inşa edildiği, "fikir"ın bilgiyi, "fikrin fikri"nin bilinci temsil ettiğidir. Böylece, neredeyse tüm tartışmaların odağında olan "bilinçli zihinler" ile "bilinçsiz zihinler" ve insan zihnindeki "bilinçli fikirler" ile "bilinçsiz fikirler"e dair ayırımın net olmayan sınırları belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu doğrultuda Spinoza'nın bilinç teorisi, onun en genel kapsamıyla zihin teorisiyle ve bu teorinin bir sonucu olan bilgi teorisiyle temellendirilir. Spinoza'nın zihin teorisine göre, özellikle insan zihni söz konusu olduğunda bedende gerçekleşen her değişim zihinde bir fikre tekabül eder (paralelizm) ya da bir fikir olarak temsil edilir. İnsan zihninde meydana gelen fikirler, bedeninin etkileşimlerinin, yani bedeninin kurduğu ilişkiler neticesinde alıp verdiği etkilere göre kendisinde meydana gelen değişimlerin birer temsilinden ibarettir. İnsan zihni bu fikirlerin bir kısmını "bulanık", "bölük-pörçük" ya da "yetersiz" (*inadequate*) bir şekilde algılamakta, bir kısmını da "apaçık", "upuygun" ya da "yeterli" (*adequate*) bir şekilde kavrar. Spinoza bu temelden hareketle zihin ve bilgi teorilerini ortaya koyar. Ancak insan zihni kendisinde meydana gelen bedeninin etkileşimlerinin fikirleriyle yetinmez, aynı zamanda bu fikirlerin yeterli ya da yetersiz olduklarına bakmaksızın onlara dair ikincil fikirler de oluşturur. Bu ikincil fikirler, birincil fikirlerin -yeterli ya da yetersiz olmalarına göre- farkındalığını ifade eder. Makalede bu oluşum ve farkındalık, yani "fikrin fikri" (*ideas of ideas*) Spinozacı bilinç teorisinin temel zemini ya da ana hattı olarak detaylı bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bilinç teorisinin diğer sonuç veya çıktıları da her şeyden önce bu temel zeminin anlaşılmasını zorunlu ya da gerekli kılmaktadır. Buna göre insan bedeni, diğerleriyle kıyaslandığında Doğada en fazla parçaya ya da bileşene sahip çok karmaşık bir yapıdır. İnsan zihni ise bedeninin

kompleks yapısının her bir unsuruna dair fikirlere ulaşabilme imkanına sahiptir. Ancak bu fikirlerin içeriği, insan zihninin kendi bedenini tanıma derecesine göre oluşur. İnsan zihninin kendi bedenini bilme derecesi, aynı zamanda onun bilincinin de derecesini belirler. Spinoza insan dışındaki varlıkların da belli bir "canlılık derecesi"ne sahip olduğunu ve söylediklerinin insan kadar diğer varlıklar için de geçerli olduğunu belirtirken aynı zamanda insan bedeninin diğer bedenlerden, insan zihninin ise diğer zihinlerden daha üstün olduğunu temellendirmeye çalışır. Spinoza bir beden diğer bedenden üstünlüğünü, diğeriyle kıyaslandığında birinin kendi başına daha çok eylemi daha fazla gerçekleştirebilmesi olarak görür. Bir beden ne kadar çok parçaya sahipse ya da bünyesinde ne kadar çok çeşit cismi barındırıyorsa, o kadar daha fazla eylemi yerine getirmeye ve etki alıp vermeye müsait olur. Çünkü bir beden diğer bedenlerle karşılaştığında ya da ilişki kurduğunda, parçalarının her biri bu karşılaşmadan ya da ilişkiden etkilenebilir. Dolayısıyla beden ne kadar çok kompleks bir yapıdaysa zihin de o kadar çok fikre sahip olabilir. Bu, bedeni diğer bedenlerden üstün olan insanın, zihninin de diğer zihinlerden üstün olma sebebidir. İnsan zihninin kendi bedenini bilme imkanına bağlı olarak aynı zihindeki fikirler arasında ve birbiriyle kıyaslandığında iki zihin arasında "bilinçsiz fikirler" (*non-conscious ideas*) ve "bilinçli fikirler" (*conscious ideas*) olduğu gibi, daha düşük seviyeden daha yüksek seviyeye bilinçte derece farkı da oluşur. Bu derece farkı, makalede bilincin epistemolojik sonucu ya da çıktısı olarak ele alınmaktadır. Bilincin metafiziksel temeli ve epistemolojik sonucu birlikte düşünüldüğünde, insanın "kendilik-bilinci" makalenin son konusu olarak gündeme getirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Spinoza, Zihin, Bilinç, Fikrin Fikri, Kendilik-Bilinci, Panpsiizm.

## Giriş

Spinoza yorumcuları Spinoza sisteminde bir bilinç teorisinin var olup olmadığı konusunda ikiye ayrılmaktadırlar ve bu farklılık pek çok tartışmanın doğmasına neden olmuştur. Tartışmanın birinci kutbunda, Spinoza felsefesinin bir bilinç teorisine ihtiyaç duyduğunu, ancak Spinoza sisteminin böyle bir teori için gerekli olan kavramsal kaynaktan yoksun olduğunu söyleyen ve Spinoza'nın sisteminde bir bilinç teorisinin çıkarılamayacağını iddia eden yorumcular vardır.<sup>1</sup> Tartışmanın diğer kutbunda ise, Spinoza sisteminde bir bilinç teorisi için gereken yeterli unsurların bulunduğunu iddia eden ve bu iddiaları da farklı, birbirine zıt argüman ve gerekçelerle ortaya koyan yorumcular vardır.<sup>2</sup> Bu çalışmada Spinoza felsefesinde bir bilinç teorisinin sistematik bir biçimde ortaya konulduğu iddia edilecektir. Bu iddia doğrultusunda bir yandan Spinoza sisteminde bilincin varolmadığını ileri süren yorumcular arasında en meşhur iki yorum olan Bennett'in ve Wilson'un görüşleri irdelenecek, gerekçelerine karşı eleştiriler ortaya konulacaktır. Diğer yandan ise Spinoza sisteminde bilincin varolduğunu ileri süren ve en dikkate değer üç yorum olan Curley, Garrett ve Nadler'in görüşleri incelenecek, gözden kaçırdıkları detaylar tespit edilecek ve onların ortaya koyduğundan daha farklı argümanlarla farklı sonuçlar ortaya konulacaktır.

Spinoza'nın "bilinç" anlamında Latince hem *conscius* hem de *conscientia* kavramını kullandığı görülmektedir. İngilizceye *conscience* olarak çevrilen ve Türkçe karşılığı "vicdan" olan Latince *conscientia* kavramı, Spinoza'da "ahlakî" ya da "normatif" bir içerikten ziyade "kognitif" ya da "deskriptif" bir anlamda kullanılmaktadır. Spinoza Latince *conscius*, (İngilizcesi *consciousness*) kavramı ile *conscientia* (İngilizcesi *conscience*) kavramı arasında herhangi bir ayırım gözetmemekte ve bunları birbirine özdeş, biri diğerinin yerine kullanılabilir (*exchangeable*) kavramlar olarak görmektedir. O nedenle

<sup>1</sup> Spinoza'da bir bilinç teorisinin var olmadığını ileri sürenler için bk. Jonathan Benett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Melbourne: Cambridge University Press, 1984); Margaret Dauler Wilson, "Objects, Ideas and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind", *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1999); Jon Miller, "The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind", *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, ed. Sara Heinämaa vd. (Dordrecht: Springer, 2007); Michael LeBuffe, "Theories about Consciousness in Spinoza's Ethics", *Philosophical Review*, 119/4 (2010).

<sup>2</sup> Spinoza'da bir bilinç teorisinin varlığını savunanlar için bk. Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* (Cambridge: Harvard University Press, 1969); Christopher Martin, "Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind", *The Southern Journal of Philosophy*, 45/2 (2007); Steven Nadler, "Spinoza and Consciousness", *Mind*, New Series, 117/467 (2008); Don Garrett, "Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination" *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. Charlie Heunemann (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Della Roca, *Spinoza* (Newyork: Routledge, 2008); Etienne Balibar, "A Note on 'Consciousness/Conscience' in Spinoza's Ethics", *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness* (London: Verso, 2013).



Spinoza'da hem *consciuis* hem de *conscientia* kavramları "bilinç" ya da "şuur" anlamında kullanılmakta ve tamamen "bilişsel", "deskriptif" bir anlamı ya da "zihinsel bir süreci" ifade etmektedir.

Spinoza'nın bilinç teorisi, en genel anlamıyla onun zihin teorisi bağlamında temel ve anlam bulur. Spinoza'nın zihin teorisi, özellikle insan zihni söz konusu olduğunda bedende gerçekleşen her olay ya da durumun zihinde bir fikre tekabül etmesi (paralelizm) veya bir fikir olarak temsil edilmesidir.<sup>3</sup> Dolayısıyla zihinde oluşan fikirler bedenın etkilenişlerinin birer temsilinden ibarettir. Ancak zihin bu fikirlerin bir kısmını "bulanık", "bölük-pörçük" ya da "yetersiz" (*inadequate*) bir şekilde algılamak, bir kısmını da "apaçık", "upuygun" ya da "yeterli" (*adequate*) bir şekilde kavrar.<sup>4</sup> Ayrıca zihin kendisinde oluşan bu fikirlerin yeterli ya da yetersiz olduklarına bakmaksızın bu fikirlerle dair ikinci fikirler oluşturur. Bu ikincil fikirler, birincil fikirlerin farkındalığını ifade eder. Aşağıda bu oluşum ve farkındalık "fikrin fikri" (*ideas of ideas*) olarak detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

Spinoza'nın "fikrin fikri" terminolojisi, "bilinç" (*conscious*) için metafiziksel bir temel oluşturmaktadır.<sup>5</sup> Bununla birlikte insan bedeninde olan-biten şeylere dair temsiller birer fikir olarak insan zihnine yansısaya bile, kimi zaman insan bu fikirlerin "farkında" (*aware*) ya da bilincinde olmayabilir. Örneğin bir bebeğin bedeninde meydana gelen etkilenişler bebek zihnine birer fikir olarak yansısaya da bebek bu etkilenişlerin ya da yansımaların büyük çoğunluğunun bilincinde değildir; ancak benzer etkilenişler bir yetişkin zihninde fikirler olarak temsil edildiğinde yetişkin insanın bu temsillerin bilincinde olma imkânı daha fazladır.<sup>6</sup> Aynı durum iki farklı yetişkin zihnin kıyasında da saptanabilir. Örneğin Spinoza "bilge insan" ile "cahil insan" kıyası yaparak ilkinin kendisinin, Tanrı'nın ve diğer varolan şeylerin bilincinde olduğunu,

<sup>3</sup> Spinoza, "Ethics", *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 1985), c.1, IIP12, 456-457. Anılan künyeye dayanan *Ethica* referansları standart haline gelmiş kısaltma sembolleri kullanılarak gösterilmektedir. Bu kısaltmalarda Roma rakamları bölümleri; "P" önermeleri; "Dem." önerme kanıtlamalarını; "S" scholiumları (açıklayıcı notlar); "C" önerme sonuçlarını; "CD" önerme sonuçlarının kanıtlamalarını; "L" lemmaları; "Def." tanımları; "Ax." aksiyomları; "Post." Postulatları; "ApX" -kendilerinden hemen sonra kullanılan Roma rakamlarıyla birlikte- Ekleri; "Def.Aff." -kendilerinden hemen sonra kullanılan Roma rakamlarıyla birlikte- duyguların tanımlarını; "Exp." Açıklamaları, "Pref." Önsözleri ifade etmektedir. Örneğin "IIP12" *Ethica*'nın ikinci bölümünün on ikinci önermesini, "IIP29C" *Ethica*'nın ikinci bölümün yirmi dokuzuncu önerme sonucunu, "IIIDef. Aff.IExp." *Ethica*'nın üçüncü bölümünün birinci duygu tanımının açıklamasını ifade etmektedir.

<sup>4</sup> IIP29C, 471.

<sup>5</sup> *Ethica*'da "bilinç" in geçtiği nerdeyse tüm pasajlar "fikrin fikri" doktrinin ortaya konulduğu IIP21-IIP23 arası önermelere atıfta bulunur. Aşağıda bu önermeler bağlamı itibarıyla incelenecektir.

<sup>6</sup> VP39S, 614.

yani zihninde bunlara dair fikrîsel temsillerin idrakinde olduğunu, ancak ikincisinin zihninde, kendisine, Tanrı'ya ve diğer şeylere dair fikrîsel temsiller bulunsa bile zihnin bu fikirlerin bilincinde olmadığını söyler.<sup>7</sup>

Buradan hareketle aşağıda, her insan zihninin yeterli ya da yetersiz olarak “fikrin fikri”ne sahip olma durumuna karşılık, bu fikirlere dair tam bir farkındalığa sahip olamamanın veya farklı derecelerde bu farkındalığa erişme durumunun Spinoza'nın bilinç teorisinin içeriğini oluşturduğu iddia edilecektir. Bu iddia, Spinoza'nın bilinç teorisinin biri temel olan metafiziksel yöne, diğer ikisi sonuç veya çıktı olan epistemolojik ve ahlaki yöne sahip olduğu düşüncesi üzerinden ortaya konulacaktır. Buna göre aşağıda bilincin metafiziksel temeli “fikrin fikri” terminolojisiyle kurulacak, bilincin epistemolojik yönü ise yukarıda değinilen “bebek-yetişkin” ve “bilgecahil” örnekleri ve Spinoza'nın ortaya koyduğu bilginin türleri bağlamında gündeme gelen bilincin farklı içerik ve derecede olması üzerinden ortaya konulacaktır. Bilincin ahlaki yönü ise ayrı bir dikkat gerektirdiği için bu makalenin hacmini aşmaktadır. Ancak şu kadarını belirtmeliyim ki, bilincin ahlaki yönü, Spinoza'nın *conscius* ve *conscientia* kavramları arasında bir ayırım yapmamasına, “irade” ve “akıl”ı bir ve aynı olarak görmesine dayanmakta ve “iyi”-“kötü” gibi ahlaki kavram ya da yargıların zihinde “fikrin fikri” sonucu meydana geldiğine işaret etmektedir.<sup>8</sup>

### **Bilincin Metafiziksel Dayanağı: “Fikrin Fikri”**

Spinoza'da insan zihni bedenün fikridir ve zihin ile beden bir ve aynı şeyi ifade ederler. Diğer bir deyişle bedende gerçekleşen her şey zihinde bir fikir olarak karşılık bulmakta ve zihin bedenün etkilenişlerini temsil etmektedir.<sup>9</sup> Dahası zihin bedende olan biten şeylere dair fikirler oluşturduğunda aynı zamanda kendisinde oluşan bu fikirlerin de farkına varır, yani onları da idrak eder. Zihnin kendisinde varolan söz konusu bedene yönelik fikirleri fark etmesi neticesinde zihinde “yeni bir fikir” daha meydana gelir. Spinoza, zihinde oluşan bu yeni fikre, “fikrin fikri” (*idea ideatum/ideas of ideas*)<sup>10</sup> demektedir. Spinoza'nın bilinç teorisinin temelinde bu “fikrin fikri” doktrini

<sup>7</sup> VP42S, 616, 617.

<sup>8</sup> Anılan çerçevede bilincin epistemolojik yönüyle birlikte metafiziksel temelinden (fikrin fikri) doğan ahlaki yönüne dair ayrıntılı bir çalışma için bk. Enes Dağ, “Spinoza Etiğinde Uygun Bir Fikir Olarak ‘Ahlaki Farkındalık’: Bilinç mi, Vicdan mı?”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022).

<sup>9</sup> IIP13Dem., 457; IIP19, 466.

<sup>10</sup> Metin boyunca bazı kavramların önce Latinceyi sonra İngilizceyi parantez içinde belirtmektedir. Kavramların İngilizcesi Curley'in anılan çevirisinden alınmakta, Latinceyi ise “Leen Spruit - Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, Latin Transcription and Notes* (Leiden-Boston: Brill, 2011)” künyeli esere dayanmaktadır. Latince metin için yukarıda anılan kısaltmalar kullanılmakta ve ibarelerin başında “Lat.” kısaltmasına yer verilmektedir.

yer almaktadır. Bu doktrine göre nasıl ki zihin, bedenle birleşmişse, fikir de zihnin kendisiyle birleşmiştir. Zihnin kendisi de bir fikir (yani bedenin fikri) olduğu için, zihinle birleşen fikir, “fikirle birleşen fikir” anlamına gelmektedir:

“[...] gösterdiğimiz üzere beden fikri ile beden, yani zihin ile beden bir ve aynı birey olarak bazen Düşünce sıfatı altında bazen de Yer Kaplama sıfatı altında kavranırlar. Dolayısıyla zihin fikri ile zihnin kendisi, aynı sıfat altında, yani Düşünme sıfatı altında kavranan bir ve aynı şeydir. Zihnin fikri dediğim ile zihnin kendisi, aynı düşünme gücünden dolayı ve aynı zorunlulukla varolur. Çünkü zihin fikri, yani fikrin fikri, nesneyle ilişkisi olmayan bir düşünme biçimi olarak düşünüldüğü sürece, fikrin formundan başka bir şey değildir. Çünkü birisi bir şeyi bilir bilmez, o şeyi bildiğini bilir ve aynı zamanda o şeyi bildiğini bildiğini de bilir ve bu sonsuza kadar devam eder.”<sup>11</sup>

Spinoza'da ontolojik bir terim olan “fikrin fikri” terimi, insana kendi farkındalığına (*self-awareness*) ulaşmasının ve zihinsel durumlarını (*mind states*) anlamasının en iyi yolunu sunmaktadır. Bilinç, bu farkındalığın ve bu anlamının adıdır. Spinoza'da “fikrin fikri”ne eş değer olarak kabul edilen “bilinç”, zihnin olan-bitene dair farkındalığını ifade etmektedir. Aslında “fikrin fikri”, zihin ve beden paralelizmine rağmen, insanın kendi zihnini bedeninden gerçekte olmasa bile kavramsal olarak bağımsız ya da ayrı bir şekilde düşünebilmesidir.<sup>12</sup> Diğer bir deyişle “fikrin fikri”, zihnin nesneden bağımsız kendi fikirleri üzerine düşünmesi anlamında bir tür refleksiyon ya da tefekkürdür.

Burada şu soruların cevaplandırılması gerekir: Zihinde “fikrin fikri” nasıl oluşur? Bir “fikir” ile “fikrin fikri” arasındaki fark nedir? Denilebilir ki, “fikir” ile “fikrin fikri”nin oluşma süreci aynıdır. Nasıl ki “bedenin etkilenişleri” (*affection*) zihinde fikirlerin oluşmasına sebep oluyorsa, benzer şekilde “bedenin etkilenişlerinin fikirlerinin fikirleri” de “fikrin fikri”nin oluşmasının sebebidir. Başka bir ifadeyle, “fikir” ile “fikrin fikri” bir yere kadar özdeştir, ancak fikrin nesnesi bedenın etkilenişleri olurken, “fikrin fikri”nin nesnesi ise “fikrin” kendisidir. Dolayısıyla, “bedenin etkilenişlerinin fikirleri” dolaylı yoldan “fikrin fikri”nin nesnesi olmaktadır. Spinoza'nın ifadesiyle, “insan zihni yalnızca bedenın etkilenişlerini algılamaz, aynı zamanda bu etkilenişlerin fikirlerini de algılar”<sup>13</sup>, zira “etkilenişlerin fikirlerinin fikirleri, tıpkı etkilenişlerin fikirleri gibi Tanrı'da bulunur”<sup>14</sup>. İnsan zihni

<sup>11</sup> IIP21S, 467, 468.

<sup>12</sup> IVP8Dem., 551.

<sup>13</sup> IIP22, 468.

<sup>14</sup> IIP22Dem., 468.

bedenin etkilenişlerini algıladığında buna dair bir fikir oluşturur; bu zihnin “ilk fikri”dir; zihnin “etkilenişlerin fikrini algılaması” yani “etkilenişlerin fikirlerinin fikirleri”ni oluşturması ise zihinde ikinci fikir olan “fikrin fikri”nin doğması anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, her etkileniş bir fikre tekabül eder, bu zihnin ilk algısıdır; her etkilenişin fikri de bir başka fikre tekabül ettiğinde zihinde ilk algıya yönelik bir başka algı (algının algısı) daha oluşur. Bu algı, zihnin kendisine yönelik algısı, farkındalığı ya da bilincidir. Nitekim “insan zihni bedenin etkilenişlerinin fikirlerini algılamadığı sürece kendisini bilemez”<sup>15</sup>, o nedenle bedene yönelik algının fark edilmesi ya da idrak edilmesi, bedenin fikri olan zihnin kendisinde oluşan fikri fark etmesi demektir. Aşağıda daha detaylı ortaya konulacağı üzere, “bilinçli olmak” ile “kendilik bilinci”ne sahip olmak aynı şeydir.

“Fikrin fikri”nin metafiziksel dayanağı şu şekilde ortaya konulabilir: Tanrı sonsuz bir şekilde sonsuz şey düşünebildiği için hem kendi özünün fikrine sahiptir hem bu özden zorunlu olarak çıkan tüm varlıkların fikrine sahiptir.<sup>16</sup> Diğer bir ifadeyle Tanrı’da hem düşüncenin hem bütün “düşünce tavırları”nın ya da “düşünce biçimleri”nin (*mode of thinking*) fikri vardır. İnsan zihni de düşüncenin bir biçimi ya da formu olduğu için, Tanrı’da insan zihnine dair bir fikir vardır. İnsan zihninin kendisi bir şeyin fikri (kendi bedeninin fikri) olduğuna göre, Tanrı’da insan zihniyle ilgili bir fikir vardır demek, Tanrı’da “fikrin fikri”nin olduğu anlamına gelir.<sup>17</sup> Tanrı’daki zihne dair bu fikir, tıpkı zihnin bedenle birleşmesine benzer bir şekilde zihinle birleşmiştir. Çünkü beden, zihnin nesnesi olduğu için zihinle birleştiği gibi, “zihne dair fikir” de zihnin nesnesi olarak zihinle birleşmiştir.<sup>18</sup>

Buradan hareketle şu sonuca ulaşmak mümkündür: “Fikrin fikri” hem insan zihninde vardır hem Tanrı’da vardır. İnsan zihni kendi bedenini, “bedeninin etkilenişlerinin fikirleri” aracılığıyla bilir, bu zihinde oluşan birinci fikirdir; aynı insan zihni “bedenin etkilenişlerinin fikirlerinin fikirleri” aracılığıyla kendi bedenini bildiğini de bilir, bu da zihinde oluşan ikinci fikir, yani “fikrin fikri”dir. Fakat diğer yandan insan zihni bir düşünme biçimi olarak Tanrı’da vardır ve aynı zamanda Tanrı’da bedenin etkilenişlerinin fikirlerinin fikirleri de vardır.<sup>19</sup> O nedenle insan zihni hem bedenini bilir hem bedenini bildiğini bilir,<sup>20</sup> aynı şekilde Tanrı’da da hem insan zihninin

<sup>15</sup> İP23, 468.

<sup>16</sup> İP3, 449.

<sup>17</sup> İP20Dem., 467.

<sup>18</sup> İP21, 467.

<sup>19</sup> İP20Dem., 467.

<sup>20</sup> İP21S, 467, 468.

bedenini bildiğinin bilgisi vardır hem insan zihninin bedenini bildiğini bildiğinin bilgisi vardır.<sup>21</sup>

Spinoza buradan bir adım daha ileri atarak “fikir” ile “fikrin fikri”nin bir ve aynı şey olduğunu söyler. Ona göre “beden fikri” (zihin) ile “beden” bir ve aynı şey olduğu gibi,<sup>22</sup> “zihin fikri” ile “zihin” de bir ve aynı şeydir.<sup>23</sup> Çünkü Tanrı'nın sonsuz anlama yetisi (*infinite intellect*) ile kavranan her şey tamamen tek bir töze ait olduğu için Düşünme sıfatıyla ve Yer Kaplama sıfatıyla ifade edilen tüm varlıklar bir ve aynı tözün görünümelerini ifade ederler. Bu sebeple Yer Kaplama sıfatının bir tavrı ile (beden) o tavrın fikri (zihin) bir ve aynı şeydir.<sup>24</sup> Bu düşüncenin aslında Spinoza'nın geleneksel felsefede (özellikle Yahudi ve İslam düşüncesinde) geçen Tanrı'nın hem “akıl”, hem “âkil”(akleden), hem de “makul” (akledilen) olduğuna yönelik açıklamalarıyla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Kısacası Spinoza, “zihin” ile “beden”in bir ve aynı olmasının bir sonucu olarak “zihin” ile “zihin fikri”nin, yani “beden fikri” ile “zihin fikri”nin birliğini ve aynılığını ifade etmektedir. Bunun sebebi, nasıl ki “zihin” ile “beden” farklı iki sıfat (Düşünce ve Yer Kaplama) altında aynı tözü ifade ediyorlarsa, “zihin” ile “zihin fikri”nin de aynı ve tek sıfatın (Düşünce) altında kavranmasıdır; yani aynı düşünme gücü olan tanrısal anlama yetisi tarafından idrak edilmesidir.<sup>25</sup> Burada zihin bedeni yansıtan bir “fikir”se, zihin fikri de bu “fikrin fikri”dir. Bu açıklamalar ışığında “fikrin fikri”nin bilincin metafiziksel temeli olduğu açıkça görülebilir.

Spinoza'da “fikrin fikri”nin bilincin temeli ya da metafiziksel dayanağı olarak görülme olasılığı pek çok tartışmanın konusu olmuştur. Bu tartışmalardan önce, acaba “fikrin fikri” yalnızca insan zihninde mi oluşur? İnsan dışındaki diğer varlıklar da “fikrin fikri”ne sahip olur mu? şeklinde çok temel bir sorunu çözümlenmek gerekiyor. Eğer “fikrin fikri” tüm varlıklar için geçerliyse, o zaman insan dışındaki diğer varlıkların da bilinçli olduğu söylenebilir mi?

### İnsan Dışındaki Diğer Varlıklarda Bilinç: Panpsişizm

Spinoza'da “fikrin fikri”nin bilinç ile özdeş olduğunu söylemek, bilinç meselesini çözmek demek değildir. Bilakis, “fikrin fikri”nin bilinç olduğunu kabul etmek çok temel bir problemi gündeme getirmektedir. Spinoza sisteminde Doğada var olan her şey Tanrı'nın iki sıfatı olan “Düşünce” ve “Yer Kaplama” sıfatı altında düşünülmekte ve bunun sonucunda da her varlık biri

<sup>21</sup> IIP22Dem., 468.

<sup>22</sup> IIP13S, 458; IIP21S, 467.

<sup>23</sup> IIP21S, 467, 468.

<sup>24</sup> IIP7S, 451, 452.

<sup>25</sup> IIP21S, 467, 468.

diğerine paralel ya da özdeş olan bir zihne ve bedene sahip olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Yer Kaplama sıfatı altında kavranan her beden, Düşünce sıfatı altında kavranan her fikir ile -benzer derecede ve aynı şekilde- ilişkilidir. Bundan dolayı, varolan her şeyin bir bedeni ve bu bedenin bir fikri olarak da bir zihni vardır.

“Çünkü şimdiye kadar gösterdiğimiz şeyler tamamen geneldir ve insana ilişkin olduğu kadar, farklı derecelerde de olsa her biri canlı [*animate*] olan diğer Bireylere de ilişkindir. Çünkü Tanrı’da her şeye dair zorunlu olarak bir fikir vardır ve Tanrı tıpkı insan bedeninin fikrinin nedeni olduğu gibi bu fikirlerin de nedenidir. O halde insan bedeninin fikri hakkında ne söylediysek, herhangi bir şeyin fikri için de söylenmelidir.”<sup>26</sup>

Spinoza’nın bu ifadelerinden, her varlığın farklı derecelerde de olsa birer “canlı” olduğu ve aynı zamanda bir zihin ve bedenden ibaret olduğu anlaşılıyor. Ancak her varlığın zihninde kendi bedenine dair bir “fikir”in olması, o varlıkların zihninde “fikrin fikri”nin de olduğu anlamına gelmez. Spinoza, “Tanrı’da her şeye dair zorunlu olarak bir fikir vardır” derken, her şeyin zihnine dair bir fikrin, yani “fikrin fikri”nin Tanrı’da olduğunu söyler. “Fikrin fikri”nin Tanrı’da bulunması ile bir varlığın zihninde bulunması birbirine karıştırılmamalıdır. Dolayısıyla insan söz konusu olduğunda, “fikrin fikri” hem insan zihninde oluşur hem insan zihnine dair Tanrı’da bulunur; diğer varlıklar söz konusu olduğunda ise “fikrin fikri” onların zihninde oluşmaz, ancak onların zihnine dair Tanrı’da bulunur.

Spinoza’nın bu pasajı dikkate alındığında, tıpkı insan gibi diğer varlıklar da kendi bedenlerinin fikridir düşüncesinden yola çıkarak, diğer varlıkların zihninde de “fikrin fikri”nin oluştuğunu söylemek eksik bir yorum olacaktır. Çünkü böyle bir açıklamayı kabul etmek, insan dışındaki diğer tüm varlıklara da bilinç yüklemek anlamına gelir. Ancak Spinoza’nın böyle bir amacı olmadığı görülmektedir.

Spinoza’nın bu konudaki görüşleri, bilincin tüm varlıklarda bulunduğuna yönelik bir çıkarımla, maddede de zihnin olduğunu savunan ve bilincin evrende her yerde ve her şeyde olduğunu ileri süren “panpsişizm”<sup>27</sup> (*panpsychism*) ve çağdaş zihin felsefesinin gündemini teşkil eden ana kavramlardan biri olan “bilinçlenmiş beden” (*embodied mind*) bağlamında da

<sup>26</sup> IIP13S, 458; *Lat.*IIP13S, 132.

<sup>27</sup> Spinoza sisteminde müstakil bir bilinç teorisinin olduğunu savunan yorumcuların metinlerinde dolaylı ya da dolaysız bir “panpsişizm” değişimi vardır. Martin Lin ise bu konuyu müstakil bir şekilde incelemektedir. Bk. Martin Lin, “Spinoza’s Panpsychism”, *Routledge Handbook of Panpsychism*, ed. William Seager (New York-London: Routledge, 2020).

tartışılmaktadır.<sup>28</sup> Ancak Spinoza sisteminde maddede zihnin bulunduğu çıkarılabilirken, bu zihnin bilinç içerdiğine yönelik bir açıklamaya, en azından insan dışındaki diğer tüm varlıklar için rastlanmaz. Spinoza'da zihin ile beden bir ve aynı şeydir; dolayısıyla bilinç için zihin ne kadar önemliyse, aynı şekilde beden de o kadar önemlidir. Spinoza'nın bilinç kuramında göz ardı edilemeyen "beden" vurgusu, yani "zihnin bilinci" kadar "bedenin bilinci"ne atfedilen önem Merleau-Ponty'nin bilinci bedensel kapasitelere göre temellendirme girişimini öncelemiş gibidir: "Bilinçlilik en temelde 'düşünüyorum' (*I think*) meselesinden ziyade bir 'yapabiliyorum' (*I can*) meselesidir."<sup>29</sup> Ponty'nin insanın dünya ile ilişkisini onun bir algı varlığı olmasına, algının da bedenden bağımsız düşünülemediğine, dolayısıyla insanın bedenli bir varlık olarak dünya ile ilişki kurduğuna ve bedenden bağımsız bir bilinç düşüncesinin insanı dünyanın gerçekliğinden koparmak olacağına dair görüşleri<sup>30</sup> ile Spinoza'nın "zihin bedeninin etkilenişlerinin fikirleri olmaksızın kendisini bilemez"<sup>31</sup> ve zihin bu etkilenişlere dair doğru fikirler aracılığıyla hem kendisini hem bedenini hem de diğer bedenleri (dış dünyayı) idrak eder,<sup>32</sup> şeklindeki ifadeleri karşılaştırılmaya ve üzerinde çalışılmaya değerdir. Ancak Spinoza sisteminde bilinç için bedene yapılan tüm vurgular insan bedeni için geçerlidir. Diğer bedenlerin de bilinç içerdiği söylenemez. Çünkü Spinoza'da hem bilincin temeli "fikrin fikri"dir ve bu diğer varlıkların (maddenin) zihninde bulunmaz hem de "fikrin fikri" doktrini ile Spinoza insan zihnini kendi bedeninden kavramsal olarak bağımsız bir şekilde düşünme amacındadır.<sup>33</sup> Bu konuya birazdan tekrar geri dönecektir. Şimdi "fikrin fikri"nin bilincin temeli olup olmadığına ve diğer varlıklarda da bilincin bulunup bulunmadığına yönelik ortaya çıkan ve farklı sonuçlara yol açan tartışmalara odaklanmak gerekir.

### "Fikrin Fikri"nin Bilincin Temeli Olarak Görülmesine Dair İtirazlar

Bu çalışma, yukarıda ele alınan çerçevede Spinoza'nın bilinç teorisi için "fikrin fikri" doktrinini metafiziksel bir temel olarak ortaya koymaktadır.

<sup>28</sup> Bu konuda özellikle Nadler'in görüşleri kayda değerdir. Bk. Nadler, "Spinoza and Consciousness", 597.

<sup>29</sup> Maurice Merleau Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. Donald A. Landes (London-New York: Routledge, 2012), 139. Benzer bir vurgu Lord'da da var. Lord insan sonlu bir varlık ya da tavır olduğu için dünyadaki etkileşimlerden önce gelen bir "düşünüyorum" (*I think*) bilincine sahip değildir demektedir ve insanın hem kendisine hem diğer şeylere dair bilincinin kendi bedeninin diğer bedenlerle etkileşimine ve zihninin diğer fikirlerle etkileşimine bağlı olduğunu söyler. Bk. Beth Lord, *Spinoza's Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 67.

<sup>30</sup> Ponty, *Phenomenology of Perception*, 84, 317, 331-332.

<sup>31</sup> IIP23, 468.

<sup>32</sup> IIP29C, 471.

<sup>33</sup> IVP8Dem., 551.



Ancak “fikrin fikri”ni, bilince dair yalnızca metafiziksel değil herhangi bir temel olarak görmek, pek çok karşıt yorum ve eleştirinin ortaya konulmasına neden olmuştur. Aşağıda bu eleştirilerden en meşhur ve en kayda değer olduğu görülen Bennett’in ve Wilson’un yorumları incelenecek; ancak Wilson’un yorumu Curley’e yönelik eleştiriler içerdiği için önce “fikri fikri”nin bilincin temeli olduğunu savunan Curley’in yorumuna yer verilecek, daha sonra Wilson’un yorumu mercek atına alınacaktır.

Spinoza’nın “fikrin fikri” temellendirmesine yönelik en şiddetli eleştiriye Bennett yapmıştır. Bennett, “fikrin fikri” terminolojisinin, fikirler arası nedensel bağların farklılaşmasını ifade ettiği için Spinoza’nın sistemine zarar verdiğini söyler. Ona göre “fikrin fikri” sürecinde, her zaman ilk fikir yer kaplayan maddi bir şeye dair fikirdir, ancak sonraki adımlarda yer alan tüm fikirler (“fikrin fikri”, “fikrin fikrinin fikri” vb.) maddi, yani yer kaplayan bir şeye dair değil, yalnızca düşünsel ya da zihinsel olan bir şeye dairedir. Bennett soruna şu noktadan yaklaşır: Madem Spinoza “fikrin fikri” ile “bedenin fikri”nin oluşmasını aynı gerçeklik olarak görüyor, o zaman “bedenin fikri”nin oluşma sürecinde takip edilen “şeylerin ve fikirlerin düzen ve bağlantısı bir ve aynıdır”<sup>34</sup> ilkesi, neden “fikrin fikri” için de geçerli değildir? Beden fikri oluşurken her zaman zihinsel bir fikir bedensel bir şeyi temsil eder; ama “fikrin fikri” sürecinde ilk aşamadan sonsuza kadar götürülebilecek tüm aşamalarda oluşan fikirler zihinsel olanı temsil eder. Dolayısıyla aynı türden olması beklenen nedensellik zinciri, “fikrin fikri” sürecinin hemen ilk adımında kırılmakta ya da bozulmaktadır. Diğer bir deyişle “şeylerin düzeni ile fikirlerin düzeni bir ve aynı” olduğuna göre her “şey”e bir “fikir” tekabül etmelidir; bu durum zihnin bedene dair ilk fikrinde söz konusu olurken “fikrin fikri” için geçerli değildir, çünkü bu durumda “fikre” tekabül eden “şey” değildir, ondan ziyade fikre tekabül eden yine “fikir”dir. Buradan yola çıkan Bennett, “fikrin fikri”nin “bedenin fikri” kadar gerçeklik taşıdığını söylemenin bir tutarsızlığı ifade ettiğini belirtir.<sup>35</sup>

Bennett, bu yorumları neticesinde şu sonuçlara varmaktadır: Spinoza’nın “fikrin fikri” doktrini, bir bilinç ya da farkındalık teorisinden ziyade, bir tür “kendilik bilgisi teorisi”dir (*theory of self-knowledge*). Ona göre bir insanın “fikrin fikri”ne sahip olduğunu söylemesi, onun yalnızca fiziki dünyayı değil, aynı zamanda kendi zihnini de bildiğini söylemesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla “fikrin fikri” insan zihnindeki dikey fikir katmanlarını ifade eder. Eğer bu dikey katmanlara bir bilinç ya da farkındalık teorisi denilecekse o zaman bu, “absürt bir aşırılığa” (*absurdly excessive*) yol açmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Ayrıca “fikrin fikri” bilinci ifade ediyorsa ve her

<sup>34</sup> IIP7, 451.

<sup>35</sup> Bennett, *A Study of Spinoza’s Ethics*, 184, 186.



fikre dair ikinci bir fikir varsa, bu durumda bilinçli olmayan herhangi bir fikir olmayacaktır, aksine tüm fikirler bilinçli fikirler olacaktır. Zihinde bilinçsiz bir seviyede bulunan fikirler olmadıkça, onları bilinçli bir seviyeye getirmek söz konusu olamayacaktır. Bu doğrultuda Bennett, Spinoza sisteminin acil bir bilinç teorisine ihtiyaç duyduğunu, ancak ne yazık ki *Ethica*'da böyle bir teorinin bulunmadığını iddia eder.<sup>36</sup>

Kabul etmek gerekir ki, Bennett'in "fikrin fikri"nin bilinçle özdeş olmasına yönelik eleştirileri önemli bir çözümlemeyi içermekte ve hatta konuya dair daha derin gözlemler yapmayı teşvik etmektedir. Ancak söz konusu çözümlemeye odaklanıldığında ve Bennett'in teşviğine uyulduğunda, aynı olumlu şeyleri iddia ettiği eleştirinin haklılığı için söylemek mümkün görünmemekte ya da en azından Bennett'in karşı çıktığı şekliyle "fikrin fikri" Spinozacı sistem için bir tutarsızlık tehdidi olarak durmamaktadır.

Burada Bennett'in yorumuna dair üç eleştiri ortaya koyacağım. Bennett'in yorumunun ana tezlerinin geçerli olmadığına yönelik eleştiriler, şüphesiz onun vardığı sonucu da geçersiz kılacaktır. Birincisi, Spinozacı sistemde zihin Düşünce sıfatının bir tavrı, beden ise Yer Kaplama sıfatının bir tavrıdır. Bu sıfatlar ve onlardan çıkan tüm varlıklar tek bir tözü ifade ederler. Tek tözü ifade eden, onun görünümleri olan tüm varlıklar ister düşünsel (zihinsel) ister yer kaplayan (maddi) olsun her halükârda bir ve aynı tözü ifade ettikleri için bir ve aynı düşünce kudreti (tanrısal anlama yetisi) tarafından idrak edilirler. Dolayısıyla "fikir" ile "fikrin fikri" ayrı bir gerçekliğe işaret etmezler. Spinoza bunu şu şekilde ifade eder:

"Zihin fikri ile zihnin kendisi aynı düşünme gücünden dolayı ve aynı zorunlulukla Tanrı'da bulunurlar. Çünkü zihin fikri, yani fikrin fikri, nesneyle ilişkisi olmayan bir düşünme biçimi olarak düşünüldüğü sürece, fikrin formundan başka bir şey değildir."<sup>37</sup>

Tanrı'da yalnızca insan zihnine dair bir fikir yoktur, aynı zamanda insan bedenine dair de bir fikir vardır. İnsan zihni ise kendi bedeninin fikridir, yani kendi "bedeninin etkilenişlerinin fikridir", çünkü insan zihni kendi bedenini, bedenine dair etkilenişlerin fikirleri aracılığıyla bilir. Dolayısıyla Tanrı'da insan zihnine dair bir fikir vardır demek, Tanrı'da "bedenin etkilenişlerine dair fikirlerin fikirleri" vardır demektir.<sup>38</sup> O yüzden Tanrı'daki insan bedenine dair fikir, Tanrı'nın insan zihnine dair bir fikre sahip olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla "fikir" ile "fikrin fikri" hem aynı

<sup>36</sup> Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, 188, 189.

<sup>37</sup> IIP21S, 467, 468.

<sup>38</sup> IIP20Dem., 467; IIP22Dem., 468.

insan zihnine dair oldukları için hem Tanrı'da bulunup tanrısal anlama yetisi tarafından algılandıkları için farklı birer hakikat değillerdir.

İkinci olarak Bennett, “fikir”in nesnesi maddi bir şey iken “fikrin fikri”nin nesnesinin düşünsel/zihinsel bir şey olmasının IIP7’ye ters düştüğünü, dolayısıyla nedensel bağlar farklılaştığı için tutarsız olduğunu söylemektedir. Ancak Bennett, Spinoza’nın fikirler ve şeyler arasında varolduğunu söylediği düzenin her şeyden önce tek tözü ifade etmek bakımından “şey” ile “fikir”in bir ve aynılığına dayandığını gözden kaçırmaktadır. Ayrıca Bennett’in yorumu bu haliyle IIP7S<sup>39</sup> ile de çelişmektedir.

Üçüncü olarak “beden” zihin için nesne olduğundan dolayı “zihin, beden fikridir”, aynı şekilde ikinci aşamada belli bir “fikir” de zihne nesne olduğu için “fikir, zihnin fikri”dir. Dolayısıyla ilkinde zihnin nesnesi “beden”, ikincisinde zihnin nesnesi “bedene dair fikirdir”, yani “bedenin fikrinin fikri”dir. Kısacası ilkinde zihnin nesnesi beden, ikincisinde zihnin nesnesi bizatihi zihnin kendisi olmaktadır. Bu sebeple hem “fikrin fikri” nesnesiz değildir ve nesnesi bir “fikir”dir hem bu nesne de en temelde bedenden gerçek anlamda bağımsız değildir. Dolayısıyla insanın kendi “bedenini bilmesi” ile “bedenini bildiğini bilmesi” neden farklı gerçeklikler ifade etsin? Neticede insan diğer “birey”lerle kıyaslandığında anlama yetisi itibarıyla zihni Tanrı’nın sonsuz anlama yetisinin bir parçası olan tek varlıktır. Açıktır ki, ilk bilgi (fikir) ne kadar açık-seçik ve ne derece gerçekliği ifade ediyorsa, bu fikir üzerine yükselen bilinç de (fikrin fikri) o kadar açık-seçik ve o derece gerçeklik ifade eder. Anlaşıldığı kadarıyla Bennett’in yorumu iyi bir sorgulama olmakla birlikte, Spinozacı sistem açısından bakıldığında tutarlı ve geçerli gözükmemektedir.

Bennett’in itirazına benzer bir eleştiri de Wilson’dan gelmiştir. Ancak Wilson’un itirazları Curley’in yorumlarına karşıt olarak ortaya konulmuştur. Bu sebeple Wilson’un itirazlarını anlamak için Curley’in ne dediğinin anlaşılması gerekir.

Curley, Spinoza’nın “farklı derecelerde de olsa her şey canlıdır”, çünkü “her şey hakkında Tanrı’da zorunlu olarak bir fikir vardır” ifadesinin kolumdaki saatin de hisleri ve düşünceleri vardır anlamına gelmediğini ve Spinoza’nın yer kaplayan her tavrın düşüncede bir tavra tekabül ettiğini söylerken her şeye “bilinç” yüklediğini belirtir. Curley, Spinoza’nın 58. Mektup’ta “taşların

<sup>39</sup> IIP7S, 451’de Spinoza “[...] tözün özünü kuran sonsuz anlama yetisiyle algılanan her şey yalnızca tek bir töze aittir ve bu nedenle düşünen töz ile yer kaplayan töz bir ve aynı tözdür, ki söz konusu töz bazen bu sıfatların biri altında, bazen diğeri altında kavranır. Bu sebeple bir yer kaplayan tavrı ile o tavrın fikri bir ve aynı şeydir, ama farklı şekilde ifade edilirler.” demektedir.

bilince sahip olmadığı<sup>40</sup> yönündeki beyanını hatırlatarak düşüncede yer kaplayan bir tavrın fikrinin olması, “bilinç” için yeterli bir koşul değildir der. Ona göre “bilinç” için gerekli olan şey, düşüncede söz konusu fikre dair bir fikrin olmasıdır. Dolayısıyla bilinç, zihin yalnızca beden etkilenişlerinin fikirlerine sahip olduğunda değil, aynı zamanda bu fikirlerin fikrine sahip olduğunda meydana gelir.<sup>41</sup>

Curley, bu gerekçelerle insan dışındaki diğer varlıkların zihinlerinde bilincin olmadığını temellendirdiğini ifade eder. Sıra aynı insan zihnindeki “bilinçli” ve “bilinçli olmayan fikirler”e geldiğinde, Curley IIP12'ye atıfta bulunarak Spinoza'nın burada “bedende zihin tarafından algılanmayan bir şey yoktur” derken, “bilme” (*knowing*) kelimesi yerine “algılama” (*perception*) kelimesini kullandığına işaret eder. Curley, bu kullanımla birlikte söz konusu önermenin bedende zihnin algılamadığı hiçbir şeyin olmadığına, ancak bedende zihnin farkında olmadığı ya da bilincine varamadığı şeylerin bulunduğu dair işaretlerin olduğunu, bu düşüncenin IIP19<sup>42</sup> ile de desteklendiğini söyler.<sup>43</sup> Ayrıca Ona göre bu önermeyi, “zihin yalnızca beden etkilenişlerini değil, bedenin kendisini de bilir” şeklinde anlamak gerekir.<sup>44</sup> Bu çerçevede Curley'in yorumlarının özeti ve temel tezleri için onun şu pasajı önemlidir:

“Bir fikrin fikrine sahip olmayı bilinçle eşitleyebiliriz. Böylece IIP19 ve IIP23 birlikte zihnin kendisini algılaması, fikirlerin fikrine sahip olması ya da bilinçli olması dışında bedeni bilmediğini söyler. Bu bağlamda şunu belirtmekte fayda vardır ki, her birey kendi bedeninin etkilenişlerini içeren bir zihne sahipken (IIP13S), fikrin fikrinin varlığı yalnızca insan zihni için geçerlidir (IIP20). Buradan, Spinoza kabaca her şeyin canlı olduğunu iddia etme amacında olsa bile, onun insan dışında herhangi bir şeyin bilinçli olduğunu söyleme girişiminde olmadığı sonucunu çıkarıyorum.”<sup>45</sup>

Wilson, Curley'in aksine “fikrin fikri”nin “bilinçli insan zihinleri” ile “bilinçli olmayan diğer zihinler”in ve hatta aynı insan zihnindeki “bilinçli fikirler” ile “bilinçsiz fikirler”in ayırt edilmesinde yeterli bir temel sağlamadığını düşünür. Ona göre Curley gibi IIP20'nin yalnızca insan zihnine özgü bir durumu ortaya koyduğunu düşündüğümüzde, bu

<sup>40</sup> Spinoza, “Letters”, Letter 58. *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 2016), c.2, 428.

<sup>41</sup> Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 126.

<sup>42</sup> “İnsan zihni bedenin etkilendiğini ifade eden etkilenişlerin fikirleri olmadıkça insan bedeninin kendisini tanımadığı gibi varolduğunu da bilmez.” IIP19, 466.

<sup>43</sup> Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 127.

<sup>44</sup> Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 128.

<sup>45</sup> Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 128.

durumda Spinoza'nın IIP11'den IIP13'e kadar olan önermelerde özellikle insan zihninden bahsettiğini, ama IIP13S'de bu söylediklerinin yalnızca insan zihni için değil, tüm bireyler için de geçerli olduğunu ifade eden fikirlerini göz ardı etmiş oluruz. Aynı mantıkla Wilson IIP20 kanıtlamasının genel anlamıyla tüm zihinler için değil, yalnızca insan zihni için geçerli olduğunu kabul edecek bir temel ortaya koymadığını ifade eder. Wilson bu kanıtlamada geçen "Tanrı'da düşüncenin ve bütün düşünce biçimlerinin bir fikri vardır, dolayısıyla (IIP11 gereği) insan zihnine dair de bir fikir vardır" ifadesini vurgulamakta ve bu ifadedeki Spinoza'nın IIP11 referansını ön plana çıkararak IIP11'in yalnızca insan zihni için değil, diğer tüm zihinler için de geçerli olduğunu söylemektedir. Wilson buradan hareketle Tanrı'da tüm fikirlerin fikirlerinin olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bu sebeple ona göre "fikrin fikri" doktrini, "insan zihni" ile "diğer zihinler" ve insan zihnindeki "bilinçli fikirler" ile "bilinçli olmayan fikirler" arasında tatmin edici bir ayırım ortaya koyamamaktadır. Ayrıca Wilson, Curley'in 58. Mektup'a atıfla söylediklerini "aşırı okuma" ya da "zorlama bir çıkarım yapma" (*overreading*) olarak değerlendirir.<sup>46</sup>

Wilson Spinoza'nın bilinç kavramını kullandığı diğer önermelere de ana hatlarıyla değinmekte ve buralarda geçen "bilinç" in de söz konusu ayırımı dayanan temelden yoksun olduğunu belirterek *Ethica*'da rasyonel bir bilinç doktrininin olmadığını ima eder. Kısacası Wilson, Spinoza sisteminde "bilinç" in varolduğunu bir bütün olarak reddetmese bile, bir teori olarak "bilinç" in hatalı ya da başarısız bir şekilde ortaya konulduğunu düşünür.<sup>47</sup>

Hem Curley'in hem Wilson'un yorumları mercek altına alındığında, denilebilir ki Wilson'un söyledikleri her ne kadar Curley'in tezlerine yönelik bir eleştiri olsa da Curley'in yorumunun ana unsurlarını *bütünüyle* bertaraf etmiş değildir. Wilson'un eleştirilerine bakıldığında onun öncelikle 58. Mektup'a yönelik Curley referansına dair "aşırı okuma" çıkışını daha fazla temellendirmesi beklenirdi. İkinci olarak Wilson'un Spinoza'nın IIP20 kanıtlamasında verdiği IIP11 referansına dayanarak bunun yalnızca insan zihni için değil, tüm diğer zihinler için de geçerli olduğuna yönelik gerekçesi de eksik kalmıştır. Çünkü Spinoza IIP20 kanıtlamasında IIP11'e referans verirken IIP11'de de IIAx.2 ve IIAx.3'e referans vermektedir. Temellendirmede sondan başa gidilecekse, IIP20 kanıtlamasından IIP11'e giden Wilson neden IIAx.2 ve IIAx.3'e gitmediğinin gerekçesini açıklamalıdır. Zira IIAx.2 diğer hiçbir varlık için söylenmeyen bir durumu ortaya koyarak "insanın düşündüğü"nü bir aksiyom olarak belirtirken, IIAx.3 de başka hiçbir zihinde olmayacak, yalnızca insan zihninde oluşabilecek ve her biri düşüncenin birer biçimi olan

<sup>46</sup> Wilson, "Objects, Ideas and 'Minds'", 134-135.

<sup>47</sup> Wilson, "Objects, Ideas and 'Minds'", 136-138.

“sevgi”, “arzu” gibi insani duyguları bir başka aksiyom olarak ortaya koyar.<sup>48</sup> Dolayısıyla Spinoza'nın sondan geriye doğru referanslarının referansları dikkate alındığında, IIP20 kanıtının yalnızca insan zihni için geçerli olduğunu IIP11'den çıkarmak ve IIP11'i de IIAx.2 ve IIAx.3 ile desteklemek mümkündür. Öyle ki geometrik düzende aksiyomların önermelerden daha sağlam olduğu ve kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmadan kendiliğinden apaçık olduğu hesaba katıldığında bu sonuca daha net ulaşılabilir.

Söz konusu yorumların ötesinde ve onlara dair ortaya koymaya çalıştığım eleştirilerin ışığında, bu makalenin mevcut problemin çözümüne dair teklifi aşağıdadır.

Spinoza'nın yukarıda alıntılanan IIP13S'deki ifadesinde “birey” (*individuum/individual*) vurgusu önemli bir detaydır.<sup>49</sup> Spinoza kabaca, farklı büyüklükteki birkaç cismin bir araya gelerek belli bir sabit orana göre birbirilerine hareketlerini iletmeleri neticesinde oluşan cisimlerin birliğine ya da birleşimine “birey” der.<sup>50</sup> Kısacası “birey”, bileşik bir cismi ya da organik bir yapıyı (organizma) ifade eder ve böylece diğer cisimlerden de ayrılır. İnsan bedeni ise diğer sonlu bireylerle kıyaslandığında farklı doğaya sahip pek çok cismin bir araya gelerek oluşturduğu en kompleks cisim, en karmaşık yapı veya en fazla parçayı bir araya getiren bir organizmadır.<sup>51</sup>

Spinoza'nın IIP13S'ye kadar olan ifadelerinden, IIP13S'den ve “birey” tanımından şunlar çıkmaktadır: Her “birey” yapısındaki diğer cisimlerin karmaşıklığı oranında canlılık derecesine sahiptir ve her “birey”in zihni kendi bedeninin fikridir veya zihninde kendi bedenini oluşturan parçalara ve onların etkilenişlerine dair fikirler vardır. Ayrıca bileşik bir cisim veya organizma olmayan, yani “birey olmayan” diğer varlıklar canlılık derecesine sahip değildirler. Buradan hareketle insan dışındaki diğer varlıklar, “birey” olup olmama durumlarına göre iki şekilde kategorize edilirler:

Bileşik bir cisim veya kompleks bir yapı olup farklı derecelerde canlılığa sahip “birey”ler; basit cisimlerden ibaret olan, dolayısıyla herhangi bir canlılığa sahip olmadıkları gibi bir “birey” de olmayan tekil şeyler (*particular thing*).

Burada birinci gruptakiler kendi bedenlerine dair bir algıya sahiplerken ikinci gruptakilerin kendi bedenlerine dair bir alguları söz konusu değildir.

<sup>48</sup> Bk. IIAx.2, 448; IIAx.3, 448.

<sup>49</sup> Spinoza'nın IIP13S'deki belli bir canlılık derecesine sahip diğer varlıkların yalnızca “birey”-lerle sınırlı olmasına yönelik bir gereklilik vurgusu için bk. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, 138.

<sup>50</sup> IIAx.2'den sonraki Def., 460.

<sup>51</sup> IIPost.I, 462.

Çünkü Tanrı'da "birey"lere dair bir fikir vardır.<sup>52</sup> Dolayısıyla insan zihni, nasıl ki kendi bedenine dair fikirler oluşturuyorsa, insan dışındaki diğer bireyler de kendi bedenlerine dair fikirlere sahiptirler. Tıpkı insan zihni gibi bu bireylerin de zihinleri Tanrı'nın düşünce sıfatında bulunan birer düşünme biçimidir.<sup>53</sup> Nasıl ki insan zihni bedenin bir fikriyse ve insan zihni bedenini "etkilenişlerin fikirleri" aracılığıyla biliyorsa, diğer bireyler de kendi bedenlerini "etkilenişlerin fikirleri" aracılığıyla bilir. İnsan zihni bedenini fikri olduğu için "Tanrı'da insan zihnine dair bir fikir vardır" demek, "Tanrı'da insan zihnine dair 'fikrin fikri' vardır" demekse, aynı şekilde bir organizmanın ya da "birey"nin zihni de kendi bedeninin fikri olduğu için "Tanrı'da söz konusu "birey"nin zihnine dair bir fikir vardır" demek de "Tanrı'da söz konusu bireyin zihnine dair 'fikrin fikri' vardır" anlamına gelir.<sup>54</sup> Çünkü Tanrı'da tüm düşünme biçimlerinin fikri vardır ve herhangi bir "birey"nin zihni de bir düşünme biçimi olduğu için Tanrı'da o "birey"nin zihnine dair bir fikir zorunlu olarak bulunur.<sup>55</sup>

Bu açıklamalarla varılan nokta şudur: İnsan dışındaki diğer varlıklardan "birey" olanlar "fikrin fikri"ne sahipken, "tekil şeyler" (yani birey olmayanlar) "fikrin fikri"ne sahip değildirler. Bu noktaya IIP13S'deki canlılık derecelerinin "birey" ile ilişkilendirilmesinden, "birey" tanımının kapsamından ve IIP20Dem.'deki Tanrı'da düşüncenin bütün biçimlerinin fikrinin bulunması gerçeğinden hareketle ulaşılabilir. Ancak bu sonuçtan şu sorular doğmaktadır: "İnsan zihni" ile "diğer 'birey'lerin zihni"ne dair "fikrin fikri"nin oluşumu noktasında ne gibi farklar vardır? Bir birey olan "orkide çiçeği"nin zihnine dair Tanrı'da oluşan "fikrin fikri" ile "insan zihni"ne dair Tanrı'da oluşan "fikrin fikri" aynı düzeyi ya da statüyü mü ifade eder?

Öncelikle şunu belirtmeliyim ki, "fikrin fikri"nin bir zihinde oluşması ile Tanrı'da olması aynı şey değildir. Yukarıda bilincin metafizik temeli ortaya konulurken ifade edildiği üzere "fikrin fikri" hem insan zihninde oluşur hem de Tanrı'da insan zihniyle ilgili bir fikir, yani "fikrin fikri" vardır. Ancak bu durum diğer "birey"ler için söz konusu değildir. Çünkü diğer "birey"lerin zihninde "fikrin fikri" oluşmaz, yalnızca onların zihnine dair bir fikir, yani "fikrin fikri" Tanrı'da vardır. IIP20 kanıtlamasındaki "Tanrı'da hem düşüncenin hem de düşüncenin bütün biçimlerinin fikri vardır" ifadesi dikkate alındığında, diyelim bir "orkide çiçeği" hem yer kaplayan bedenli bir "birey"dir hem de zihne sahip bir varlıktır. "Orkide çiçeği"nin zihni düşünme sıfatının elbette bir biçimidir ve Tanrı'nın sonsuz anlama

<sup>52</sup> IIP13S, 458.

<sup>53</sup> IIP20Dem., 467.

<sup>54</sup> IIP13S, 458; IIP21S, 467, 468.

<sup>55</sup> IIP13S, 458, IIP20Dem., 467.

yetisi tarafından kavranır. "Orkide çiçeği" ise kendi bedeninin algısına sahiptir. Dolayısıyla "orkide çiçeği"nin zihni kendi bedenine dair bir fikirdir. Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bu fikre dair bir fikir olduğu için, "orkide çiçeği"ne dair "fikrin fikri" Tanrı'da vardır. Ama aynı "orkide çiçeği"nin kendi bedenine dair bir algıya sahip olduğunu algılaması Spinozacı sistemde mümkün değildir. Dolayısıyla "orkide çiçeği", "algının algısı"nı, yani "fikrin fikri"ni oluşturamaz. O nedenle Tanrı'nın düşüncesinde "orkide çiçeği"ne dair "fikrin fikri" varken "orkide çiçeği"nin zihninde "fikrin fikri" yoktur. Buradan anlaşılıyor ki, "fikrin fikri"nin Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bulunması ile onun sonlu tavırların zihninde bulunması aynı şey değildir, karıştırılmaması gerekir.

Tıpkı "orkide çiçeği" gibi insan dışındaki diğer "birey"ler de yalnızca bedenlerine dair bir algıya sahiptirler. Ancak bu "birey"ler ne bedenlerine dair bir algıya sahip olduklarının bilincindedirler ne de kendilerinin bilincindedirler. İnsan zihni ise aşağıda daha da detaylandırılacağı üzere beden etkilenişleri sayesinde hem bedeninin hem kendisinin bilincine sahiptir.<sup>56</sup> "İnsan bireyi"nin zihnini "diğer bireyler"in zihninden farklı kılan temel unsur, insan bedeninin diğer bedenlerle kıyaslandığında daha fazla sayıda cismin bileşimi olmasının yanı sıra, Tanrı'da insan zihniyle ilgili "ayrıca" bir fikrin bulunması<sup>57</sup> ve yalnızca insan zihninin Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçasını teşkil etmesidir.<sup>58</sup> Dolayısıyla insan dışındaki "diğer bireyler"in zihinleri, kendi bedenlerinin fikridir ve bu zihinlerde kendi bedenlerine dair fikir bir "algı" olarak, bulanık ya da yetersiz bir biçimde vardır.<sup>59</sup> Ancak "algı" düzeyinde de olsa onların zihinleri Tanrı'nın düşünme sıfatının kapsamına giren birer düşünme biçimidir; o yüzden onların zihnine dair "fikrin fikri" Tanrı'da vardır.

Yukarıdaki açıklamalar Bennett ve Wilson'un yorum ve eleştirilerini geçersiz kılmaktadır. Ayrıca bu açıklamalar, Wilson'un eleştirilerinden sonra ana tezlerini muhafaza etmekle birlikte konuya yaklaşımını *kısmen* revize eden Curley'in, insan dışındaki diğer varlıkların bilince sahip olmadığı düşüncesinden hareketle çıkarılabilen söz konusu varlıklara dair Tanrı'da "fikrin fikri" yoktur görüşü için de bir alternatif oluşturabilir.<sup>60</sup> Bu noktada, geriye "insan bireyi"nin zihninde oluşan "fikrin fikri"nin statüsünün çözüme

<sup>56</sup> IIP19, 466; IIP23, 468.

<sup>57</sup> IIP20, 467.

<sup>58</sup> IIP13S, 458; IIP20, 467; IIP11C, 456.

<sup>59</sup> IIP13S, s. 458.

<sup>60</sup> Curley, Wilson'un eleştirilerinden sonra kendi görüşlerini yeniden gözden geçirmiş, hem önceki gerekçelerini hala haklı bulduğunu hem Wilson'a kısmen katıldığını söyleyerek konunun tartışmaya açık olduğunu dile getirmiştir. Bk. Edwin Curley, *Behind the Geometrical: Method A Reading of Spinoza's Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 72.



kavuşturulması kalıyor. Bu da aşağıda ele alınacak bilincin epistemolojik boyutuyla açık kılınacaktır. Eğer “fikrin fikri” yalnızca insan zihninde oluşuyorsa, bu durumda tüm insanlar aynı bilinç düzeyinde mi olurlar? Aynı insan zihninde “bilinçli fikirler” ve “bilinçli olmayan fikirler” var mıdır, varsa nasıl ve hangi ölçüte göre ayırt edilir?

### **Bilincin Epistemolojik Yönü: Bilinçte Derece Farkları**

Spinoza sisteminde bir zihnin niteliği, fikri olduğu bedeninin niteliğine göre belirlenir. Doğayı oluşturan “birey”ler arasında en çok parçayı bir araya getiren, farklı hareket ve sükûnete sahip pek çok cisimden oluşan en kompleks, en karmaşık yer kaplayan varlık insan bedenidir. İnsan bedeni, pek çok parçadan/cisimden oluşan ve bu parçaların her birinin de daha alt düzeyde parçalardan ya da unsurlardan oluştuğu “bireyler toplamı bir birey”dir. Dolayısıyla insan bedeni, hesap edilmesi zor olan ve anlaşılması kolay olmayan çok kompleks bir yapıdır.<sup>61</sup>

İnsan zihni, bedeninin kompleks yapısının her bir unsuruna dair fikirlere ulaşabilme imkanına sahiptir. Ancak bu fikirlerin içeriği, insan zihninin kendi bedenini tanıma derecesine göre oluşur. İnsan zihninin kendi bedenini bilme derecesi, aynı zamanda onun bilincinin de derecesini belirler. Spinoza insan dışındaki diğer varlıkların da belli bir “canlılık derecesi”ne sahip olduğunu ve söylediklerinin insan kadar diğer varlıklar için de geçerli olduğunu belirtirken aynı zamanda insan bedeninin diğer bedenlerden, insan zihninin ise diğer zihinlerden daha üstün olduğunu temellendirmeye çalışır:

“Bununla birlikte, nesnelere kendileri aralarında olduğu gibi fikirlerin de kendi aralarında farklılık gösterdiğini ve tıpkı birinin nesnesinin diğerinin nesnesinden daha mükemmel olduğu ve daha fazla gerçeklik içerdiği gibi, bir fikrin diğerinden daha mükemmel olduğunu ve daha fazla gerçeklik içerdiğini reddedemeyiz. Böylece insan zihni ile diğerleri arasındaki farkın ne olduğunu ve onları nasıl aştığını belirlemek için, daha önce de söylediğimiz gibi, zihnin nesnesinin, yani insan bedeninin doğasını bilmemiz gerekir. [...] bir beden aynı anda birçok şeyi yapma veya aynı anda birçok şekilde etkilenme konusunda diğerlerinden daha yetenekli olduğu oranda, onun zihni de diğerlerine göre aynı anda birçok şeyi algılama konusunda daha yetenekli olur. Bir beden eylemleri ne kadar çok yalnızca kendisine bağlıysa ve eyleminde ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa, onun zihni de o kadar çok apaçık bir anlayışa sahip olur. Bu gerçeklerden, bir zihnin diğerlerinden üstünlüğünü bilebilir, ayrıca bedenimiz hakkında niçin bu kadar çok bulanık bilgilere sahip olduğumuzu görebiliriz [...]”<sup>62</sup>

<sup>61</sup> IIPost.I, 462.

<sup>62</sup> IIP13S, 458.



Spinoza bir beden diğer bedenden üstünlüğünü, diğeriyle kıyaslandığında birinin kendi başına daha çok eylemi daha fazla gerçekleştirebilmesi olarak görür. Bir beden ne kadar çok parçaya sahipse ya da bünyesinde ne kadar çok çeşit cismi barındırıyor, o kadar daha fazla eylemi yerine getirmeye ve etki alıp vermeye müsait olur. Çünkü bir beden diğer bedenlerle karşılaştığında ya da ilişki kurduğunda, parçalarının her biri bu karşılaşmadan ya da ilişkiden etkilenebilir. Dolayısıyla bir beden üstünlüğünün temelinde, sahip olduğu yapının karmaşıklığı ya da kompleksliği vardır. Zihin ise beden karşılaştıklarında ve ilişkilerinde etkilenen her bir parçanın etkilenişini bir fikir olarak yansıtmaya olanağına sahiptir. Dolayısıyla beden ne kadar çok kompleks bir yapıdaysa zihin de o kadar çok fikre sahip olabilir. Bu, bedeni diğer bedenlerden üstün olan insanın, zihninin de diğer zihinlerden üstün olma sebebidir.

Alıntılanan pasajda, Spinoza bedenlerin ve zihinlerin birbirinden üstünlüğünü ifade ederken yalnızca insanın diğer varlıklardan üstünlüğünü değil, aynı zamanda beden karmaşıklığını zihinde fikir olarak yansıtmaya imkanına bağlı olarak insanların da anlama kabiliyetleri bakımından birbirinden üstünlüğünü ortaya koyar. Çünkü beden çok karmaşık veya kompleks bir yapı olduğu için bir zihnin bedenin parçalarına ve orada olan bitene dair fikirler oluşturabilme becerisi, diğerine göre farklılık arz eder. Ayrıca insan zihni, bedenin tamamını, tüm unsurlarıyla her zaman bilecek bir imkana sahip değildir. O nedenle bir insan zihni, diğerlerine nazaran bu imkana ulaşabilme durumuna göre diğer zihinlerden ayrılır ya da daha üstün olur.

Zihnin bedeni bilme imkanına bağlı olarak aynı zihindeki fikirler arasında ve birbiriyle kıyaslandığında iki zihin arasında "bilinçsiz fikirler" (*non-conscious ideas*) ve "bilinçli fikirler" (*conscious ideas*) olduğu gibi, daha düşük seviyeden daha yüksek seviyeye bilinçte derece farkı da oluşur. Ancak bu konuda, yani Spinoza'nın "bilinçli zihin durumları" (*conscious states of mind*) ile "bilinçsiz zihin durumları" (*non-conscious states of mind*) birbirinden ayırması noktasında, Spinoza yorumcuları farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı yorumcular, Spinoza'nın bilinçli ve bilinçsiz zihin durumlarını başarılı bir şekilde birbirinden ayırdığını,<sup>63</sup> bazıları ise Spinoza'nın bu ayrımı başarısız bir şekilde ortaya koyduğunu ifade etmişlerdir.<sup>64</sup> Bununla birlikte, Spinoza'nın zihnin bilinçli durumları ile bilinçsiz durumlarını birbirinden ayırdığı ve

<sup>63</sup> Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 126-128; Nadler, "Spinoza and Consciousness", 575; Garrett, "Representation and Consciousness", 23; Roca, *Spinoza*, 115.

<sup>64</sup> Wilson, "Objects, Ideas and 'Minds'", 133; Oberto Marrama, "Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza's Ethics", *British Journal For The History of Philosophy*, 25/3, (2017), 539.

bilincin farklı derecelerde olduğuna yönelik gerekçeleri net bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir:

“Gerçekten, bir bebek ya da çocuk gibi, çok az şeye muktedir olan ve büyük ölçüde dış nedenlere bağımlı bir bedene sahip olan bir insan zihni, kendi başına ele alındığında, kendisine, Tanrı’ya ve şeylere dair neredeyse hiç bilince [*conscia*] sahip değildir. Öte yandan, pek çok şeye muktedir bir bedene sahip olan bir insan zihni, kendi başına ele alındığında, kendisinin, Tanrı’nın ve şeylerin bilincine [*conscia*] sahiptir. Öyleyse bu yaşamda, bizim en büyük uğraşımız bir bebeğin bedenini (doğası el verdiği ve yardımcı olabildiği ölçüde) pek çok şeyi yapabilecek bir başka bedene, onunla ilişkili zihnini ise kendisine, Tanrı’ya ve şeylere dair daha çok bilince [*conscia*] sahip bir zihne dönüştürmektir.”<sup>65</sup>

Spinoza, bu ifadeleriyle, zihin ve beden kapasitesi üzerinden bir bebeğin bilinci ile bir yetişkinin bilincini birbirinden ayırmaktadır. Bu ayırım, Garrett’in de ifade ettiği gibi, beden kapasitesi ve becerileri ile zihnin bir yetisi olan anlama yetisi sayesinde ulaşabildiği bilgiye bağlı olarak gerçekleşir.<sup>66</sup> Burada bir bebek, bir yetişkine nazaran daha çok dış nedenlere bağlı olduğu için hem “bilinçsiz fikirler”e hem daha “düşük derecede bilinçli fikirler”e; bir yetişkin de bir bebeğe nazaran birçok etkinlikte bulunmaya müsait bir bedene ve onu anlama imkanı olan bir zihne sahip olduğu için daha çok “bilinçli fikirler”e sahiptir.

Alıntılanan pasaj dikkatli bir şekilde okunduğunda, çözümlemenin unsurları şu şekilde belirginleştirilebilir: İnsan zihninde bulunan her “fikir” için “fikrin fikri” imkânı vardır. İnsan zihni, bedenini “algı” ya da “kavram” düzeyinde bilir. Buna bağlı olarak bedene dair fikirler “algı” düzeyinde ise “bulanık” ya da “yetersiz fikir” olur, “kavram” düzeyinde ise “açık-seçik” ya da “yeterli fikir” olur.<sup>67</sup> İnsan bedeni çok karmaşık bir yapıda olduğu için, insan zihni bu karmaşıklığın tamamına dair fikirlere ulaşabilme imkanına ya da potansiyeline sahip olsa bile,<sup>68</sup> bu imkânı her zaman elde edebilecek bir zihinsel açıklığa ya da yetkinleşmiş bir anlama yetisine (*intellect*) sahip değildir. O nedenle insan zihninin kendi bedenine dair “algı” düzeyinde bile olsa- sahip olmadığı fikirler de vardır. “Fikir”in olmadığı bir zihinde elbette “fikrin fikri” de yoktur. Dolayısıyla da insan zihni, bedenine dair algılayamadığı ya da kavrayamadığı herhangi bir şeye dair bir farkındalığa da

<sup>65</sup> VP39S, 614; *Lat.* VP39S, 315.

<sup>66</sup> Garrett, “Representation and Consciousness”, 6.

<sup>67</sup> IIP29C, 471.

<sup>68</sup> Çünkü “insan zihninin biçimsel varlığını oluşturan fikir, son derece karmaşık pek çok bireysel kısmın birleşimi olan beden fikridir”. IIP15Dem., 463.

sahip olamaz. Bu durumda insan zihninde bazı şeylere dair “fikrin fikri”nin olmaması, insan zihninin bilincinde olmadığı bedene yönelik fikirlerin bulunduğu anlamına gelir. Buna “bilinçsiz” fikirler denilir. Çünkü zihin bu tarz bir şeye dair “fikir”e ulaşabilme imkanına sahipken bu durumda ulaşamamış; ulaşamadığı için de söz konusu şeye dair “fikrin fikri”ni oluşturamamıştır, yani bilincine varamamıştır. Bununla birlikte zihnin belli bir şeye dair “fikir”e, dolayısıyla da “fikrin fikri”ne ulaştığı durumlar, “algı”dan “kavram”a, “yetersiz fikirler”den “yeterli fikirler”e doğru zihnin bilincinin derecesini belirler. Böylece zihin sahip olduğu fikrin içeriğine ya da “bulanık” mı, “açık-seçik” mi olma durumuna göre daha az ya da daha çok bilince sahip olur.

Spinoza'nın *Ethica*'nın iki yerinde “bilinçsiz” (*inconscious/un-conscious*) kavramını kullandığı görülür.<sup>69</sup> Bunlardan birincisi VP39S ile birlikte okunması gereken VP6S'deki “bebeğin bilinçsizliği” iken, diğeri VP42S'de geçen “cahilin bilinçsizliği”dir. Burada öncelikle bir bebek, kendi bedeninin çoğunluğuna dair “bilinçsiz” iken (mesela mantık yürütememesi, konuşamaması, yürüyememesi vb.), birtakım kısımlara dair de “algı” düzeyinde bir bilince sahiptir (mesela acıkırken ağlaması, ağladıktan sonra karnının doyması ve bunun neticesinde susması vb.). Bebeğin bu “algı” düzeyindeki bilinci elbette hislere dayalıdır. Bu algı düzeyindeki bilinçte, bebeğin bedeninin acıkması bir “fikir” olarak zihninde belirlediğinde, acıkma sonrası ağlama ve bunun sonucunda doyma düşüncesi bebeğin zihninde “fikrin fikri” (algının algısı) olarak oluşabilir. Ancak bu “fikrin fikri”, mantık yürütme ya da akli çıkarım yapma düzeyinde değil, tamamen hayali bir algıya ve hislere dayalıdır. Burada bebeğin bilincinin insan türünün en düşük derecede ve en “yetersiz” düzeyde olduğu düşünülüğünde, bebeğin henüz kendilik bilincinin oluşmadığı, diğer varolanlara ve Tanrı'ya dair bir bilincinin olmadığı daha net anlaşılır. Dolayısıyla bir bebek zihninde, tamamen olmasa da neredeyse tamamına yakın “bilinçsiz fikirler” ve az sayıda çok düşük derecede “algı” düzeyinde olan “bilinçli fikirler” vardır.

Aynı şekilde cahil kişinin zihni, kendi bedenini bir bütün olarak tanımaya yönelik fikirlere sahip olmasa da tıpkı bir bebek gibi acıktığını ya da karşı konulamaz bir bedensel iştahını ifade edebilir. Burada cahil kişinin bir şeyi istemesi bir “fikir” ise, ona yönelme ve onu elde etme neticesinde ulaştığı doyum da “fikrin fikri” olabilir. Ancak cahil bir yetişkin, tıpkı bir bebek gibi ve fakat bedeni bebeklerin bedeninden daha fazla geliştiği için bebeklerden daha fazla algı düzeyinde hayali fikirlere ve düşük derecede de olsa bilince sahip olur. Burada cahil kişinin kendisine, diğer varolanlara ve Tanrı'ya dair “fikrin fikri” neticesinde bir farkındalığa, bilince ulaşma imkânı olmasına rağmen

<sup>69</sup> Bu kullanımlar için bk. *Lat.VP6S*, 296; *Lat.VP42S*, 317.

ulaşamaması, onun zihninde “bilinçsiz fikirler”in bulunduğu anlamına gelir. Bu iki örnekte bedeninin gelişim düzeyi ve zihnin fikirlere ulaşabilme derecesi bakımından bebeğin bilinçsizliği doğal bir durumken, cahilin bilinçsizliği doğal bir durum değildir, hatta insan doğasına aykırıdır. Bu sebeple olsa gerek, cahil kişi sürekli ruhsal karmaşalar ve duygusal dalgalanmalar içindedir.

Anlaşılan o ki Spinoza’da bilinç, bilgi üzerine yükselir. “Fikir” bilgiyi, “fikrin fikri” ise bilinci oluşturur. “Fikir”in içeriği bilginin niteliğini, “fikrin fikri”nin içeriği bilincin derecesini belirler. Bilgisizlik ya da cehalet ise bilgiden yoksunluk oranında bilinçsizliktir. O nedenle bilinç, “algı”dan “kavram”a, “yetersiz fikirler”den “yeterli fikirler”e, bebekten yetişkine, cehaletten bilgeliğe doğru yükselen bilgi ya da yetkinlik basamaklarına göre bir derece meselesidir. Bu açıdan bilincin derecelerini bilginin hiyerarşik yükselen türleriyle ilişkilendirmek mümkündür.<sup>70</sup> Böylece “hayali bilgi”den “akli bilgi”ye, “akli bilgi”den “sezgisel bilgi”ye insan zihninin kendi bedenini, kendisini, diğer varolanları ve Tanrı’yı bilme durumuna göre bilinç derecelenir. Bu süreçte sezgisel bilgi en üstün bilgiyi ve yüksek derecede bilinci ifade eder.<sup>71</sup> İnsan, bedeninin karmaşıklığını oluşturan parçalara dair fikirlere bu bilgi sayesinde ulaşır. İnsan kendi bedeninin kompleks yapısını oluşturan bireysel parçalara dair daha çok bilgiye eriştikçe, bedeninin çok daha fazla eylemi başka bedenlere gereksinim duymadan gerçekleştirmeye ne kadar elverişli olduğunu anlamış olur.

Spinoza’da bilincin derecelerinin temeli elbette “fikrin fikri”dir. C. Martin’in ifadesiyle, “Fikrin fikri”, bedeninin kompleksliğini yansıtan çeşitli fikirlerin kompleks fikridir.<sup>72</sup> Bilincin dereceleri konusunda özellikle Garrett ve Nadler’in görüşleri dikkate değerdir. Bu sebeple aşağıda bu görüşlere ve onlara dair eleştirilere yer verilecektir.

Garrett, bilinç derecelerini “düşünme gücü”nün (*power of thinking*) dereceleriyle özdeşleştirir. Ona göre bu özdeşlik IIP13 ve VP39’da ortaya konulur. Garrett, Spinoza’nın zihnin düşünme gücünü onun “gerçeklik” ya da “mükemmellik” derecesine bağladığını söyleyerek bu gücün bedeninin aynı anda birçok eylemi yerine getirmeye müsait olma durumuna göre arttığını söyler. Çünkü beden bu imkana sahip oldukça zihin daha çok açık-seçik anlama kapasitesine ulaşır ve bu zihnin daha fazla bilince ulaşmasına neden olur. Garrett VP31S’yi referans göstererek Spinoza’nın bilinci “mükemmellik” ve “güç”le özdeşleştirdiğini, zihnin sezgisel bilgi ile en üstün derecede bilince ulaştığını ve bunun da zihnin daha fazla “mükemmel” veya “gerçek” olmasına yol açtığını

<sup>70</sup> E. Balibar da bilinci, bilginin türlerine bağlı olarak ele almaktadır: Bk. “A Note on ‘Consciousness/Conscience’”, 212-214.

<sup>71</sup> VP31S, 610.

<sup>72</sup> Martin, “Consciousness in Spinoza’s Philosophy of Mind”, 277.

söyler. Ona göre, beden ne kadar güçlüyse, anlama yetisi de o kadar çok “düşünme gücü”ne sahip olur ve “anlama gücü” ne kadar güçlüyse bilinç de o kadar çok yüksek derecede olur. Böylece Garrett, bedenin karmaşıklığının anlaşılma derecesine göre oluşan bilinci, zihnin “anlama gücü”ne göre derecelenen bilinç olarak ele alır. Ona göre bilinç derecelerini “düşünme gücü”nün dereceleriyle özdeşleştirmek, Spinoza'nın bilinç teorisiyle ilgili açıklama ihtiyacı duyulan pek çok unsuru açıklığa kavuşturmaktadır.<sup>73</sup>

Nadler ise Spinoza yorumcularının bilinç teorisi için yanlış bir noktaya odaklandıklarını ve o yanlış noktanın da “fikrin fikri” doktrini olduğunu söyler. Ona göre Spinoza'da “fikrin fikri” evrensel olarak tüm varlıklar için geçerli olduğundan, onu bilincin temeli olarak görmek hem insan dahil tüm varlıkların bilince sahip olduğunu hem aynı insan zihnindeki tüm fikirlerin bilinçli olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Nadler, yorumcuların bu genişliği ya da Bennett'in ifadesi ile “absürt aşırılığı” gördükleri için Spinoza'nın bir bilinç teorisi ortaya koymadığı sonucuna ulaştıklarını söyler.

Nadler, bilince “fikrin fikri” noktasından ziyade, “bedenin kompleksliği” olarak ifade edilen IIP13S ve VP39S noktasından bakılması gerektiğini söyler. Garrett gibi aynı pasajlara atıfta bulunan Nadler, bilincin bir bedeninin sahip olduğu komplekslik derecesine göre zihinde oluşan fikirler nispetinde yüksek ya da düşük derecede olduğunu belirtir. Bu görüşe göre insan dışında diğer tüm varlıklar da bilinç sahibidir; ancak insan bedeni komplekslik bakımından diğer bedenlerden üstün olduğu ve insan zihni de içerdiği fikirlerin niceliği bakımından diğer zihinleri aştığı (*surpass*) için, diğer var olanlara nispetle en üstün bilince sahiptir. Nadler'e göre, “fikrin fikri”nin insan dahil tüm varlıklarda aynı şekilde oluştuğu, dolayısıyla bilinçte aynılığa işaret ettiği yerde, zihin-beden paralelizminin bir sonucu olan “komplekslik doktrini” bilincin tüm varlıkta olduğunu ama aynı derecede olmadığını ifade ettiği için bilinç için daha elverişli bir temel sağlar.<sup>74</sup>

Öyle görünüyor ki Nadler, Spinoza'nın bilinç teorisine dair bu teklifi ortaya koyarken bir detayı gözden kaçırmıştır. Onun sözünü ettiği “komplekslik doktrini” (ki aynı şekilde Garrett'in de “düşünme gücü”nün niteliğine göre bilinçte derecelerin oluştuğuna yönelik tespiti) bize öyle ya da böyle sadece var olan bir bilincin daha düşük ya da daha yüksek olduğuna yönelik bir derecelendirme fikri sunar. Diğer bir deyişle Garrett ve Nadler'in tespitleri, bilincin nasıl oluştuğunu ifade etmekten çok, bilincin bir varlıktan diğerine ya da aynı insan zihninde birtakım fikirlerden diğerlerine doğru artan ya da azalan içeriğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bilincin derecesinden önce bilincin bir zihinde nasıl oluştuğunu ortaya koymak gerekmez mi?

<sup>73</sup> Garrett, “Representantation and Counciousness”, 22-24.

<sup>74</sup> Nadler, “Spinoza and Consciousness”, 586-591.

Garrett'in söz konusu detayı gözden kaçırdığı yerde Nadler, bilincin "komplekslik doktrini"ne göre nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışır. Bu noktada ilginç açıklamalar ortaya koyan Nadler'in bilinç meselesini daha karmaşık hale getirdiği görülmektedir. Nadler, zihin-beden paralelizmine bağlı olarak gündeme gelen "komplekslik doktrini" bağlamında, bilincin basit bir şekilde yer kaplayan bedenin içsel ilişkilerinin düşüncede temsil edilmesi olduğunu söyler. Ona göre, insan bedeni pek çok parçanın birleşiminden meydana gelir, bu parçalar da daha alt parçalardan oluşur, insan zihni de bu parçaların her birini yansıtan fikirlere sahiptir. Burada bilinç, zihnin, kompleks olan bedenin parçalarına yönelik sahip olduğu fikirlerin zenginliğidir. Zihin tek seferde bedeni oluşturan parçaların ne kadar fazlasına yönelik fikre ulaşırsa o kadar çok bilince ulaşmış olur. Nadler bu yorumu yer kaplama ve düşünce sıfatlarının bir ve aynılığına yönelik bir imayla, yer kaplayanın sonlu bir tavrı olan bedende olan bitenlerin düşüncenin sonlu bir tavrı olan zihinde yansıtılmasını, düşüncenin kendi üzerine dönmesi ya da refleksiyonu olarak anlar. Ona göre bedendeki karmaşıklık ve bu karmaşıklığı oluşturan parçaların birbiriyle ilişkisinin zihinde fikir olarak yansıtılması, illaki zihinde "fikrin fikri" gibi bir başka fikrin daha oluşmasını gerektirmez. Dolayısıyla bilinç, yer kaplayan bedendeki kompleksliğin düşüncedeki zihnin kompleksliğiyle ilintilendirilmesidir.<sup>75</sup>

Nadler'in anlattığı bu süreç, öyle görünüyor ki bir "fikrin fikri"nin zihinde oluşma sürecinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Nadler, zihin-beden paralelizminin bir sonucu olan "komplekslik doktrini"ne göre bilincin oluşumunu açıklarken aslında bedende olan biteni bir fikir olarak yansıtan zihinde fikrin oluşum sürecini anlattığını fark edememiştir. Nadler, bilinci fikir ile özdeşleştirdiği için Garrett'i eleştirirken, kendisi dolaylı yoldan aynı hataya düşmüş gözükmektedir. Bununla birlikte Garrett bilinçte derece farkının oluşumu konusunda "düşünme gücü"nü ön plana çıkarırken, Nadler "bedenin kompleksliği"ne vurgu yapar. Aralarındaki ince nüanslar bir kenara bırakıldığında ikisinin de aynı şeyi söyledikleri görülür. Neticede "düşünme gücü"nü arttıran (dolayısıyla bilincin derecesini yükselten) "bedenin kompleksliği"nin zihin tarafından yeterli fikirlerle idrak edilmesi ya da tam tersi "düşünme gücü"nü azaltan (dolayısıyla bilincin derecesini düşüren) "bedenin kompleksliği"nin yeterli fikirlerle idrak edilememesi değil midir?

Daha önce gerekçelendirildiği üzere "fikrin fikri", Spinoza sisteminde bilincin temelidir. Nadler ve Garrett'in yorumları bilinçte derece farklarının oluşumuna yönelik izahlar bakımından değerlidir; ancak bilincin temeli noktasında "fikrin fikri"nden saptıkları için yetersizdir. Şimdi, geriye bilinçte

<sup>75</sup> Nadler, "Spinoza and Consciousness", 589-590.

derece farkına göre oluşan son bir hususu daha incelemek kalıyor. O da insan "bedenin kompleksliği"nin insan zihni tarafından yeterli derecede kavranmasına bağlı olarak oluşan "kendilik-bilinci"dir.

### Kendilik-Bilinci

Spinoza, VP31S ve VP39S'de bireysel insan varlığının az ya da çok belli bir dereceye kadar "kendilik-bilinci"ne (*sui conscius/self-consciousness*) sahip olduğunu ima eder.<sup>76</sup> Buradaki derece farkı ve "kendilik-bilinci" vurgusu önemlidir. Çünkü insan dışındaki diğer "birey"lerin zihninde "fikrin fikri" yoksa, bu durumda söz konusu "birey"lerin bir "kendilik" algısına sahip oldukları söylenemez. Zira bu "birey"lerin zihinleri, kendi bedenlerinde olan biteni yalnızca bulanık bir algıyla algırlar. Bu algı zihnin bedene dair bir fikri olsa da kendisine dair bir farkındalığı değildir. Yalnızca "insan birey"i "kendilik-bilinci"ne sahip bir varlıktır. Ancak bu "kendilik-bilinci" insandan insana değişen ve fikirlerin yeterlilik derecesine göre artan ya da azalan bir içeriktedir. Dolayısıyla "kendilik-bilinci" insan için bir imkandır ve zihinde oluşan "fikrin fikri"nin statüsüne, içeriğine ya da niteliğine göre insan daha çok bu imkânı elde eder ya da daha çok bu imkândan uzaklaşır.

Spinoza'nın bilinç teorisinde "kendilik-bilinci"nin temeli "fikrin fikri"dir ve "kendilik-bilinci", "kendilik-bilgisi"nin derecesine bağlı olarak artar veya azalır. Zihnin bedenin etkilenişlerine dair oluşturduğu "fikir"lerinin içeriği "fikrin fikri"nin niteliğini belirlediği gibi, bedenin kompleksliğinin zihin tarafından bilinme derecesi de bilincin derecesini belirler. Dolayısıyla "kendilik bilinci", bedeni oluşturan parçalara ve onlar arasındaki ilişkilere dair daha fazla yeterli fikre ulaşan zihnin, bu fikirlerden oluşturduğu ikincil fikirler sayesinde kendi üzerine tefekkürü ya da refleksiyonudur. Burada yeterli fikirlerin derece bakımından artması insanın kendisine dair bilincini arttırdığı gibi, onun diğer varolanlara ve Tanrı'ya dair de bilincini artırır. Sezgisel bilgi düzeyinde bir bilinç derecesi, insanın kendisini ve varolan her şeyi Tanrı'da görebilme ufkudur.<sup>77</sup> Spinoza bir bakıma şunu demektedir: Kendini bilen Tanrı'yı bilir; Tanrı'yı bilen her şeyi bilir. Bilinçte derece farkını oluşturan ve bilincin derecesini arttıran bu bilgi, bulanık fikirler oluşturan ve Spinoza'nın TIE'deki ifadesiyle "anlama yetisinin kendi bilincine varmasına mani olan" (*intellectus ad se reflectat/prevents the understanding from reflecting*

<sup>76</sup> VP31S, 610; VP39S, 614.

<sup>77</sup> Spinoza VP31S'de "o halde insan bu tür bilgiye ne kadar çok sahipse o kadar çok kendisinin ve Tanrı'nın bilincindedir [*sui et Dei conscius*], yani o kadar çok mükemmel ve kutludur" diyerek bilinçte derece farkını bu tarz daha üstün bir bilgiye ulaşmanın seviyesine bağlamaktadır. Bu sebeple her bilgi türüne bir bilinç durumunun eşlik ettiği ya da her bilme düzeyine bir bilinç derecesinin tekabül ettiği bir yerde "kendilik-bilinci" bilincin derecesine, bilincin derecesi de bilginin türüne bağlı olarak daha çok ya da daha az olur.



on itself) hayalî ve hafızaya dair fikirlerden ziyade, anlama yetisinin pür ya da saf kavrayışından kaynaklanan doğru ve kesin fikirlerden oluşmaktadır.<sup>78</sup>

Spinoza'da bilincin ilişkili olduğu bir diğer unsur ise, Spinozacı felsefenin temel kavramlarından biri olan *conatus*dur. Bilinç ile *conatus* ilişkisi her şeyden önce insanın “kendilik-bilinci” ile ilişkilidir. Şöyle ki, Spinoza tüm diğer varlıkların yanı sıra her insanda doğal olarak varolan yahut doğuştan getirilen bir meyil ya da dürtünün olduğunu, bunun da “kendi varlığını koruma çabası” ya da “ısrarı” olduğunu dile getirir.<sup>79</sup> Bu varoluş çabasını Spinoza “*conatus*” terimi ile ifade eder. Spinoza, insan zihnindeki fikirler ister bölük-pörçük isterse de tam ya da yeterli olsun her durumda insanın kendi varoluş çabasını sürdürdüğünü ve bu çabanın da bilincinde olduğunu söyler.<sup>80</sup> Bir varlığı her neyse o yapan şey kendi fiili varlığını sürdürmesi olduğu için, o varlık her durumda kendi varlığını az ya da çok, artan ya da azalan bir derecede sürdürmeye çabalar.<sup>81</sup> Ancak sonlu tavırlar arasında kendi varlığını sürdürme çabasında bulunup aynı zamanda da bu çabada bulunduğunu bilen yani “çabasının bilincinde olan” tek varlık insandır.<sup>82</sup> Dolayısıyla insan zihni “bedenin etkilenişleri” sayesinde kendi bilincine vardığında aynı zamanda kendi çabasının da bilincinde olur.<sup>83</sup>

İnsan, varolma çabasını sürdürmek, yani deyim yerindeyse, ayakta kalmak için sürekli bir şey “istemek” durumundadır. Spinoza insanın bu isteğini “iştah” (*appetitus/appetite*) olarak ifade eder. Ona göre “iştah” insanın kendi varlığını korumaya yönelik kendi doğasından kaynaklanan tüm eylemlerinin dayanağıdır.<sup>84</sup> Ancak insan “iştah”tan hareketle her şeyi isteyebilecek bir durumda olduğu için, kendi varlığını koruyan, onu arttıran şeylere yöneldiği gibi, kendi varlığını korumayı engelleyen, onu azaltan ya da ona zarara veren şeyler de isteyebilir. Spinoza bu anlamda “iştah”a alternatif olan “arzu” (*cupiditas/desire*) kavramını önerir. Ona göre, insanın kendi varlığını korumaya yararlı olanı istemesi için neyi istediğinin farkında ya da bilincinde olması gerekir. Bu farkındalık *conatus*un gücünü azaltan şeylerden uzaklaşmaya, onu arttıran şeylerin ise peşinden gitmeye yönelik bir farkındalıktır. İnsan, iştahının bilincinde olduğunda, artık bir şeyleri rastgele

<sup>78</sup> Spinoza, “Treatise on The Emandation of the Intellect”, *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 1985), c.1, 38; Spinoza, *Tractatus De Intellectus Emendatione – Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, Latince-Türkçe metin bir arada, haz. ve çev. Çiğdem Dürüşken-Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa, 2019), 110.

<sup>79</sup> IIP6, 498.

<sup>80</sup> IIP9, 499.

<sup>81</sup> IIP7, 499.

<sup>82</sup> IIP9S, 500.

<sup>83</sup> IIP9Dem., 499, 500.

<sup>84</sup> IIP9S, 500; *Lat.IIP9S*, 178.



isteyen, ona yönelen değil de onu rasyonel bir biçimde (yani yeterli fikirlerle) “arzu”layan bir konumda olur. Dolayısıyla insan ancak isteğinin bilincinde olarak bir şeyi arzuladığında o şey kendi varlığını korumaya yardımcı olur. Bu anlamda, insanın “kendilik bilinci”nin (*self-consciousness*) üç unsurdan meydana geldiği görülür:

Bedenin etkilenişleri sayesinde zorunlu olarak “zihnin kendilik bilinci”ne (*mens sui sit conscia/minds conscious of itself*) varması,<sup>85</sup> bedenın etkilenişleri sayesinde hem bedenini hem kendisini bilen ve hem bedenini hem kendisini korumak için eylemde bulunan “zihnin çabasının bilinci”nde (*mens sui sit conatus conscia/minds conscious of its striving*) olması,<sup>86</sup> hem zihne hem bedene atfedilen bu çabanın insanın “iştah”ını doğurmasıyla, zihnin bu “iştahın bilinci”ne varması, -ki Spinoza bunu “arzu” olarak ifade eder ve “arzu bilincine varılan iştahtır” (*cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia/desire is appetite with consciousness*) der.<sup>87</sup>

Arzu, insanın özüdür ve insanın kendi varlığını korumak için sarfettiği çaba ve bu çabanın bir belirlenimi olarak sürekli eyleme geçmesi bu özün zorunluluğudur.<sup>88</sup> Bu öz, “biçimsel bir öz” değil, bilakis insanı sürekli bir şey yapmaya iten, kendisini her neyse o yapan varlığının devam etmesini sağlayan ve yer kaplayan ve düşünsel bir varlık olmanın zorunlu bir sonucu olarak sürekli eyleme meyletme halidir. Bütün bunlar insanın “kendilik-bilinci”ni oluşturur. İnsan “kendilik-bilinci”ne sahiptir demek, zihin bedenın etkilenişleri sayesinde kendisinin bilincindedir ve zihin kendi iştahının bilincindedir (arzu) demekle aynı şeydir. Zira bütün bu unsurlar zihnin bedenın etkilenişlerini bilmesi üzerine kuruludur. Hatta benzer bir doğrultuda E. Balibar, “bilinçli olmak”la “kendilik-bilinci”ne sahip olmak arasında bir farkın olmadığını, neticede “kendilik-bilinci”nin zihnin bedenın bilincinde olmasına bağlı olduğunu söyler.<sup>89</sup>

Anlaşıldığı üzere, “kendilik-bilinci”, zihnin kendi bedeninin etkilenişlerinin, kendi fiili varlığını sürdürme çabasının ve bu çabanın bilinen bir arzu olarak sürdürülmesinin farkındalığına bağlıdır. İnsan zihni bedenın etkilenişlerinin fikirleri sayesinde insan bedenini bilir ve idrak eder, ama aynı etkilenişlerin fikirleri sayesinde zihin aynı zamanda kendisini de bilir (fikrin fikri). Dolayısıyla zihin, bedenın etkilenişleri sayesinde hem bedeninin hem kendisinin bilincine sahip olur.<sup>90</sup> Bu bilincin derecesi ise

<sup>85</sup> IIP23, 468; IIP9Dem., 499, 500; *Lat.*IIP9Dem., 177.

<sup>86</sup> IIP7, 499; IIP9Dem., 499, 500; *Lat.*IIP9Dem., 177.

<sup>87</sup> IIP9S, 500; *Lat.*IIP9S, 178.

<sup>88</sup> IIIDef.Aff.IExp., 531.

<sup>89</sup> Balibar, “A Note on ‘Consciousness/Conscience’”, 210.

<sup>90</sup> IIP19, 466; IIP23, 468.

söz konusu etkilenişlere dair fikirlerin, çabaya dair niceliğin ve arzuya dair farkındalığın açık-seçikliğine veya bulanık ya da bölük-pörçüklüğüne göre artar ya da azalır.

### Sonuç

Sonuç olarak Spinoza'nın bilinç teorisi, "fikrin fikri" üzerine kuruludur. "Fikrin fikri" terminolojisiyle birlikte insan, kendi zihnini, nesnesi olan bedenden "kavramsal" olarak ayrı bir biçimde düşünebilmektedir. "Fikrin fikri" ile Spinoza "beden fikri" (zihin) ve "zihin fikri"ni (fikrin fikri) birbiriyle özdeşleştirir. İki de Tanrı'da bulunur ve Tanrı'nın düşünce sıfatı altında kavranan birer "düşünme biçimi"dirler. Bu haliyle "fikrin fikri" bilincin metafiziksel temelidir.

Spinoza'da "canlılık dereceleri" yalnızca "birey"ler için geçerlidir. Tanrı'da yalnızca "birey"lerin zihnine dair bir fikir, yani "fikrin fikri" vardır. "İnsan bireyi" diğerleriyle kıyaslandığında en çok parçaya sahip en karmaşık yapıda olan "bireyler toplamı bir birey"dir. "Fikrin fikri"nin Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bulunması ile bir "birey"in zihninde bulunması aynı şey değildir. İnsan gibi diğer tüm "birey"lerin de zihinleri kendi bedenlerinin fikridir. Ancak "fikrin fikri", diğer varlıklardan farklı olarak hem insan zihninde oluşur hem Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bulunur. İnsan dışındaki diğer varlıkların zihninde yalnızca "algı" düzeyinde "fikir" bulunur, "fikrin fikri" onların zihninde oluşmaz, yalnızca onların zihnine dair Tanrı'da bulunur. Bu ayrımı "bilinçli zihinler" ile "bilinçsiz zihinler"i birbirinden ayırt etme imkânı sağlar.

İnsan zihni, pek çok bireysel parçadan oluşmuş kompleks bedenin çok karmaşık bir fikri olduğu için, zihnin bedenin karmaşıklığını bilme düzeyine göre bilinçte dereceler oluşur. Buna göre insanın kendi bedenine, onun etkilenişlerine dair sahip olduğu "fikir"in yeterliliği ya da yetersizliği "fikrin fikri"nin içeriğini ya da bilincin niteliğini belirler. Diğer bir deyişle bilgi basamaklarına göre insan zihninin kendisine, bedenine ve Tanrı'ya dair bilinci artar ya da azalır. Diğer yandan beden çok karmaşık bir yapıda olduğu için, insan zihninin bir bütün olarak bedeni bilme imkânı çok kısıtlıdır; o nedenle zihnin bedene dair bilmediği, fikirler oluşturamadığı pek çok bedensel parça ve o parçalar arasında bulunan ilişkiler vardır. Bu da gösteriyor ki, zihin bedenin tamamını bilme imkanına sahip olsa bile, onu bütünüyle idrak edebilecek bir anlama kapasitesine ya da düşünme gücüne her zaman sahip değildir. Dolayısıyla bedene dair bilinmeyen unsurlar, zihinde "bilinçsiz fikirler" olduğu anlamına gelir. Böylece insan zihninde bedene dair tüm fikirler bulunsa bile, insan zihni bu fikirlerin farkında olmayabilir, yani "fikrin fikri"ni oluşturamayabilir. Bu da bilincin epistemolojik yönünün

bir sonucu olarak insan zihninde hem "bilinçsiz fikirler" in hem "bilinçli fikirler" in olduğunu, "bilinçli fikirler" in de kendi aralarında daha yüksek ya da daha düşük derecede olduğunu gösterir.

Açıkça konuşmak gerekirse, Spinoza'da bilinç, sistemli bir şekilde ortaya konulsa bile, apaçık bir dikkat ve derin bir okuma olmaksızın bu sistemin unsurlarını çözümlenmek kolay gözükmemektedir. *Ethica*'nın geometrik düzeni göz önünde bulundurulduğunda bu zorluk kendisini daha da hissettirmektedir. Bununla birlikte Spinoza'nın "canlılık dereceleri" nin kapsamını net bir şekilde ortaya koyamaması, bilince dair herhangi bir tanıma yer vermemesi ve zihnin "bilinçsiz" durumlarını net bir şekilde tayin edememesi okuyucunun bir bilinç teorisini açık bir şekilde ortaya koyması önünde önemli birer engel teşkil etmektedir.

### Kaynakça

Balibar, Etienne. "A Note on 'Consciousness/Conscience' in Spinoza's Ethics". *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*. 203-220. London: Verso, 2013.

Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Melbourne: Cambridge University Press, 1984.

Beth, Lord. *Spinoza's Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Curley, Edwin. *Behind the Geometrical: Method A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

Curley, Edwin. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Dağ, Enes. "Spinoza Etiğinde Upuygun Bir Fikir Olarak 'Ahlaki Farkındalık': Bilinç mi, Vicdan mı?". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1181-1196.

Garrett, Don. "Representantation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination". *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. ed. Charlie Heunemann. 4-25. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LeBuffe, Michael. "Theories about Consciousness in Spinoza's Ethics", *Philosophical Review*, 119/4 (2010), 531-563.

Lin, Martin. "Spinoza's Panpsychism", *Routledge Handbook of Panpsychism*. ed. William Seager. 36-43. New York-London: Routledge, 2020.

Marrama Oberto. "Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza's Ethics". *British Journal For The History of Philosophy*. 25/3, (2017), 506-525.

Martin, Christopher. "Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind". *The Southern Journal of Philosophy*. 45/2 (2007), 269-287.

Miller, Jon. "The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind". *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. ed. Sara Heinämaa vd. 203-220. Dordrecht: Springer, 2007.

Nadler, Steven. "Spinoza and Consciousness". *Mind*, New Series. 117/467 (2008), 575-601.

Ponty, Maurice Merleau. *Phenomenology of Perception*, çev. Donald A. Landes, London-New York: Routledge, 2012.

Roca, Della. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008.

Spinoza. "Ethics". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 1. Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

Spinoza. "Treatise on The Emendation of the Intellect". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 1. Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

Spinoza. *Tractatus De Intellectus Emendatione – Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* Latince-Türkçe metin bir arada. haz. ve çev. Çiğdem Dürüşken-Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa, 2019.

Spinoza. "Letters", *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2. Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

Spruit Leen - Totaro Pina. *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, Latin Transcription and Notes*. Leiden-Boston: Brill, 2011.

Wilson, Margaret Dauler. "Objects, Ideas and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind". *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. 126-140. Princeton: Princeton University Press, 1999.



## SUFISM IN THE SENSE OF FOLK MEDICINE IN OTTOMAN SOCIETY

Osmanlı Toplumunda Halk Hekimliği Bağlamında Sufilik

**ZEKERİYA İŞİK**

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen – Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çorum, Türkiye  
Assoc. Prof, Hitit University, Faculty of Science and Letter, Department of History, Çorum, Turkey

zekeriyaisik@hitit.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0003-3528-902X

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 28 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 2 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

İşik, Zekeriya, "Sufism in the sense of folk medicine in Ottoman society", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 921-946. <https://doi.org/10.14395/hid.1064695>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Sufism in The Sense of Folk Medicine in Ottoman Society

### Abstract

Until the deep-rooted reforms started during the Selim III era, the Ottoman health system was based on the value series of the Seljuk era. The health institutions of the era, named *Dârü'sşifâ*, *bimarhâne* and *timarhâne*, were not official state institutions. Still, they were instead established through the donations of bureaucrats and members of the public. Based in the classical period, the institution of 'Hekimbaşılık (Chief Physicianship)' mostly served to organize the health services of the palace and the army. During this period, when the state did not meet the health-related needs of people in Europe and the Ottoman State for an extended amount of time, people's health and treatment requirements were addressed through physicians, surgeons, and foundation hospitals in larger towns. Moving towards rural areas and greater masses, this duty was assumed by sheikhs, hodja, *ocaklı*, and healers who performed what could be described as traditional medicine or folk medicine. In Turkish communities, the origins of folk medicine date back to Shamanic Kams, who were believed to have supernatural powers in religious and worldly terms. Folks in those times believed that Shamans were men devoted to religion, exorcised evil spirits and had healing abilities. The majority of the population was in this belief. Despite the process of Islamization in the following periods, these beliefs were not forgotten completely but instead continued their existence by being adapted into Islamic beliefs. In this context, Shamans have continued their treatment duties mostly as *ocaklı*, but they assigned their religious tasks and healing duties to the Islamic guardian cult. This way, Sufis became a significant part of traditional folk medicine in Seljuk and the Ottoman era. Through the lodges and monasteries, they established, Sufis integrated into social life in the Ottoman era and performed countless essential tasks for the community and the state, ranging from the settlement of nomads to transportation, accommodation of guests to securing secluded areas, and treatment of numerous psychological and physical diseases. The people strongly believed that Sufis were men of God, miracle workers, and protectors. This belief was foremost crucial for the acceptance of their healing abilities. As such, members of the public were seeking help from Sufis for all kinds of health issues, including mental problems, stomachaches, headaches, pain in different parts of the body, children's health problems, infertility and behaviour disorders leading to domestic issues to epidemics. So much so that the curing capabilities of Sufis have sometimes been supported by the state and gained an official status. Hence the purpose of this study is to review the folk medicine aspect of Sufis in the Ottoman historic sphere and to reveal the treatment methods they used for several conditions. The subject has been explained under two main headlines; one consisting of spiritual practices such as prayer, dhikr, nazar, ruqya and shrine visitations, and the other one composed of apparent practices such as fasting, herbal mixtures, and so on. While conducting this study, chronicles, Sufi works, memoirs of the era, archives and modern studies have been reviewed.

**Keywords:** Ottoman History, order (tariqa), Sufi, Folk Medicine, Therapy, Treatment.



## Osmanlı Toplumunda Halk Hekimliği Bağlamında Sufilik

### Öz

Osmanlı sağlık sistemi, III. Selim döneminden itibaren yapılmaya başlanan köklü ıslahatlara kadar Selçuklu döneminin değerler silsilesine dayanmıştır. Dârüşşifâ, bimarhâne, timarhâne isimleriyle anılan dönemin sağlık kuruluşları, devlete ait resmi kurumlar olmayıp bürokrasi ve halktan şahısların hayratı olarak kurulmuştur. Klasik dönemde kurulan Hekimbaşılık müessesesi ise daha çok saray ve orduya yönelik sağlık hizmetlerini sevk ve idare etmek amacıyla ihdas edilmiştir. Avrupa'da ve Osmanlı ülkesinde halkın sağlıkla ilgili ihtiyaçlarının devlet tarafından karşılanmadığı bu uzun dönemde, kitlelerin sağlık ve tedaviyle ilgili sorunları büyük kentlerde hekimler, cerrahlar ve vakıf hastaneleri aracılığıyla çözülmeye çalışılmıştır. Taşraya doğru gidildikçe ve büyük halk kitleleri söz konusu olduğunda bu görevi daha çok şeyh, hoca, ocaklı, okuyucu-üfürükçü gibi geleneksel tıp, halk hekimliği ile izah edebileceğimiz unsurlar üstlenmiştir. Türklerde halk hekimliğinin menşei ise dini ve dünyevi bakımlardan olağanüstü yetilere sahip olduklarına inanılan Şaman, Kam'lara dayanmaktaydı. Halk inançlarında Şamanların, din adamı olduklarına, kötü ruhları vücuttan kovduklarına ve hekim olarak sağaltıcı kabiliyetlere sahip bulduklarına dair güçlü bir düşünce ve kanaat hâkimdi. İslamiyet'in kabulüyle birlikte kitlelerde bulunan bu inançlar, tamamiyle unutulmamış, İslâmî halk inançları içerisinde taşınarak yaşamaya devam etmiştir. Bu bağlamda Şamanlar hekimlik görevlerini daha çok ocaklı olarak devam ettirseler de dini görevlerini ve birtakım şifacılık vazifelerini İslâmî veli kültürüne devretmişlerdir. Böylece sûfiler Selçuklu ve ardından Osmanlı dönemi halk inançları içerisinde, geleneksel, halk hekimliğinin önemli bir parçasına dönüşmüştür. Sûfiler, Osmanlı toplumunda kurdukları tekke ve zaviyelerle sosyal ve içtimai hayat ile bütünleşmiş, göçerlerin iskânından, ulaşım, misafirlerin konaklamasına, münzevi yerlerin güvenliğinden nihayet psikolojik ve bedensel birçok hastalığın tedavisine kadar devlet ve toplum için çok mühim işleri yerine getirmişlerdir. Onların Allah dostu, keramet sahibi, veli şahsiyetler oldukları yönünde halk arasında bulunan güçlü inanç, şifacılıklarının kayıtsız şartsız kabullenilmesinde de başat rol oynamıştır. Nitekim halkın başta akıl hastalıkları olmak üzere mide ağrısı, baş ağrısı, vücudun muhtelif yerlerinde görülen ağrılar, çocukların sağlık sorunları, kısırlık, aile içi huzursuzluğa yol açan davranış bozuklukları, salgın hastalıklar hatta hayvanlarda görülen bazı hastalıklara kadar hemen her türlü sağlık sorununda sûfilere müracaat ettikleri görülmektedir. Öyleki sûfilerin bu şifacı yetenekleri yer yer bizzat devlet tarafından desteklenerek resmi bir mahiyet de kazanmıştır. İşte bu çalışma bugüne kadar halk hekimliği bağlamında pek ele alınmayan sûfilerin Osmanlı tarihsel düzleminde bu yönlerini araştırmak, bir takım hastalıklara dair uyguladıkları tedavi yol ve yöntemlerini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Konu dua, zikir, nazar, rukye, türbe ziyaretleri gibi manevi uygulamalar ile diyet, oruç, bitkisel karışımlar vb. zahiri pratiklerin ele alındığı iki ana başlık altında izah edilmeye gayret edilmiştir. Çalışmada döneme ait kronikler, sûfî çevrelere ait eserler, menakıbnameler, hatıratlar, arşiv kaynakları ve çağdaş araştırmalardan istifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı tarihi, Tarikat, Sufi, Halk hekimliği, Sağaltıcı, Tedavi.

## Introduction

Until the reforms of the Selim III era, Ottoman health system was based on the Seljuk era in terms of medical practices and hospital structures.<sup>1</sup> Known by the names of ‘*Dârü’sşifâ*, *Bimarhâne* and *Timarhâne*’, these health institutions were not public spaces but rather social solidarity institutions founded by the donations of bureaucrats and wealthy individuals.<sup>2</sup> As the palace and army gradually became more centralized in the Ottoman state structure, health services provided by the state shifted towards the palace and the military. Therefore, the institution of Physician-Ship, or *Ra’is al-atibbâ*, has been established to regulate health services.<sup>3</sup> Until the reforms that took place under the rule of Mahmud II, health services were regulated by this institution and given by physicians and surgeons, against payment, through foundation hospitals named ‘*dârü’sşifâ*’.<sup>4</sup> However, these health services mainly were limited to larger cities, and health policies and mass health services were achieved only towards the end of the 19<sup>th</sup> century.<sup>5</sup> Accordingly, solving the health issues of the masses in the Ottoman era was performed by the folk medicine institution for an extended period of time, and this institution was instrumental in filling a significant gap in medical conditions.

It has been noted that folk physicians have practically cured diseases known to modern men such as warts, rheumatoid arthritis, pain, sexual disability, skin disease, cancer, and diseases that are not recognized by medical science, such as mal ochio or evil eye, mental breakdown, and sorcery effects.<sup>6</sup> The strong bond between folk medicine and culture<sup>7</sup> describes not only the dynamic and continuous aspect of folk medicine but also its strong position against modern medicine. In other words, there is a strong relation between folk medicine and primitive public beliefs seen in organized, high-type religions.<sup>8</sup> As such, the origins of folk medicine in Turks are identified with religious and social life and date back to Shaman, Kams who were thought to have supernatural powers. A Shaman was not only a

<sup>1</sup> Yıldırım Yavuz, “Batılılaşma Döneminde Osmanlı Sağlık Kuruluşları”, *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 8/ 2 (1988), 123.

<sup>2</sup> Necati Çavdar-Erol Karıcı, “XIX. Yüzyıl Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması’na Dair Bibliyografik Bir Deneme”, *Turkish Studies*, 9/4, (2014), 256.

<sup>3</sup> Şeyda Çavmak-Doğançan Çavmak, “Türkiye’de Sağlık Hizmetlerinin Tarihsel Gelişimi ve Sağlıkta Dönüşüm Programı”, *Sağlık Yönetimi Dergisi*, 1/1, (2017), 49; Çavdar-Karacı, “Bibliyografik Bir Deneme”, 257.

<sup>4</sup> Nusret H. Fişek, *Halk Sağlığına Giriş*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Dünya Sağlık Örgütü Hizmet Araştırma ve Araştırıcı Yetiştirme Merkezi Yayını 1983), 2, 157.

<sup>5</sup> Çavmak, “Türkiye’de Sağlık Hizmetleri”, 49.

<sup>6</sup> David J. Hufford, “Halk Hekimleri”, Tr. Mustafa Sever, *Milli Folklor*, 19/73 (2007), 79.

<sup>7</sup> Hilal Tavukcu, *Geleneğin Yeniden Keşfi Bağlamında Halk Hekimliği (Ankara Kent Örneği)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 17.

<sup>8</sup> Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi*, (Konya: Literatürk Yayınları, 2012), 149.

man of religion but also a seer and a physician, hence he was able to exorcise evil spirits and supernatural deities before they could cause more harm to the patient's body.<sup>9</sup> However, in the process of radical change experienced in Turkish society after the adoption of Islam, shamans could not preserve their pagan powers for a long time; they left their religious duties -and some of their healing abilities- to Sufi circles such as sheikhs, dervish and guardians, and their duties were continued under the title *ocaklı*.<sup>10</sup> Following the adoption of Islam, folk medicine practices in Anatolia started to be performed by people named hodja, sheikh, reciter-healer, *ocaklı* and *izinli*, and these people were accepted by their communities to additionally have religious identities and sorcery capabilities.<sup>11</sup> As a matter of fact, over time, a general opinion had emerged both in Sufi circles and in society as a reflection of this, that Sufis have spiritual power and the ability to cure and heal diseases.<sup>12</sup> The characteristic structure of folk medicine was also influential in forming this situation. As Yoder stated, folk medicine consists of two essential elements: natural folk medicine and religious mysterious medicine. The use of amulets, holy words and similar practices in treating the disease of the spiritual magic folk medicine played a leading role in including Sufi concepts such as 'sheikh, baba and dede'. For according to common belief at the time, saints or guardians were able to overcome the immense gap between them and the far-away Mono-God, and had great powers achieved through prayers and other inexplicable strengths.<sup>13</sup> Therefore, the strong belief of the people that the Sufis had outward experiences on the one hand and esoteric abilities that found their place in the cult of the saint on the other played a leading role in their acceptance of it as curative. So much so that the belief that some sheikhs and dervishes were skilled in the treatment of diseases extended to the places where they lived and even to the graves where they were buried when they died. Over time, some shrines have been identified with the treatment of certain diseases.

In addition, it is understood that from the earlier periods, the Sufi circles did not remain indifferent to the subjects of medicine and healing, and showed great interest in heart, and mental and physical diseases.<sup>14</sup> As Hülya

<sup>9</sup> Gülnur Öngel, *Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 5.

<sup>10</sup> Öngel, "Ocaklar", 10.

<sup>11</sup> Ayşegül Özaslan, *Halk Hekimliğinde Ocaklık Kurumu ve Araban (Gaziantep) İlçesi Örneğinde Kadın Ocaklılar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (2012), 13.

<sup>12</sup> Zekeriya Işık, Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 62.

<sup>13</sup> Mensching, *Din Sosyolojisi*, 159-160.

<sup>14</sup> Hülya Küçük, *Tasavuf ve Tıp- Selim Kalbin Fizyolojisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 37-75.

Küçük states, the fact that medical knowledge is based on inspiration, not on experimentation, must be a common point between Sufism and medicine.<sup>15</sup> The main purpose of the present study is to reveal the meaning and nature of the medical methods of Sufis in the Ottoman society in the context of folk medicine, and the treatment methods they applied in this context. In other words, it is aimed to find answers to the following hypotheses: Sufis played an essential role in the treatment of diseases with their unique methods in the Ottoman society; there is a strong belief and thought that Sufis are healers in all layers of the society; and Sufis have gained a respected and effective position in this society by the help of folk medicine in many aspects. This study has used historical sources of the period, recent researches, and archival documents. In particular, the anecdotal information and findings obtained from the works of the Sufis were critically approached with the method of criticism. Therefore, the sources have been handled with a critical approach. In this study, the subject has been tried to be explained as treatment methods developed with prayer, ruqya and material elements.

#### **Treatment of Diseases by Moral Methods (Prayer, Ruqya, Dhikr, etc.)**

Sufis practiced different methods when treating diseases and two of these methods was prayer and ruqya. According to Weber, the two main characteristics of worshipping, prayer and sacrifice<sup>16</sup> were considered to be curative methods when they involved Sufis. Defined as “going up; healing through prayer” in the dictionary, the term *ruqya* practically means “to recite verses from Qur’an, divine names and titles or a prayer for healing purposes,” and as a noun, it means “breathing, protection from evil-eyes and evil-doers”.<sup>17</sup> Sufis commonly used this method. People believed in the healing powers of these amulets prepared by the Sufis and they wore them inside their hats or on their necks.<sup>18</sup> So much so that their curative abilities have become traditional, and sheikhs gave permission to people with such capabilities. It has been reported that a khalifa of the Sadî order (tariqa) was given the authority to raise followers, organize and manage rituals, He was also given the authority to exorcise evil spirits and perform ruqya against venomous pests. For instance, it is recorded that Huseyin b. Ibrahim, who was the Shaykh of Sadiyya, made Mohammed b. Âkil his khalifa in Mecca to train murid (adherents). In addition, trained him by a giving piece of of food and drink, such as figs and date fruits, and to treat it by pressing and

<sup>15</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 82.

<sup>16</sup> Max Weber, *Din Sosyolojisi*, tr. Latif Boyacı (İstanbul: Yarn, 2012), 118.

<sup>17</sup> İlyas Çelebi, ‘Rukye’, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/219.

<sup>18</sup> Lucy Mary Jane Garnett, *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*, Translate Hanife Öz, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 122.

uttering holy words to the area bitten by the insect.<sup>19</sup> He was also given the authority to help people suffering from venomous bites. As such, the Sheikhs of Sa'diyya order became known for their healing effects on patients, mental patients in particular, through their drawings, readings or writings and this fame was helpful in making the order known and accepted in various countries and regions.<sup>20</sup> Furthermore, Sadreddin Konevî (d. 1274) prepared amulets and phylactery as a form of ruqya while Ibn Arabi (d. 1240) advised people to recite surah Yaseen.<sup>21</sup> Aşçı Dede (d. 1828?), one of the 19<sup>th</sup> century representatives of Ottoman Sufis, advised reciting surah al-Fatihah as a form of ruqya and emphasized the hadith "surah al-Fatihah cures all diseases".<sup>22</sup> He has reported that whenever his own sheikh, Sheikh Fehmi Efendi, was going to pray, he would first recite surah al-Fatihah and then would beg God to give health and happiness to his sons, Mehmed Sıdkı and Ahmed Fevzi.<sup>23</sup> Sheikh Sha'bân Efendi (d. 1569) from the Halvatiyya order used to recite surah al-Fatihah as a ruqya method to treat illnesses. One day a girl suffering from headache was brought to him. Her family thought prayer was the only cure for her. Reported to be consulting eight women at the time, Sheikh Sha'bân Efendi asked them to recite *Surah al-Fatihah* without asking them anything about their complaints. But with regards to the girl suffering from headache, he first removed her crown, anointed the girl's forehead with his right hand, and then asked her to recite the same surah. She was reportedly healed then.<sup>24</sup> As such, it has been reported that such healers first blew to the head and other painful areas of the patient and patted them. Afterwards they made the patient swallow a piece of paper bearing holy words or verses or placed such papers inside a cup of water and asked the patient to drink it or made the patient carry such papers on them for a certain period of time.<sup>25</sup>

Mystics trying to heal people through the recitation of the Qur'an and prayer used to consider physical healing tools as a supporting element of spiritual healing, and therefore, their priority was to consult Qur'an, prayer, poetry, and similar tools.<sup>26</sup> In fact, such practices occupying a significant place in Sufi practices. Morality and words used to be much more effective in individual and social life during the middle and new ages. As such, these

<sup>19</sup> Hür Mahmut Yücer, *Şeyh Sa'deddin Cebâvî ve Sa'dîlik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 343.

<sup>20</sup> Yücer, *Sa'dîlik*, 343.

<sup>21</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 183, 176.

<sup>22</sup> Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları-Çok Yönlü Bir Süfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, Hazırlayan Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Kitabevi, 2006), 2/660.

<sup>23</sup> Aşçı İbrahim Dede, *Hatıraları*, 583-584.

<sup>24</sup> Ömer Fuâdî. *Bir Allah Dostunun Hatıraları Şa'bân-ı Velî Menkıbeleri*, Prepared Muhammed Bedirhan, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 106.

<sup>25</sup> Garnett, *Dervişler ve Abdallar*, 121.

<sup>26</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 176.

methods used by Sufis created a significant effect on the public. Some verses in the Holy Book state that the Qur'an itself is a cure and these verses formed the foundations of such Sufi practices.<sup>27</sup> It was believed that the Qur'an was a cure for both spiritual and mental and physical diseases. For example, it has been stated that it is recommended to read Surah Falak and Nas in muakkad sunnah for eye discomfort.<sup>28</sup> For example Sheikh Ali al-Omeri from the Shazeliyya order diagnosed that a woman's illness was related to the cessation of menstruation, and chose the *uttering method* as the treatment method. He read it to a glass of water and asked the woman to drink it. It has been recited that the woman who drank this water was healed.<sup>29</sup>

It is possible to claim that the treatment of patients by prayer and ruqya was highly common among Sufis during the Ottoman era. As a matter of fact, the eyes of İsmail Rusuhî Ankaravî (b. 1631) were healed by the prayers and kindness of Bostan Çelebi I (b. 1630), who was the occupant of the post of the Mawlawi Lodge. There is no information about the content of Bostan Çelebi's prayer and the verses or suras he read during this time. However, it can be said that in these cases, based on the practices of the Sufis such as reciting chapters from the Qur'an and recommending some dhikr and prayers, it can be said that he also put one or more of them into practice. Ankaravî, who was very happy with the healing of his eyes, became a Mawlawi with the guidance of this sheikh.<sup>30</sup> According to a similar incident in Eşrefzâde, a woman who was sick found health with the prayer of the sheikh.<sup>31</sup> On the other hand, when Sheikh Ali al-Omerî arrived in Beirut in 1896, a patient who was expected to die was brought to him. It has been recorded that the Sheikh, who had the patient lay on his back, prayed to Allah for healing by running his hand over the patient -probably from the Qur'an- by reciting some words, then holding the hands of the still lying patient and saying get up with the permission of Almighty Allah, while the patient stood up.<sup>32</sup> In the example described here, the healing of the patient is related to both the sheikh's prayers and strong folk beliefs. Again Sheikh Ali al-Omeri, after becoming a member of the Shazeliyye order, diagnosed that a woman who consulted him was related to the cessation of menstruation, and again chose the method

<sup>27</sup> Yunus 10/57, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBnus-suresi/1421/57-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 20.12.2021)

<sup>28</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 179.

<sup>29</sup> İsmail İbn Yûsuf en-Nebhânî, *Sahabeden Günümüze Veliler ve Kerametleri*, Translate Abdülhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, undated, c. 4, 130.

<sup>30</sup> İsmail Rusuhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi-Makâsıd-ı Aliyye Fî Şehri't-Tâiyye*, Translate Mehmet Demirci, (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 20.

<sup>31</sup> Abdullah Veliyyuddin Bursevi, *Menakıb-ı Eşrefzade-Eşrefoğlu Rumi'nin Menkıbeleri*, Prepared Abdullah Uçman, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 55.

<sup>32</sup> Yûsuf en-Nebhânî, 4, 138.



of curative prayer as a treatment method. He recited a prayer to a glass of water and then asked the woman to drink the water. It has been recorded that the woman who drank this water was healed. A particular case in the archive records is important in that it shows that Sufis were one of the first places of contact for those suffering from the disease, and that some practices performed by the sheikh became a tradition and turned into folklore. In the aforementioned case, a person who fell ill made a request to his friend Mustafa Ağa. He asked him to go to Sheikh İbrahim Efendi, who was in the Horse Bazaar, to have *Tawhid* or *Salaten Tüncina* to be read for his recovery. At night, he went to Sheikh İsa Efendi, who was lived in Eyüp, and asked him to pray.<sup>33</sup> In this example, spiritual practices such as dhikr, salutation to the prophet, and prayer for healing are put to work together.

The institutional reflection of ruqya and prayer, in the sense of healing, was *recitation* in the Ottomans. The strong belief among the public that prayers and verses recited by scholars and Sufis led to the curing of patients became even more popular through hearsay. This profession turned into a popular and common one, which is clear from certain indications such as the authorities monitoring those involved in it, giving them permissions, funds and supplies, and confirming that the practiced methods conform to sharia rules. For instance, Mustafa Efendi who is a descendant of Sheikh Şerafeddin, buried in Kemah, used to 'recite' to patients in Aksaray outside the Kâtib Mosque and he was told that there are no religious obstacles for him to perform such practices. Afterwards, he was asked to provide a guarantor to ensure that he did not misconduct. Upon finding a guarantor, he was granted with the license he needed to perform his practices in an official way.<sup>34</sup> The fact that the authorities had growing concerns overtime towards 'reciters' is an indication that from time to time there were abusers of the profession. For instance, it has been reported in state archives that no reciters, tarot readers or blowers were seen in Kale-i Sultaniye area and similarly there were no people scamming the public in the Karahisâr-ı Sahib area.<sup>35</sup> An important example of the reciters of the era is Hüseyin Efendi (d. 1648), known as Cinci (Exorcist) Hodja, and his reciting abilities reached all the way to the royal palace and state authorities. It has been reported that Cinci (Exorcist) Hodja was a descendant of Sadreddin Konevi, a famous mystic from the Seljuk era, and on top of his madrasa education, he was also taught by his brother Hasan

<sup>33</sup> BOA. TSMA.E. 310/12.

<sup>34</sup> BOA. A.MKT.MVL. 31/64, 8 Za 1266/15 September 1850.

<sup>35</sup> BOA. DH.EUM.ADL. 10/13, 25 Za 1333/4 October 1915; DH.EUM.ADL. 47/15, 14 Za 1333/23 September 1915.

Efendizâde Sheikh Mehmed Efendi.<sup>36</sup> Cinci (Exorcist) Hodja, who is stated to have also dealt with enchantment and magic, was known by those around him for his *strong breath*, and the news that his prayers were healing for the afflicted spread in a short time, and his real fame was when Sultan Ibrahim was imprisoned in the palace when he suffered from *hafakan*, *insomnia* and a fear for his life.<sup>37</sup> This person, who gained fame in blessing through prayer, was called to the palace with the thought that Sultan İbrahim would feel comfortable when the doctors' medicines did not help, and it was stated that the sultan was relieved with his blessing. Recitation opened the channels of high-level bureaucracy to Cinci (Exorcist) Hodja and helped him to rise to an active position in the palace.<sup>38</sup>

It is evident that the Sufis also treated the sick through 'nazar'. In Sufism, the sheikh's view of his disciple, full of mercy, nurturing and enlightening, together with his clean, unflinching, lust-free gaze, was called *safa-nazar*.<sup>39</sup> Koyun Baba expressed this as "The gaze of the saints is chemistry, it would heal even the stones and rocks".<sup>40</sup> In one particular instance, a person came to Naqshi Sheikh Sayyid Ahmet al-Bukhari (b. 1516) crying and asked the sheikh to pray for his patients. Emir Efendi came to the patient, who was lying with his eyes closed, as if he had died, and gazed at him, the patient immediately opened his eyes and fell at the feet of the sheikh. Sheikh Efendi gave a rosary to the patient's hand in a mystical way and suggested that he beg for forgiveness and finally the patient found health in a day or two.<sup>41</sup> As in this incident, there were some among the Sufis who recommended to reciting a certain number of dhikr by mystical means in the treatment of diseases. For instance, Sheikh Îsâ (1447-1534) of Akhisar from the Bayramiyye order was once visited by a woman whose new-born babies were dying, apparently due to various conditions. He told her to recite the words "Oh Bâki" a hundred and three times per day. The book titled *Menâkıbnâme* reports that her babies born after she started to recite did not die anymore.<sup>42</sup> In another incident, a slave with a serious illness went to Muhammad Jan en-Naqshbandi and wanted to be treated. Muhammad Jan en-Naqshbandi raised his head and

<sup>36</sup> Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, Prepared Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2021), I/325-327.

<sup>37</sup> Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, 325-327.

<sup>38</sup> Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, 325.

<sup>39</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, (Erişim Tarihi: 31.12.2021)

<sup>40</sup> *Koyun Baba Velâyetnamesi*, Prepared Muzaffer Doğanbaş, (İstanbul: Dörtkapı Yayınevi, 2015), 85.

<sup>41</sup> Abdurrahman-ı Cami. *Nefehatü'l-Üns fi Menâkıbu'l-Evliya*, Hitit Üniversitesi Kütüphanesi, Tarihsiz Osmanlıca nüsha.

<sup>42</sup> *Akhisarlı Şeyh Îsâ Menâkıbnâmesi*, Prepared Sezai Küçük-Ramazan Muslu, (Sakarya: Aşyan Yayınları, 2003), 141.



looked deeply at the slave and the slave was healed.<sup>43</sup> As it can be understood from these examples, the method of treatment by looking was widely used among the Sufis, and the opinion that this method of treatment worked was widespread among the people.

The skills of the Sufis in the treatment of diseases led to the spread of their reputation both in the eyes of the state and the public, and their help was demanded. For instance, Yavuz Sultan Selim was having various ailments after conquering Egypt and Sheikh Hasan b. Sheikh Muhammed (d. 1580) treated him by employing similar methods.<sup>44</sup> One of the aides of Sultan Suleiman's son had an ailment where she was trembling all the time and her condition did not get any better despite all the efforts to cure her. Her condition progressed to a great extent. Kademli Baba, whose reputation for having significant healing powers found its way to the palace, was taken to the town where the aide was living. There is no information on the treatment methods of Kademli Baba in the literature, but it has been reported that the aide got better after being treated by him, and everyone described the incident as the 'healing through the will of God'.<sup>45</sup> Making a remark about this 'healing through the will of God' is a clear indication that Sufis believed their helping powers were only possible by the grace of God and that they acted accordingly.<sup>46</sup> On the other hand, what is important here is not the truth or falsity of all these events, but the fact that these stories had a strong reflection on the folk medicine practices and folk beliefs of that day.

There was a popular belief that the power of Sufis to heal diseases continued around their graves and shrines after they passed away. Ömer Ziyaeddin Dagestani, a member of the Nakshi order, advocated this belief as a possibility for the saints of Allah to show miracles and make savings after their death as well as in their lives.<sup>47</sup> A question asked to Dagestani is important in terms of revealing the beliefs and practices among both the Sufi circles and the people: "Visiting the graves of the prophets and saints, as the Sufis do... to pray for them, to ask for blessings, blessings and indications from them, to ask for intercession, help... Is it permissible by the Shariah to use the saints, who are alive or dead, as a means and method to reach reunion?".<sup>48</sup> Dagestani answered this question that all of them are religiously

<sup>43</sup> Yûsuf en-Nebhâni, 2, 80.

<sup>44</sup> Yücer, *Sa'dîlik*, 348.

<sup>45</sup> *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Prepared Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 48.

<sup>46</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 183.

<sup>47</sup> Ömer Ziyâeddin Dağistanî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvâlar*, Translate İrfan Gündüz-Yakup Çiçek, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 172-173.

<sup>48</sup> Dağistanî, *Fetvâlar*, 177.

correct and permissible. He stated that during his visit to the shrine, there was a relationship and influence between the visitor and the person in the shrine, and spiritual influences and spiritual benefits appeared.<sup>49</sup> Hodja Sadettin Efendi's (b. 1599) view on shrine visits is important in that it points to the overlap between folk beliefs and official understanding. He stated that the relations between the saints' bodies and their souls are not broken, so it is religiously permissible to visit the saints' shrine.<sup>50</sup>

This interest in mausoleums and tombs is also related to the primitive instincts and impulses of the broad masses of the people, who are more or less still connected with the beliefs of the pagan periods, as well as the Sufi terms. As a matter of fact, in the sources of the period, it is noted that, apart from the natural places and the carved rocks, the places where the public was most interested were the tombs of a saint who had worked miracles.<sup>51</sup> Eventually, some diseases became identified with some shrines over time, and sometimes water, rock, stone, tree, etc. were placed into the role of a healer, a healer for the disease. For instance, Evliya Çelebi noted that if a patient visited the shrine of co-sheikh Ali Münibat three times, buried in the middle of a lodge by the Nile, he would be healed by Allah's permission.<sup>52</sup> It has been stated that incontinent children who had difficulty swallowing were brought to Derviş Mahmud's (Tut Dede) grave in Çorum, and it was believed that they found cure when they were tied to the round stone at the head of the shrine and kept upside down for half an hour.<sup>53</sup> The shrine of Sheikh Eyüp in the Kale District was reportedly visited to stop the endless crying of little children. Their crying could have been linked to a disease unknown at the time. It has been stated that some of the hairs of the children were cut and the hairs were sprinkled on the shrine and the child was laid on the shrine and sometimes the children were relieved as a result of these practices.<sup>54</sup> It has been noted that the tomb of Selman Çelebi, a Sufi from the Seyyid Murad-ı Veli dynasty, was found under a pine tree in the village of Saraylı, and there was a belief that if pieces of this tree was cut and burned, and its coal and smoke were subjected into the eyes, it would cure eye pain. Sheikh Abdurrahman-i Erzincani Tomb, located in Indere (Zag-Zey) village of Adıyaman, is visited by those who have had a stroke and those who have

<sup>49</sup> Dağistanî, *Fetvalar*, 178.

<sup>50</sup> Fuâdî, *Şa'bân-ı Velî Menkıbeleri*, 116.

<sup>51</sup> Raphaela Lewis, *Osmanlıda Gündelik Yaşam*, Translate Adile Runa Orhunsoy, (Anakara: Alter, 2009), 49.

<sup>52</sup> *Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Mısır-Sudan Habeş)*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 10/747.

<sup>53</sup> Ali İzzet Efendi, *Tezkire-i Makamat*, Prepared Mahmut Selim Gürsel. (Çorum: İstikamet, 1997), 67.

<sup>54</sup> Ali İzzet Efendi, *Tezkire-i Makamat*, 59.

psychological problems. Misbehaving children are also being brought here. It has been recorded that it is customary to spend Friday night there for healing, repeat a ritual for three times, drink water from the well in the courtyard, and take a bath with the water in which the soil around the tomb is placed. After the problem was resolved, it was customary to revisit the tomb with friends and relatives, sacrifices were to be made and a special dessert called *lokma* was to be distributed.<sup>55</sup> Hasan Balım Sultan shrine, on the other hand, was being visited by people suffering from pains in all parts of their bodies. It is believed among the people that the patient will be healed by rubbing a stick with a long handle and a mallet, which is still found in the tomb today.<sup>56</sup>

This enthusiasm of the people to find healing in the Sufi tombs did not escape the attention of foreigners who visited the Ottoman state. As a matter of fact, Garnett noted that believers usually came to shrines to get rid of an illness, trouble, or to achieve a desire.<sup>57</sup> Seetzen, on the other hand, stated that those who came to the shrine of a dervish sheikh named Karabelle tied pieces of cloth there and believed that sick people would regain their health in this way and that such practices were highly common.<sup>58</sup> It is possible to provide more similar examples. This is a clear indication that the cult of the guardian, which has a powerful place among Anatolian Islamic folk beliefs, also has an important place in traditional medicine and treatment methods. When these charismatic figures, known by names such as 'dede, baba, sheikh, hodja, and veli' and related to almost all kinds of diseases, died their tombs and shrines were transformed into centers that provide healing for the masses. In the eyes of the public, these healing power continued to maintain their vitality despite the modern developments in medicine. This strong correlation between the Sufis and the healer both opened a wide space for them in the context of folk medicine and caused a continuity in this regard.

Among Sufi circles, in particular, there is a strong belief that it is not only the shrines, preserving the dead bodies of saints, that is a source of relief, but any of their remaining belongings such as books etc. are also helping to cure diseases. For instance, Aşçı Dede preserved the instructions given to him by his sheikh. He inherited those records from his children and asked them not to lose them, read them from time to time to achieve goodness, protect them on the most secure places, and carry them in their backs whenever they were

<sup>55</sup> Tekin Çiççi, *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 59.

<sup>56</sup> Zekeriya Işık, 'Hasan Balım Sultan Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tarihi', *Turkish Studies*, 13/3, (2018), 332.

<sup>57</sup> Garnett, *Dervişler ve Abdallar*, 73.

<sup>58</sup> Ulrich Jasper Seetzen, *İstanbul Günlükleri ve Anadolu'da Yolculuk (12 Aralık 1802-22 Haziran 1803)*, Translate Selma Türkis Noyan, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 1/233.

feeling gloomy. This was how the sheikhs used to keep those instructions, The fact that Aşçı Dede continued this tradition belonging to his sheikh shows how such beliefs became traditional.<sup>59</sup>

### Sickness Treatment Through Material Methods

In the treatment of diseases, Sufis used prayer, dhikr, gazing, ruqya, and so on. Apart from this, it is understood that they used some knowledge and experience that were understood to have been transferred in the historical process. In particular, the strong relationship between diet and health had an important place in the knowledge and understanding of traditional medicine of the Sufis. Sufis stated that the stomach has four natures: heat, cold, humidity and dryness, and as the imbalance between them increases, diseases begin to appear, so a balanced diet, in other words not being dependent on any food item, is important for health.<sup>60</sup> Therefore, it was noted, Sufis generally paid attention to washing their hands before and after meals, not eating unless they were hungry,<sup>61</sup> cooking the meals well, ensuring the fruits they ate were ripened, ensuring to eat by chewing well and leaving one-third of the stomach empty.<sup>62</sup>

For Sufis, eating less was as important as a balanced diet, both for the health of the body and for the training of the soul. Eating the food so much that you will stay alive has been accepted as one of the attributes of the abdals.<sup>63</sup> Îsâ from Akhisar, one of the Bayrami Sheikhs, described this as eating less, speaking less and sleeping less if you want to be close to your Lord.<sup>64</sup> İbrahim Hakki of Erzurum, a Sufi famous for his knowledge of medicine, especially focused on the subject of eating less and suggested eating as little as possible and staying hungry in order to have joy in the chest, relief in the heart, and health in the mind. He stated that overeating is wasteful and unlawful, and it causes stains and diseases on the body, causes organs to work more than necessary, wear out and deteriorate, and thus causes early old age.<sup>65</sup> As a matter of fact, this attitude of the Sufis to eat less made them more experienced than all other people about fasting, which is the oldest known natural treatment.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Aşçı Dede, *Hatıraları*, 1/400.

<sup>60</sup> Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*(*Kalpplerin Azağı*). Translate ve Prepared Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 4/ 80- 89; Erzurumlu İbrahim Hakki, *Marifetname*, Sadeleştiren Turgut Ulusoy, (İstanbul: Bahar Yay. 1974), 1/57.

<sup>61</sup> el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 4/138-141.

<sup>62</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 134.

<sup>63</sup> el-Mekki, *Kûtü'l-Kulûb*, 1/328, 335.

<sup>64</sup> Akhisarlı Şeyh Îsâ, 174.

<sup>65</sup> İbrahim Hakki, *Marifetname*, 1/93, 57.

<sup>66</sup> Şeyh Hakim Muînüddîn Çiştî, *Sûfi Tıbbı*, Translate Hayrettin Tekümit, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 115-16.

Considering that fasting technically means resting these functions by staying away from eating and drinking and sexual intercourse,<sup>67</sup> it is understood that fasting has a very important place for Sufis in terms of both self-training and physical well-being. It is stated that the diseases caused by the inability to fully assimilate the nutrients in the digestive system will disappear with the reduction of the digestive processes during fasting and the removal of toxic substances from the body.<sup>68</sup> As such, Sufis encouraged the patients who came to them to fast. For example, Timur Baba advised a woman who applied to him to fast, as a cure for her inability to have a child.<sup>69</sup>

In addition to the public beliefs in the Ottoman community, the public officials also had strong beliefs in the healing powers of Sufis, particularly in terms of treating epilepsy and mental diseases.<sup>70</sup> This belief took another positive and official turn once the state encouraged the institutions that preserved and treated those with mental conditions. In fact, institutions such as the Deyrihizkil Lodge in Baghdad, which only dealt with the treatment of the mentally ill since the Seljuk period, were inherited the Ottoman period and became the prototype of similar places.<sup>71</sup> For example, the Karaca Ahmet Tekke near Afyon, Melek Dede Tomb near Burdur, and the lodge in Deli Baba village near Erzurum are stated to be among them. It has been recorded that the dervishes living in the Deli Baba lodge helped the mentally ill and the patients brought there found healing with their treatment.<sup>72</sup> Archive records make it possible to review the mission assumed by lodges to this end. As a matter of fact, it was stated that the lodge in the Pasin Sanjak Zorvans Village was like a hospital, and there was no other place around Erzurum to protect and discipline the mentally ill, and it was requested to allocate this place to the local sheikh, who has been serving since the past.<sup>73</sup> A record from a few years ago indicates that Sheikh Seyyid Mustafa, serving as a physician, was sent a mobilization notification but he kindly refused by stating this would cause an end to the 'long-lasting sacred duty'. By doing this, according to him, the current services would not be disrupted. At the time such people were tasked with raising two soldiers. Sheikh Seyyid Mustafa added in his reply to the sultan that he did not have the funds to raise two soldiers, but

<sup>67</sup> Çiştî, *Sûfi Tıbbı*, 117; el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 3/366-367.

<sup>68</sup> Çiştî, *Sûfi Tıbbı*, 119.

<sup>69</sup> Demir Baba Velâyetnâmesi, 138.

<sup>70</sup> Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, 64.

<sup>71</sup> Arslan Terzioğlu, 'Bîmârîstan', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/167.

<sup>72</sup> Terzioğlu, "Bîmârîstan", 167.

<sup>73</sup> BOA. C.EV. 434/21977-2, 30 M 1147/ 2 July 1734.

he was prepared to raise one.<sup>74</sup> It is understood from the archive records that some sheikh dynasties have been dealing with the treatment of the sick for centuries in the hospitals, which also received grants from foundations. The state did not allow interventions to these places to prevent the disruption of the health services. For instance, it is observed that the local hospital, which was built by a benefactor named Ali bin Süleyman bin Ali in Kastamonu, had been administered for five hundred years by sheikhs who were among the caliphs of Sheikh Abdulkadir Geylani. These sheikhs were treating many epilepsy, mental, and other diseases from Kastamonu and the surrounding provinces with spiritual methods. Sheikh Hafiz Mustafa, the grandson of Sheikh Abdulfettah Efendi from the Qadriyya order, was appointed as the sheikh of the dar al-Shifa on 9 Cemaziyelevvel 1128 (May 1, 1716). As it can be understood, the hospital continued to serve under the administration of a Qadiri sheikh at that time. However, during this period, there was an intervention by Müderris Trabzonî Ali Efendi that there was a madrasa named İbrahim Pasha Madrasa in Kastamonu, and that this place was also closely related to the hospital. However, this intervention was neutralized by the public and administrators who received a critical health service here. Kastamonu judge, hassa voivode, ulema, righteous, imams, orators, sheikhs and people residing there gathered and registered in 1137 that this is not a madrasa but a health care hospital. Hafiz Sheikh Mustafa was appointed to the administration of this place again. This sensitivity of the administrators and all segments of the society about the hospital clearly reveals how important the health service was for them.<sup>75</sup> According to another record, Alemdar Sheikh Ahmed Efendi was assigned the duty of treating and protecting mental patients in and around Mosul and he was allocated an additional two hundred *kuruş* salary per month for the prison expenses.<sup>76</sup>

Such rumors claiming that Sufis were competent in treating epilepsy and mental diseases were reflected in chronicles and anecdotes. For instance, a person suffering from epilepsy and going through three fits a day consulted Sheikh İsâ of Akhisar and asked for his help. The sheikh told him to perform his night prayer and to go to bed in a ritual manner and face the direction of the sheikh. After observing the instructions, the patient went back to the sheikh the following morning and told him that he had a vision of the sheikh in his dream. In the dream, the sheikh asked the patient to open his mouth and placed his hand inside the patient's mouth. The sheikh extended his hand to his heart and withdrew 'a handful of indolent blood' out and said, "from now on you can be sure of avoiding epilepsy". Upon waking up, the

<sup>74</sup> BOA. C.EV. 434/21977-1, 11 Ca 1144/ 11 November 1731.

<sup>75</sup> BOA. C. SH. 5/224, 1-1, 8 Rebiülevvel 1140/October 24 1727

<sup>76</sup> BOA. İ.DH. 1313/10, lef 1, 25 Şevval 1311/1 May 1894.

patient had no epilepsy anymore.<sup>77</sup> The noteworthy detail here is that the sheikh recommended practices like praying, reciting, washing, and begging to God. It is clear the Sheikh was emphasizing the fact that remedy is granted only by the will of God and the role of the sheikh was nothing more than acting as an intermediary. The turning of the patient towards the sheikh in his sleep ensured that his heart and mind would be occupied by the sheikh, who would hopefully be the medium for remedy. İsmail Rusûhî Ankarâvî, on the other hand, reported that the malady of epilepsy would occur after intercourse with evil spirits, and therefore it was mostly seen in women. He also talked about the other aspects of epilepsy.<sup>78</sup> As it can be understood from all these events, it is understood that the Sufis had a strong response in the eyes of the state and the people and filled an important gap in the treatment of epilepsy and mental illnesses, which were extremely difficult to care for and to treat.

The memoirs of Evliya Çelebi, on the other hand, indicate that Sufis not only cured mental diseases but also other diseases at their lodges. Evliya Çelebi reported a 'Bimarhane (an old Turkish/Ottoman hospital)' named Sultan Müeyyed in Egypt. He describes the hospital as a spacious one with a door leading to the Uzbek lodge.<sup>79</sup> The hospital had several different spacious areas for the patients to get some fresh air. It did not belong to any foundation and guests and patients were served by dervishes.<sup>80</sup> Based on what has been told, those who went there must be lung patients with breathing problems.

One of the ways Sufis adopted for the treatment of various diseases was herbal prescriptions. For instance, in earlier periods, İmam Gazali shared information about which plant or fruit was good for which disease in his pamphlet called *Sirru'l-Âlemeyn*.<sup>81</sup> It was important to prepare herbal mixture formulas according to the instructions formed over time and to adjust the doses based on the age of the patients.<sup>82</sup> For instance, if a herb formula was while pulverizing, it should be grounded into a fine powder and passed through a coarse cloth or a multi-hole sieve. Unless the use of coarse powder was specified in the formula, the herbs should have been removed from the fire as soon as the water started to boil and left for five minutes, then filtered and drunk warm. If sugar was to be used in the formula, honey should be used if there was no Mexican sugar.<sup>83</sup> Sufis suggested different mixtures

<sup>77</sup> Akhisarlı Şeyh İsmâ Menâkibnâmesi, 84.

<sup>78</sup> İsmail Rusuhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, 205-206.

<sup>79</sup> Evliya Çelebi, 262.

<sup>80</sup> Evliya Çelebi, 262.

<sup>81</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 211.

<sup>82</sup> Çiştî, *Sûfî Tıbbı*, 92, 93.

<sup>83</sup> Çiştî, *Sûfî Tıbbı*, 92.



for different diseases. For instance, Sheikh Hakim Muinüddin Çiştî noted that a light diet consisting of fresh fruits and foods such as chicken soup, liver, offal, beets, carrots, spinach, and fenugreek is recommended against anaemia, and several herbal formulas are recommended for treatment. One of these suggestions is that 6 teaspoons of ground fennel root and 6 teaspoons of red rose petals are boiled in one and a half cups of water and taken twice a day, which would heal the disease.<sup>84</sup> Sheikh İbrahim Hakkı of Erzurum also suggested some herbal and animal-based treatment prescriptions. According to him, eating spinach, whether cooked or dried, is beneficial for the lungs and chest, keeps the stomach soft and relieves lower back pain. Anise is good for kidneys, bladder, uterine, spleen and liver obstructions, as well as rheumatism and eye-ear pain. Cinnamon relieves congestion, dissolves fat in the body, and is beneficial in the treatment of headaches and chest pains, colds, and coughs.<sup>85</sup>

In addition to these, some pharmaceutical compositions written by Ali Nutki Dede are mentioned in the Yenikapı Mawlawihane diary.<sup>86</sup> Again, in various parts of the work in question, it is possible to come across a number of drug compositions and treatment practices against some diseases. For instance, it has been reported that to consume a mixture obtained by adding some yoghurt to buttermilk and adding a spoonful of starch to it is good for diarrhoea.<sup>87</sup> It has been stated that shah, mansûr, and baspare are good for all kinds of *Illet-i sadriye* (heart/chest) diseases, and probably related to this disease again, a mixture of direm Carnation, 2 direm juzbevâ<sup>88</sup> herbs has been proposed. In the same book, under the title of *Terkîb-i Hab*, a treatment method was used by using animal foods instead of herbal mixture this time. According to this suggestion, the preparation of a medicine that is claimed to be good for all kinds of *Dişk-ı sadr/heart, chest distress* is made as follows: Cleaning the feathers and inside of the bird called Cormorant, putting it in “a pot with these medicines”, glazing the mouth of the pot after some water is added and after boiling for forty-eight hours over low heat, the yellow oil on it should be skimmed and drunk with five or six drops of coffee in the morning and evening.<sup>89</sup> It is important to state that this experience was narrated by Nusret Efendi, as it shows that the Sufis have an understanding that is both open to the outside and interested in these issues. In the aforementioned diary,

<sup>84</sup> Çiştî, *Sûfi Tıbbı*, 94-114.

<sup>85</sup> İbrahim Hakkı, *Marifetname*, 1/53-56.

<sup>86</sup> *Defteri Dervişan-Yenikapı Mevlevîhânesi Günlükleri*, Ed. Bayram Ali Kaya-Sezai Küçük (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür, 2011), 23.

<sup>87</sup> *Defteri Dervişan*, 47.

<sup>88</sup> *Defteri Dervişan*, 205.

<sup>89</sup> *Defteri Dervişan*, 205.



a treatment recommendation is made for the stumbling disease of horses, which had vital importance in terms of both transportation and war vehicles and load-bearing in the society of that period. Accordingly, it was said that horse shoes be taken off before going to the meadow, that the animal's feet should be washed and cleaned after walking in the meadow, then garlic and tar should be applied to its skin, and that horseshoes should be nailed while in this state. It has been stated that the horse, which was kept in the barn for fifteen days, would find its health after removing the shoe again, applying wax oil to its feet and putting a leather (wrapped) shoe on it.<sup>90</sup> This example shows that the Sufis were a center of attraction not only for human diseases but also for animal diseases.

Eşrefoğlu Rumî, from the Kadiriyye order, is also known for applying "plant/fit" candy for mouth and tongue wounds. According to the sources, a disease appeared in the mouth and tongue of Fatih Sultan Mehmet's mother. All known physicians were visited, but no solution was found. Finally, as a last resort, Eşrefoğlu Rumi was consulted. Sheikh Efendi asked the sultan's mother to hold a piece of sugar in her mouth until it melted. The mother of the Sultan did what the doctor asked, the disease in her tongue started to heal as the sugar melted, and she got rid of the disease completely when the sugar was gone.<sup>91</sup> Here, sugar was apparently used for treatment, but the Sheikh's breath, whom everyone was sure to be a saint, is also thought to be effective. Apart from these, it is understood that the Sufis experienced other treatment methods and practiced them upon being sure that they helped. For instance, Sheikh Mahmud Salah, who was understood to be alive in Jerusalem in the year 1305 (1887-1888) Hijri, lifted the back of a patient suffering from back pain by sticking it on his back and ensured his health. It is recorded that Muhyiddin al-Iskilibi treated a malaria patient by dressing him in a garment made from goat-hair.<sup>92</sup>

One of the most common health problems brought to Sufis by the people in Ottoman society was the inability of people to have children, that is, infertility. Since medicine was not at advanced at that time, the opinion among the people was that the reason why there were no children in a marriage was due to shortcoming of the woman.<sup>93</sup> However, Sufis tried to resolve such complaints with a number of methods they developed in their own way. These method was based on practices that invoked the grace of God, as it is often used, and aimed to psychologically relieve the patient. For instance,

<sup>90</sup> Defter-i Dervişan, 45.

<sup>91</sup> Bursavi, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, 22-25.

<sup>92</sup> Yûsuf en-Nebhânî, 4, 225.

<sup>93</sup> Ömer Düzbakar, "Osmanlı Toplumunda Çok Eşlilik: 1670-1698 Yılları Arasında Bursa Örneği", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 23 (2008), 84-100.

Timur Baba, one of the 16<sup>th</sup> century Bektashi Sufis, asked a childless woman if she had a sexual problem in her family life. When the woman declared that there was no physical problem, he decided that the issue was spiritual and psychological, and offered treatment and a solution by adding some of the knowledge he apparently had in the field of astronomy. First of all, Timur Baba, who asked the woman to fast, must have wanted to ensure that the woman took refuge in Allah's mercy and grace and expect healing from Him, and to apply the sexual abstinence made through fasting as a treatment practice. He also asked the woman to look at the sky afterwards and told her she would see a "frost-like star" and if she kept looking at it, she would have a child. Trying to explain this in his own right, Timur Baba said, "for seeds are planted to every object on the spot... the name of that star is Sühâ... If a person fails to bore a son or a daughter, she should look at those stars for the whole night. After having intercourse with the legitimate person, Allah would grant her with sons and daughters".<sup>94</sup> According to what is told, nine women who heard Timur Baba's words and followed his suggestions became pregnant and all of them had sons.<sup>95</sup> Indeed, it is not possible to know whether the treatment proposals worked, the women became pregnant and all of them gave birth to sons, but it is obvious that these legends had a great influence on the masses of people under the deep influence of the Sufis. A similar problem was that domestic unrest, which was understood to be mostly due to psychological and socio-psychological reasons, was often brought to the Sufis by the people in the hope of a solution. As such, Sheikh Îsâ of Akhisar tried to resolve marital behavior disorders through dhikrs. A woman once consulted the sheikh complaining that she was not on good terms with her husband for a year and she was unable to leave as she had two daughters and three sons. Listening to her just like a psychologist, the sheikh asked the woman to recite *Yâ Halîm yâ Şekûr* (*oh Modest oh Grateful*) six hundred and fourteen times a day and hope that Allah would grant her husband's heart with grace.<sup>96</sup> Considering that the first part refers to tendermindedness and the second part refers to being grateful to Allah, it is possible to say that the woman was actually asked to be grateful for what she already has, reign her inner-ego, be patient and beg Allah to grant tenderness to her husband. Thus, the main target could be to achieve psychological ease. Because, just as the treatment of the body when a discomfort such as pain occurs, the treatment of the soul should be done with material things in the form of suitable foods

<sup>94</sup> Demir Baba Velâyetnâmesi, 138.

<sup>95</sup> Demir Baba Velâyetnâmesi, 138.

<sup>96</sup> Akhisarlı Şeyh Îsâ Menâkîbnâmesi, 79.

and medicines, the treatment of the soul should also be done with spiritual methods suitable for him,<sup>97</sup> which Sheikh Îsâ did too.

Sufis had a certain amount of knowledge and experience with regards to contagious diseases and pandemics. It has been noted that the Sufis also included issues such as not dealing with patients with contagious diseases, not going to places with plague and similar epidemics, in other words, complying with quarantine.<sup>98</sup> As such, when consoling an individual named Ahmet Efendi about the cholera outbreak, which apparently occurred when he was in Damascus, Aşçı Dede told him that the nuisance called cholera could not reach Damascus and advised him to read the independent section of a certain book if he wanted to have a peace of mind.<sup>99</sup> In the next parts, Aşçı Dede reported that cholera was seen in Damascus on 11 October 1891, and he had seen seven to eight bodies, who all died from that disease, within a single day and he added that he wrote a letter to his sheikh asking him for help to avoid this disease. Referring to the disputes about whether this disease is cholera or fever, Aşçı Dede stated that some Sufi spiritual measures were also employed to get rid of the disease and expel it. He said that in the evening of the Mevlid-i Nebi, in the tomb of Yahya Aleyhisselam, *Khatm-i Khace* was read and prayers were made, on Friday, a thousand *Salavat-ı sherif*, and after the Friday prayer, *Salat-ı Bedriyya* and *Hatm-i Hace* also recorded that prayers were done with the intention of eliminating this disease.<sup>100</sup> Aşçı Dede attributed the disease's incapacity to cause too many casualties in the society, from a Sufi point of view, to the blessings of the prayers of the pure-hearted and faithful in Damascus.<sup>101</sup> All these notions indicate that with the purpose of avoiding pandemics and curing the diseased, several religious, spiritual and mystic practices have been used together in combination, such practices ranging from shrine visits to order-specific dhikr and rituals, reciting of the Qur'an, praying for the prophet, thus aiming to enhance the socio-psychological resistance and fighting spirit of the public.

## Conclusion

Until the 19th century, the understanding of health and the organizational structure of the Ottoman state bore the characteristic features of the medieval Seljuk period. The Physician Head Office, which was established

<sup>97</sup> Ebû Zeyd El-Belhî, *Mesâlihü'l-Ebdân Ve'l-Enfüs-Beden ve Ruh Sağlığı*, Translate Nail Okuyucu-Zahit Tiryaki, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2012), 438.

<sup>98</sup> Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, 1/147.

<sup>99</sup> Aşçı Dede, *Hatıraları*, 2/760.

<sup>100</sup> Aşçı Dede, *Hatıraları*, 2/760-761.

<sup>101</sup> Aşçı Dede, *Hatıraları*, 2/765.

in the classical period when the state had completed its institutionalization, directed, and administered the health services mostly for the palace and the army. Especially in big cities, the health needs of the people were met by paid physicians and hospitals administered by the foundation system. Moving from towns to more rural areas, folk medicine was being presented by elements such as ocaklı, hodja, sheikh and reciter-healer. With regards to the cult of saints, which occupies an important place in Islamic folk beliefs, played an important role in meeting the needs of the people in this area by continuing their healing and therapeutic virtues and duties, which they took over from Shamanism. So much so that the accumulated experiences of Sufis from the past and their spiritual powers were considered by the folks as a source of healing for religious and earthly problems and diseases. Folks strongly believed that these saints were healers-curers. As such, folks consulted the Sufis for almost all kinds of health problems, especially mental illnesses, stomach-ache, headache, pain in various parts of the body, infertility, behavioral disorders, epidemics and even some diseases in animals. These healing abilities of the Sufis also affected the public sphere and the lodges serving as hospitals and the Sufis and dervishes serving there have been directly encouraged by the state through the allocated foundations and supports.

The treatment methods practiced by Sufis became traditionalized over time and turned into folklore. Sufis believed that remedy is granted by Allah and that physical and spiritual methods, were just means to achieve a remedy. They have considered apparent practices to be nothing more than supplementary elements to spiritual methods and practices. In fact, the Sufis focused on the power, mercy and the of Shafi name of Allah and tried to relieve the patients psychologically, strengthen them spiritually, and then overcome the disease by increasing the resistance of the recovered body with spiritual advice. Therefore, they have practiced a number of spiritual treatment methods such as prayer, dhikr, gazing and ruqya which first of all aimed to calm the heart of the patient and tame his/her inner egos and desires and pacify the body and soul. Furthermore, as an indication of their apparent experiences, they have also used curing practices such as fasting and herbal mixtures. In conclusion, Sufis and the other parties filled a significant gap in the Ottoman state in terms of folk medicine. They were seen by almost every segment of society as an authority for health problems, especially in the periods when modern medicine was not yet developed or advanced.

## References

### Archival References

(Presidency of The Republic of Turkey Directorate of State Archives, Ottoman Archives: BOA)

A.MKT.MVL. 31/64; C.EV. 434/21977-1, 2; C. SH. 5/224, 1-1; DH.EUM.ADL. 10/13; DH.EUM.ADL. 47/15; İ.DH. 1313/10; TSMA.E. 310/12.

### Other References

Abdullah Veliyyuddin Bursevi. *Menakıb-ı Eşrefzade-Eşrefoğlu Rumi'nin Menkıbeleri*, Prepared by Abdullah Uçman. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.

Abdurrahman-ı Câmî. *Nefehatü'l-Üns fi Menâkıbu'l-Evliya*, Hitit Üniversitesi Kütüphanesi, Tarihsiz, Osmanlıca nüsha.

Ahmet Rasim. *Osmanlı Tarihi*, Prepared by Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 1-2/2021.

*Akhisarlı Şeyh İshâ Menâkıbnâmesi*. Prepared Sezai Küçük-Ramazan Muslu, Sakarya: Aşiyân Yayınları, 2003.

Ali İzzet Efendi. *Tezkire-i Makamat*, Prepared Mahmut Selim Gürsel, Çorum: İstikamet Ofset, 1997.

Ali İzzet Efendi, *Tezkire-i Makâmât*, Translate Ahmet Cahit Haksever. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları: 2015.

Aşçı İbrahim Dede. *Aşçı Dede'nin Hatıraları-Çok Yönlü Bir Sûfinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Kitabevi, 1-2/2006.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. [http://dosyalar.semazen.net/e\\_kitap/TASAVVUF\\_TERIMLERI\\_VE\\_DEYIMLERI\\_SOZLUGU.pdf](http://dosyalar.semazen.net/e_kitap/TASAVVUF_TERIMLERI_VE_DEYIMLERI_SOZLUGU.pdf)

Çavdar, Necati ve Karıcı, Erol. "XIX. Yüzyıl Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması'na Dair Bibliyografik Bir Deneme", *Turkish Studies*, 9/4 (2014), 255-286.

Çavmak, Şeyda ve Çavmak, Doğançan. "Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinin Tarihsel Gelişimi ve Sağlıkta Dönüşüm Programı", *Sağlık Yönetimi Dergisi*, 1/1 (2017), 48-57.

Çelebi, İlyas. "Rukye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, (2008), 35/219-22.

Çifçi, Tekin. *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

*Defteri Dervişan-Yenikapı Mevlevihânesi Günlükleri*. Prepared Bayram Ali Kaya-

- Sezai Küçük, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Demir Baba Velâyetnâmesi*, Prepared by Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül, Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Düzbakar, Ömer. "Osmanlı toplumunda çok eşlilik: 1670-1698 yılları arasında Bursa örneği", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. 23 (2008), 84-100.
- Ebû Tâlib El-Mekkî. *Kûtü'l-Kulûb(Kalplerin Azığı)*. Translate ve Prepared Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1-3/1999.
- Ebû Zeyd El-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân Ve'l-Enfûs-Beden ve Ruh Sağlığı*, Translate Nail Okuyucu-Zahit Tiryaki, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2012.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Marifetname*, Sadeleştiren Turgut Ulusoy, İstanbul: Bahar Yayınları, 1/1974.
- Eoliya Çelebi Seyahatnamesi* (Mısır-Sudan Habeş) 1672-1680, Devlet Basımevi, İstanbul, 10/1938.
- Fişek, Nusret H. *Halk Sağlığına Giriş*, Akara: Hacettepe Üniversitesi Dünya Sağlık Örgütü Hizmet Araştırma ve Araştırmacı Yetiştirme Merkezi Yayını, 2/1983.
- Garnett, Lucy Mary Jane. *Osmanlı toplumunda Dervişler ve Abdallar*, Translate Hanife Öz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Hufford, David J. "Halk Hekimleri", Translate Mustafa Sever, *Milli Folklor*. 19/73, (2007), 73-80.
- Işık, Zekeriya. Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri, Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Işık, Zekeriya. "Hasan Balım Sultan Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tarihi", *Turkish Studies*. 13/3 (2018), 315-334.
- İsmâil İbn Yûsuf Nebhâni. *Sahabeden Günümüze Veliler ve Kerametleri*, Translate Abdulhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- İsmail Rusuhî Ankaravî. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye Fî Şehri't-Tâiyye)*, Translate Mehmet Demirci, İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Küçük, Hülya. *Tasavvuf ve Tıp- Selim Kalbin Fizyolojisi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Koyun Baba Velâyetnamesi*. Prepared Muzaffer Doğanbaş, İstanbul: Dörtkapı Yayınevi, 2015.
- Lewis, Raphaela. *Osmanlıda Gündelik Yaşam*, Translate Adile Runa Orhunsoy,

- Anakara: Alter Yayınları, 2009.
- Mensching, Gustav. *Din sosyolojisi*, Konya: Literatürk Yayınları, 2012.
- Ömer Fuâdî. *Bir Allah Dostunun Hatıraları Şa'bân-ı Velî Menkıbeleri*, Prepared Muhammed Bedirhan, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Ömer Ziyâeddin Dağistanî. *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fatvâlar*, Translate İrfan Gündüz ve Yakup Çiçek, İstanbul: Seha Neşriyat Yayınları, 1992.
- Öngel, Gülnur. *Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Özaslan, Ayşegül. *Halk Hekimliğinde Ocaklık Kurumu ve Araban (Gaziantep) İlçesi Örneğinde Kadın Ocaklılar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Seetzen, Ulrich Jasper, İstanbul Günlükleri ve Anadolu'da Yolculuk (12 Aralık 1802-22 Haziran 1803), Translate Selma Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 1/2017.
- Şeyh Hâkim Muînüddîn Çiştî. *Sûfi Tıbbı*. Translate Hayrettin Tekümit. (İstanbul: İnsan Yayınları), 2005. file:///C:/Users/sbmyo2020/Desktop/sûfi%20t%C4%B1bb%C4%B1.pdf.
- Tavukcu, Hilal. *Geleneğin Yeniden Keşfi Bağlamında Halk Hekimliği (Ankara Kent Örneği)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Terzioğlu, Arslan. 1992. "Bîmâristan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, (1992), 6/163-178.
- Weber, Max. *Din sosyolojisi*, Edit. Ephraim Fischhoff, Translate Latif Boyacı, İstanbul: Yarı, 2012.
- Yavuz, Yıldırım. "Batılılaşma Döneminde Osmanlı Sağlık Kuruluşları", *ODTÜ MFD*, 8/2 (1988), 123-142.
- Yoder, Don. "Halk Tıbbı", *Folkloru Doğru Dergisi*, Translate Sibel Yoğurtçuoğlu and Ayfer Gülüm, 1975;43, s. 25-27.
- Yücer, Hür Mahmut. *Şeyh Sa'deddîn Cebâvî ve Sa'dîlik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBnus-suresi/1421/57-ayet-tefsiri>





## İLK HÂRİCÎLERDE (MUHAKKİME-İ ŪLÂ) TAHKİM – TEKFİR İLİŞKİSİ

Arbitration (Tahkīm) – Takfīr Relationship in the First Kharijites (al-Muhakkima al-Ūlā)

**HAKAN ATALAY**

Ar. Gör., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,  
Balıkesir, Türkiye

Research Assistant, Balıkesir University, Faculty of Divinity, Department of Kalam and History of  
Islamic Sects, Balıkesir, Turkey

**hakan-atalay@hotmail.fr**

<https://orcid.org/0000-0002-3799-0007>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 20 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 16 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Atalay, Hakan, "İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ūlâ) Tahkim – Tekfir İlişkisi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 947-974. <https://doi.org/10.14395/hid.1145850>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu makale TÜBİTAK 2214/A - Yurtdışı Doktora Araştırma Burs Programı, 1059B142000798 numaralı „Klasik İslam Mezheplerinde Tekfir Olgusu (Hicri ilk üç asır)“ başlıklı araştırma kapsamında, Christopher Newport Üniversitesi'ndeki çalışmalar sırasında hazırlanmıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** This article was prepared during the studies at Christopher Newport University, within the scope of the research titled "The Case of Takfir in Classical Islamic Sects (The First Three Centuries of Hijri)", numbered 1059B142000798, TÜBİTAK 2214/A - Overseas Doctoral Research Scholarship Programme.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Arbitration (Taḥkīm) – Takfīr Relationship in the First Kharijites (al-Muḥakkima al-Ūlā)

### Abstract

Besides being religious structures, sects are human formations which have political and social dimensions. Various theological views that emerged due to certain events are not only prominent elements in the formation of political-theological schisms, but may also become a label on the said sect. In the case of Kharijism, the first connotation that comes to mind is the phenomenon of takfīr. Another important point about the sects is that the views do not remain stable, but change and transform in the process and experience some breaks. In order to understand the sects and their views that make them up in a healthy way, it is an inevitable necessity to analyze these by following their historical processes and by getting rid of the general and widespread perception that has become a label to the sects. As it is known, Khawārij started to take its place on history by blaming by “kufr”/apostasy the Muslims who consented to arbitration during the Battle of Siffīn, a conflict between ‘Alī and Mu‘āwiya and their supporters. The Kharijites gathered in Kharūrā and pledged allegiance to Abdullah ibn Wahb al-Rāsibī as an amīr. In this way, they separated by taking a distance against other Muslims. The point that we want to draw attention to is the problem of subjecting the Kharijites to a generalization such as “accusation by takfīr those who commit major sins”. This problem arises from the fact that the heresiographies generally deal the sects with their purely theological dimension, approaching to this subject in the context of faith-deed relationship. However, it is not possible to say that the discussions on this issue have started at the first stage yet. Therefore, to evaluate the attitude of the first Kharijites, also known as al-Muḥakkima al-Ūlā, from such a point of view, leads to anachronism. The aim of this study is to evaluate the blasphemy/takfirist attitude of the first Kharijites as free from this widespread perception, by drawing attention to the problematic nature of the widespread labeling accusation that portrays Kharijites as “takfirs of those who commit major sins”. In this context, it is given importance to analyze the takfīr of al-Muḥakkima, which was formed before the other Kharijites, by making contact with the events that took place in its own historical ground, rather than dealing with purely theological discussions such as the great sin-takfīr relationship or the relationship between deeds and faith. One of our determinations at this point is that the takfirism at this stage is not directly based on the relationship of major sin, but on the contrary, it is largely a situation arising from the intertwining of religion and politics. Al-Muḥakkima, on the one hand, seen as kuffār or accused by kufr Muawiyā and his supporters due to “opposition to the Muslim’s amīr”. On the other hand, they accused by kufr ‘Alī and his followers because they stopped fighting against Mu‘āwiya and his supporters, the group that “considered shedding the blood of Muslims ḥalāl” and accepted their rules. Therefore, we can see that the takfīr here is a phenomenon independent of the great sin debate,

so it has a predominant political dimension. The main point to be emphasized in our research is that associating takfirism in al-Muḥakkima directly with “major sin”, which is a theoretical theological debate, is not a healthy approach to understand takfirism at this point. Because the discussions about the relationship between deeds and faith was not visible at this stage. On the contrary, the takfirist attitude is largely due to the intertwining of religion and politics. So there is on the one hand takfir due to “opposition to the command of the Muslims”, and on the other hand, there is takfir due to reasons such as “stopping the war with wars against the Muslims/consent to their rule”. From this point of view, the takfirism of the first Kharijites should be analyzed independently of the theological dimension that was formed in the later period. Moreover, we constated that the blaming attitude with kufr existed before the Kharijites. Another point that this study draws attention to is that, considering the wide meaning network of the concept of “kufr”, the accusations of kufr in the first Kharijites may not be understood in the absolute sense of apostasy, that’s to say “irtidād”. Contrarily, they are suitable to be evaluated as “ingratitude” or “denying the blessings”, that’s to say “kufr an-ni’ma”.

**Keywords:** Islamic Sects, Heresiography, Kharijism, Muḥakkima, Takfîr, Kufr, Tahkim.

## İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ūlâ) Tahkim – Tekfir İlişkisi

### Öz

Mezhepler, itikadî yapılar olmalarının yanı sıra aynı zamanda siyasî ve toplumsal faktörlerin etkin olduğu beşerî oluşumlardır. Belirli olaylara bağlı olarak ortaya çıkan muhtelif itikadî görüşler, siyasî-itikadî fırkalaşmaların teşekkülündeki belirgin unsurlar olmakla kalmayarak, söz konusu mezhebin üzerinde bir etiket halini almaktadır. Söz gelimi Hâricîlik mezhebi söz konusu olduğunda akla gelen ilk çağrışım, tekfir olgusudur. Mezhepler hakkında diğer bir önemli nokta da, görüşlerin sabit halde kalmayıp, süreç içerisinde değişerek ve dönüşerek birtakım kırılmalar yaşamasıdır. Bu bağlamda mezhepler üzerine yapılmış ve etiket haline gelmiş genel ve yaygın algıdan arınarak ve süreç takibi yaparak bu görüşlerin analiz edilmesi, söz konusu mezheplerin ve bunları oluşturan görüşlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması adına kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bilindiği üzere Hâricîlik, kökenleri Hz. Osman dönemine dayanmakla birlikte esas itibarıyla Hz. Ali ile Muâviye ve taraftarları arasında vuku bulan Sıffin savaşı esnasında tahkim olayıyla ortaya çıkan, tahkime razı olan Müslümanları tekfir ederek Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan topluluğu ifade etmektedir. Tahkimi kabul etmesinden ötürü Hz. Ali'den ayrılan Hâricîler, Harûrâ'da birleşerek Abdullah b. Vehb er-Râsıbî'ye emir olarak biat etmişler, sonrasında ise Nehrevân'da Hz. Ali ve taraftarlarına karşı savaşmışlardır. Böylelikle kendileri dışındaki Müslümanlardan teberrî ederek ilk siyasî-itikadî fırkalaşmayı oluşturmuşlardır. İlerleyen süreçte ise Nâfî b. Ezrâk'ın, kendisiyle birlikte cihat etmek üzere hicret etmeyen -diğer Hâricîler dahil olmak üzere- herkesi kâfir ve müşrik olmakla itham etmesiyle Ezârîka alt fırkası oluşmuş; buna karşın Nâfî'nin aşırı tavrına karşı çıkan Necde b. Âmir ve Abdullah b. İbâz gibi isimlerle beraber Hâricîliğin diğer alt fırkaları oluşmaya başlamıştır. Bu süreç, Hâricî iman anlayışının teorik zemine oturması ve tartışılması açısından da önemli olmakla birlikte, bizim esas odaklanacağımız husus, bu süreçten önce oluşan ilk Hâricîliğin, “büyük günah işleyenleri tekfir edenler” şeklinde bir genellemeciliğe tabi tutulması problemidir. Bu sorun, makâlât yazarlarının genel olarak mezhepleri sırf kelâmî boyutuyla ele almasından ve Hâricîliği tekfir üzerinden okurken konuya doğrudan iman-amel ilişkisi bağlamında yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki ilk aşamada henüz bu konudaki tartışmaların başladığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla ilk Hâricîlerin, diğer adıyla Muhakkime-i Ūlâ'nın tutumunu böyle bir bakış açısıyla değerlendirmek, anakronizme yol açmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Hâricîliği “büyük günah işleyenleri tekfir edenler” şeklinde resmeden yaygın etiketleştirici ithamın sorunlu oluşuna dikkat çekerek, ilk Hâricîlerin tekfirci tutumunu bu yaygın algıdan arınmış olarak değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu bağlamda diğer Hâricî alt fırkalardan önce teşekkül etmiş ilk Hâricîlerdeki tekfirin, büyük günah-tekfir ilişkisi ya da amel-iman ilişkisi gibi salt kelâmî tartışmalar üzerinden anlaşılması yerine, kendi tarihsel zemininde gerçekleşen olaylarla irtibat kurularak analiz edilmesine

önem verilmiştir. Bu husus, Hâricîlikteki tekfir olgusunun tekdüze bir mahiyet arz etmekten ziyade, tarihsel süreçte evrilerek dönüşüme uğradığını göstermek bakımından önemlidir. Ayrıca bu çalışmada dikkat çekilen hususlar, Müslümanlar arasında ilk defa vuku bulan tekfir olgusunun anlaşılması açısından olduğu kadar, söz konusu gerilimlerin ve doğurduğu sonuçların doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması adına da önemli ip uçları sunmaktadır. Bu noktadaki tespitlerimizden birisi, bu aşamadaki tekfirciliğin, doğrudan büyük günah meselesine dayanmadığı, aksine büyük ölçüde din-siyaset iç içeliğinden kaynaklı bir durum olduğu hususudur. Nitekim Muhakkime, bir taraftan “Müslümanların emîrine muhalefet” sebebiyle Muâviye ve taraftarlarını tekfir ederken, diğer taraftan, “Müslümanların kanını dökmeyi helal sayan” bu kesime karşı savaşmayı durdurması ve bunların hükmüne razı olması sebebiyle Hz. Ali ve taraftarlarını tekfir etmişlerdir. Dolayısıyla buradaki tekfirin büyük günah tartışmasından bağımsız, siyâsî boyutu ağır basan bir olgu olduğu görülmektedir. Araştırmamızda dikkat çekilen diğer bir önemli tespit de, küfür kavramının içerdiği geniş anlam ağının yanı sıra, belirli şahısları küfürle itham eden bir tutumun Hâricîlerden önce de vaki olmasıdır. Bu iki husustan hareketle, ilk Hâricîlerdeki küfür ve tekfir ithamlarının mutlak manada bir irtidat manasında anlaşılmayabileceği ihtimali söz konusudur. Bu doğrultuda, küfür ve kâfirlik ithamları, kesinlik bulunmamakla beraber, “nimet küfrü” anlamında değerlendirilmeye müsaittir. Makalemizde makâlât ve milel-nihal türü eserlerin yanı sıra, tarih eserlerinden yararlanılarak, ilk Hâricîlerin tahkim olayına karşı tepkilerinin sebepleri ele alınmış, küfür ithamlarının bulunduğu rivayetler karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sosyal bilimler çatısı altında yer alan ve kendine özgü bir disiplin olan İslâm mezhepleri Tarihi'nin yöntemi çerçevesinde yürütülen çalışmamız, fikirlerin hadiselerle irtibatı kurularak, fikirler üzerinde derinleşme ve süreç takibi gibi ilkelerle yürütülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri, Makâlât, Hâricîlik, Muhakkime, Tekfir, Küfür, Tahkim.

## Giriş

İslâm mezhepleri tarihinde tekfir denilince akla gelen ilk fırka hiç şüphesiz Hâricîliktir. Nitekim ilk siyasî-itikadî nitelikli İslâm fırkası olma özelliğinin yanı sıra Hâricîlik, kendilerinden taraf olmayan diğer Müslümanları kâfir olmakla itham etme bakımından da bir ilk olma niteliğini taşımaktadır. Hâricîliğin doğuşunda etkili olan faktörler arasında, Hz. Peygamber'in vefatıyla tekrar gün yüzüne çıkan kabile asabiyeti; Hz. Osman'ın son altı yıllık halifelik dönemindeki olumsuz olaylar;<sup>1</sup> Hz. Osman'ın katliyle birlikte Müslümanların birbiriyle savaşmalarına neden olan Cemel ile Sıffîn olayları gibi etkenleri zikretmek mümkündür.<sup>2</sup> Bilindiği üzere Cemel ve Sıffîn savaşları, Hz. Osman'ın vefatının akabinde biat edilen Hz. Ali'ye karşı, Hz. Osman'ın kanının hesabını sorma gerekçesiyle ve katillerinin bulunup teslim edilmesi talebiyle yapılan isyanların neticesinde gerçekleşmişti.<sup>3</sup> Tahkim meselesi gündeme geldiğinde ise Hz. Ali'nin saflarında savaşan bazı insanlar, tahkimi kabul etmesi konusunda Hz. Ali'ye baskı yaptılar. Bu baskılar üzerine tahkimi kabul etmek zorunda kalan Hz. Ali, bu kez tahkimi kabul ettiği için, ilerleyen süreçte Hâricîler olarak adlandırılacak kesimin itirazına maruz kaldı.

Tüm bu siyasî ağırlıklı faktörlerin yanı sıra, Kur'an'ın hükümlerine sıkı sıkıya bağlılık duyan ve çoğunluğu Kurrâ'dan oluşan<sup>4</sup> Hâricîlik, zâhirî anlamla yetinen, göçebe kültürden yerleşik hayata geçiş karşısında uyumsuzluk sergileyen ve bedevî çöl zihniyetiyle hareket eden bir anlayışın tezahürüdür.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Hz. Osman'ın yönetiminde özellikle Ümeyyeoglularının baskın bir unsur haline gelmesi, toplumda huzursuzluğa ve sosyal dengesizliğe neden olmuştur. Bk. Muharrem Akoğlu, "Hâricîliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 513. Hz. Osman'ın katli ile Hâricîler arasındaki ilişki için bk. Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 67-75.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 11 vd.; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 186 vd.

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 1/88-96, 128 vd.; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdulmun'im Âmir (Kâhire: Dâru İhyâu'l-Kitâbi'l-Arabî, 1960), 144 vd.; Nasr b. Muzâhim el-Minkârî, *Vak'atu Sıffîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü'l-Hadîse, 1382/1962), 189; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 4/458 vd.; Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Necef: Matbaatü'l-Gurâ, 1939), 2/156 vd.

<sup>4</sup> Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/148. "Kur'an hafızları" anlamına gelen Kurrâ'nın Hâricîlerin teşekkülündeki etkisi ve aralarındaki ilişki hakkında yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Harun Yıldız, "Hâricîliğin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 263-282.

<sup>5</sup> Bu anlamda Kurrâ ile Hâricîlik arasında zihniyet açısından önemli ölçüde benzerlikler söz konusudur. Bk. Yıldız, "Hâricîliğin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", 267-269. Hâricîliğin Doğuşu hakkında detaylı çalışmalar için bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Firkalara

İlk Hâricîler, Hz. Ali'den ilk ayrılışın vuku bulduğu yere nispetle *Harûriyye*, önderleri Abdullah b. Vehb er-Râsıbî'ye biat ettiklerinden ötürü *Vehbiyye*, "cennet karşılığında mallarını ve canlarını satanlar" anlamında *Şûrât*, "Hüküm ancak Allah'ındır" sloganından hareketle *Muhakkime-i Ülä* gibi lakaplarla da isimlendirilmiştir.<sup>6</sup>

Mezhepler hakkında bilgi edinmek adına önemli başvuru kaynakları arasında sayılan makâlât ve milel-nihal türü eserler, mezheplerin görüşlerini naklederken genelde en uç fikirleri öne çıkarmak suretiyle mezhepleri ele almakta, bu durum ise indirgemecilik ve genellemecilik gibi metodolojik sorunları beraberinde getirmektedir.<sup>7</sup> Mezhepler tarihi araştırmalarında karşılaşılan önemli sorunlardan birisi de mezheplerin sadece itikâdî birer oluşum olarak görülerek sırf kelâmî boyutlarıyla ele alınması öne çıkan görüşleri üzerinden okunması, diğer bir ifadeyle tarihsel ve sosyo-politik bağlamdan ve süreçlerden bağımsız olarak değerlendirilmesidir. Halbuki mezhepler, aynı zamanda sosyal ve siyasî gerçekliği bulunan toplumsal oluşumlardır. Mezheplerin teşekkül etmesinde etkili olan fikirler ise, süreç içerisinde değişerek-dönüşerek gelişim göstermektedir. Dolayısıyla bu yapıları siyasî ve toplumsal yönlerinden ve süreçlerden bağımsız olarak sırf teolojik yönleriyle ele almak, mezheplerin ve fikirlerin doğru anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Bu sebeple, siyasî ve itikadî toplumsal oluşum olan mezheplerin, fikir-hadise irtibatı kurularak, zaman-mekân ilişkisi gözetilerek ve süreçleriyle birlikte ele alıp değerlendirmek, bunların doğru anlaşılması adına elzemdir.<sup>8</sup>

Mezheplerin süreçlerden kopuk olarak ve en uç görüşler üzerinden anlaşılması şeklindeki metodolojik sorun Hâricîlik için de söz konusudur. Nitekim "büyük günah işleyeni tekfir" gibi uç bir görüşle anılan Hâricîlik,

---

Ayrıntısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978), 246-249; a.mlf., *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 53-57, 81-82; a.mlf., "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 219-248; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 43 vd.; Adnan Demircan, *Hâricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015); a.mlf. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 49 vd.; Akoğlu, "Hâricîliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 503-522.

<sup>6</sup> Bk. Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'бі, *Kitâbü'l-makâlât*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 153; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-mu-sallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 128; Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark bey-ne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1977), 57.

<sup>7</sup> Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 409-410.

<sup>8</sup> Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 136-138; Hasan Onat – Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 26.

genel olarak amel-iman ilişkisi gibi kelâmî bir problem üzerinden anlaşılmaktadır. Bu tutum ise ilk Hâricîler ile sonraki süreçteki Hâricîlik arasındaki farkın sorgulanmasının ihmeline yol açmaktadır. Bu bağlamda tekfir konusunda Hâricîlik hakkındaki yaygın kanaatten farklı olarak, Hâricîliğin ilk mümessilleri tarafından başlayan tekfirci tutumun mahiyetini ve sebeplerini, olaylarla irtibat kurularak derinlemesine analiz etmek gerekmektedir.

Muhakkime-i Ūlâ olarak da anılan ilk Hâricîlere odaklanılan bu çalışmada, ilk Hâricîlerdeki tekfirci tutumunun mahiyetinin ve yaygın Hâricîlik algısından farkının ortaya konması hedeflenmektedir. Tahkime razı olanları tekfir etmeleri sebebiyle, ilk aşamada Hâricîlerin tahkime karşı tepkilerinin nedeni analiz edilecektir. İkinci aşamada ise küfür kavramının genel anlam çerçevesine değinilecek, sonrasında ise ilk Hâricîlerdeki tekfirin boyutunun, makâlât türü eserlerin etkisiyle oluşan yaygın Hâricîlik algısının aksine ne ölçüde farklılaştığına dikkat çekilecektir. Bu bağlamda araştırmamızda, kendine özgü bir bilim dalı olarak İslâm Mezhepleri Tarihi'nin yöntemi çerçevesinde, fikirleri bağımsız olarak ele almak yerine fikirlerin oluşmasına zemin hazırlayan olaylarla irtibatını dikkate alan fikir-hadise irtibatı ilkesiyle beraber süreç merkezli bir yöntem esas alınmıştır.

### 1. Tahkime Karşı Tepkinin Sebepleri

Önceleri İslâm adına kâfirlere karşı savaşıırken, Cemel ve Sıffin vakalarıyla birlikte ilk defa iki Müslüman ordunun karşı karşıya savaşması, taraflar açısından zihinlerde soru işaretlerine neden oluyordu.<sup>9</sup> Dinin siyasetle iç içe olması ve hilafetin dinî bir makam olarak görülmesi,<sup>10</sup> siyasî meselelerin dinî bağlamda anlaşılması gibi önemli bir soruna yol açmaktaydı. Nitekim devletin yöneticisi "Allah'ın halifesi" olarak görülürken, buna karşın yönetime düşmanlık yapanlar, "Müslümanların dinine karşı çıkanlar" ve "inkârcılar (*keferû*)" olarak nitelendirilmekteydi.<sup>11</sup> Halifeye yüklenen bu dinî anlam, isyan edenlerin irtidatla yahut kâfirlikle eşdeğer durumda değerlendirilmesiyle sonuçlanabilmektedir. Dolayısıyla din ile siyasetin iç içe olduğu bir devlet anlayışı tekfire zemin hazırlayan etkenler arasındadır. Fakat diğer taraftan, ileride işaret edeceğimiz gibi, küfür teriminin "nankörlük" anlamına da gelen geniş bir mahiyete sahip olduğu belirtilmelidir. Bu bağlamda yönetime

<sup>9</sup> Adnan Demircan, "Ali b. Ebî Tâlib'i, Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine", *İSTEM Dergisi* 3/6 (2005), 53. Aralarında Abdullah b. Mes'ud'un arkadaşları ve kurrâdan yaklaşık dört yüz kişin bulunduğu grubun Hz. Ali'ye yönelik, "Ey Mü'minlerin emîri, senin üstünlüğünü tanımakla birlikte, bu savaş hakkında şüphe içerisindeyiz." şeklindeki ifadeleri bu bağlamda zikredilebilir. Bk. Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 165.

<sup>10</sup> Ahmet Akbulut, "Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989), 342.

<sup>11</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 113.



isyanın, meşru otoriteye karşı nankörlük etmek bağlamında “kâfirlik” olarak nitelendirilme ihtimalini de göz önünde tutmak önemlidir.

İki Müslüman topluluğun karşı karşıya gelmesinin sebep olduğu zihin karışıklığı, Sıffîn savaşının durdurulması noktasında da kendini göstermiştir. Hz. Ali mü'minlerin emîri konumunda, Muâviye ve ordusu ise isyancı konumunda görüldüğü için, daha sonra Hâricî olacak olanlar nezdinde tahkimin kabulü önemli bir krize yol açtı. Bu grupta yer alanların bakış açısına göre Muâviye ve ordusu isyancı durumunda oldukları için kanları helaldi ve hakka dönünceye dek onlarla savaşılması gerekmektedir; kendilerinden ölenler ise şehit durumundaydı. Fakat tahkimi kabul etmek bu durumu şüpheli bir hale sokmuştu.<sup>12</sup> Böylelikle Hz. Ali'nin tahkime rıza göstermesi, Hâricîler olarak anılacak kesimin bunu küfür olarak nitelemesiyle sonuçlandı. İlk Hâricîlerin tahkim hakkındaki küfür ithamının sahip olduğu geniş anlam ağına değinmeden önce, Hâricîlerin neden bu konuda bu kadar tepkili oldukları sorusuna odaklanmak istiyoruz.

### 1.1. Allah'ın Hükümünde İnsanları Hakem Kılmak

Tahkim metni kendilerine okunduğu sırada bu karara ilk karşı çıkanlardan biri olarak Temim oğullarından Urve b. Udeyye, “Siz Allah'ın emrinde insanları mı hakem kılıyorsunuz? Hüküm yalnızca Allah'ındır!”<sup>13</sup> Murad sancağından Sâlih b. Şakîk, “Müşrikler hoşlanmasa da hüküm ancak Allah'ındır.”; Râsih oğulları sancağında da insanlar, “Allah'ın dini konusunda insanların hakemliğine başvurulmaz.” diyerek tepki göstermişlerdi.<sup>14</sup> Böylece ilk Hâricîler, tahkimi “Allah'ın emrine muhalefet” ya da “Allah'ın hükmünü bırakıp insanların hükmüne uymak” olarak değerlendirerek buna karşı çıkmışlardır.<sup>15</sup> Tahkimin bu şekilde algılanmasının sebebi, Hâricîler tarafından şu ifadelerle açıklanmaktadır:

“Siz Allah'ın emri konusunda insanları hakem tayin ettiniz. Oysa Allah, Muâviye ve arkadaşları hakkında, geri dönmedikleri halde savaşılması yönünde hüküm vermiştir. Fakat siz aranızda bir ahitname yazıp barış yaptınız. Halbuki Berâe sûresi indiği günden beri Allah Müslümanlara savaş açanlarla ahitleşmeyi yasaklamıştır, ancak cizye verenler hariç.”<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Fiğlalı, “Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, 250.

<sup>13</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 197; Taberî, *Târîh*, 5/55; Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997, 2/672).

<sup>14</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 197. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/115.

<sup>15</sup> Bk. Taberî, *Târîh*, 5/63; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 2/673.

<sup>16</sup> Taberî, *Târîh*, 5/65; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 2/679. Benzer ifadeler Belâzûrî'de şu şekilde nakledilmektedir: “Muâviye ve ona tabi olanlar hakkında Allah'ın hükmü, Allah'ın emrine tâbi oluncaya kadar onlara karşı savaşmaları yönündedir.” Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr – Riyâd Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 2/349. Benzer ifadeler için bk. Minkârî, *Vak'atu Sıffîn*, 513-514.

Bu tutuma paralel nitelikte olan bir rivayet de şu şekildedir:

“Sizden ayrıldık çünkü Allah, indirdiği hükümlerden başkasıyla hükmedenlerden teberrî etmeyi helal kılmıştır. Siz Allah’ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenleri dost edindiniz. Halbuki Allah, tövbe etmedikleri ve dine dönmedikleri takdirde bunlara düşmanlık etmeyi ve kanlarını akıtmayı helal kılmıştır. Siz Allah’ın hükmüne muhalif iddiada bulundunuz. Allah’ın indirdiği hükümlerden başkasıyla hükmedenleri dost edindiniz. Halbuki Allah onlara karşı düşmanlık etmeyi emretmiştir. Onların kanını haram kıldınız. Halbuki Allah onların kanını akıtmayı emretmiştir. Size düşman olduk çünkü siz Allah’ın helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal kıldınız. Allah’ın hükümlerini ihmal ettiniz ve Allah’ın hidayeti dışında hevânıza uydunuz.”<sup>17</sup>

Kısacası Hâricîlere göre Hz. Ali ve taraftarları, iki hakemin hükmüne bağlı olarak, Muâviye ve askerlerine karşı Allah’ın helal kıldığı savaşı haram kılmıştı.<sup>18</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Hâricîler, teslim olmadıkları -ya da kendi ifadeleriyle “Allah’ın hükmüne tabi olmadıkları”- halde Müslümanlara karşı savaşan bir grupla anlaşmayı, Kur’an hükmüne aykırı gördükleri için bu durumu kabul edilemez bulmaktadır. Bu konuda şu ayet delil gösterilmektedir: “Mü’minlerden iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Biri ötekine saldırırsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın!”<sup>19</sup> Nitekim İbn Abbâs ile yapılan münazarada Hâricîlerin ifadelerine göre Hz. Ali ve taraftarları, bu ayetin emrine göre hareket ederek Talha ve Zübeyr’e karşı, daha sonra da Muâviye’ye karşı savaşmıştı. Ammâr b. Yâsir ve onunla birlikte olanlar da yine bu hükme göre Muâviye’ye karşı, *emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ‘ani’l-münker* uğruna savaşarak ölmüştü.<sup>20</sup>

Bu durumda Muâviye ve taraftarlarının, “emîrül-mü’minîn” sıfatını taşıyan Hz. Ali’ye ve ona tabi olmuş Müslümanlara karşı isyan ve savaş halinde olmaları, teslim oluncaya kadar onlarla savaşılmasını gerektirmekteydi. Onlarla savaşmayı engellemek ve gayr-ı meşru saymak ise, “Allah’ın helal kıldığını haram kılmak” demektir. İşte bu yüzden Hâricî bakış açısına göre tahkimi kabul etmek, iki yönüyle de Allah’ın hükmüne karşı çıkmak ve onun yerine insan hükmünü tercih etmek anlamına gelmekteydi. Bu sebeple Hâricîler, tahkimi şirk olarak da nitelendirmişlerdir. Bu durum Hâricîlerdeki

<sup>17</sup> Minkârî, *Vak’atü Sıffîn*, 514.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’îd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Seyyid İsmâîl Kâşif (Umân: Saltanatu Umân, 1980), 2/249-250.

<sup>19</sup> 49/Hucûrât, 9. Bk. Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/248-249.

<sup>20</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/249.

tekfirin kaynağının büyük günahla irtibatlı olmaktan öte olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

### 1.2. Hakemlere Tepki

Tahkime karşı diğer bir tepki de hakem seçilen kişilere yöneliktir. Muâviye tarafında yer alan Amr b. el-Âs'ın hakem tayin edilmesi Hâricîlerin nezdinde, "Allah tarafından yasaklanmış bir fiil olduğu halde Müslümanların kanını dökmeyi meşru, mütecavizlerle dövüşmeyi ise gayr-ı meşru sayan, Allah'la peygamberin düşmanlarına sadakat duyan birinin dinî bir meselede hakem kabul edilmesi"<sup>21</sup> anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, birazdan değinileceği gibi Hâricîler Muâviye ve taraftarlarını, Allah'ın hükmünü terk eden ve Müslümanlara karşı savaşan Allah düşmanları kâfirler olarak değerlendirmekteydiler. Bu yaklaşıma göre Amr b. el-Âs'ın hakemliğini kabul etmekle Hz. Ali, "kâfir ve Allah'ın düşmanı olduğuna şahitlik ettiği bir kişinin hükmünü onaylamış" olmaktadır.<sup>22</sup>

Ayrıca Hâricîlere göre gerek Muâviye gerekse Amr b. el-Âs, Allah ve Rasûlü'nün hükmüne boyun eğmeyi reddetmiş kimselerdir.<sup>23</sup> Hakemlerden bir diğeri olan Ebû Mûsâ da benzer şekilde Hâricîler tarafından "mütecavizlerle savaşmayı gayr-ı meşru sayıp halkı çarpışmaktan vazgeçirmek"le suçlanmıştır.<sup>24</sup> Bu sebeple Hâricîler Hz. Ali'yi, Müslüman kanı akıtmayı helal gören, buna karşın Müslümanlara karşı isyan edenlerle savaşmaktan ise alıkoyan bu hakemlere rıza göstermesi gerekçesiyle eleştirmişlerdir.

### 1.3. Hz. Ali'nin Emîrül-Mü'minîn Sifatından Vazgeçmesi ve Din-Siyaset İç İçeliği

Hâricîlerin tahkime karşı çıkmalarındaki diğer bir önemli sebep ise, tahkim vesikası yazılacağı esnada Muâviye tarafının, vesikada Hz. Ali'nin "emîrül-mü'minîn" sıfatını sildirmek istemesine karşılık Hz. Ali'nin buna razı olmasıdır. Kaynaklara göre tahkim vesikasının üzerine ilk başta, "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Bu, Mü'minlerin Emîri Ali b. Ebî Tâlib ve Muâviye b. Ebi Süfyan'ın üzerinde anlaşıtı sulh antlaşmasıdır." yazılmış, fakat Muâviye, "mü'minlerin emîri olsaydın seninle ne diye savaşalım?" diye itiraz edince Hz. Ali, Hz. Peygamber'in Hudeybiye

<sup>21</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/243-244; Fıçlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", 252.

<sup>22</sup> Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre: Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 68.

<sup>23</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/248; Fıçlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", 255.

<sup>24</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/244; Fıçlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", 252.

anlaşmasında “Rasûlullah” sıfatının silinmesine razı olduğu kıyasına binaen bu sıfatın vesikadan silinmesine razı olmuştur.<sup>25</sup>

Hâricîlere göre bu unvanın silinmesine razı olmakla Hz. Ali, *Emîrû'l-mü'minîn* ismini terk etmiş ve Allah'ın kendisine giydirmiş olduğu libası çıkarmış olmaktadır.<sup>26</sup> Hz. Ali'nin bu unvanın silinmesine razı olması, bir taraftan Muâviye ve taraftarlarının ona karşı mücadelesini meşrulaştırırken, öbür taraftan Hz. Ali'ye destek verenlerin mücadelesinin meşruiyetini ve haklılıklarını sorgulanır hale getirmiş oluyordu.<sup>27</sup> Zira Hz. Ali taraftarlarının Muâviye'ye karşı savaşmalarının gerekçesi, meşru halifeye karşı isyandı. Dolayısıyla halifelik unvanı olan “mü'minlerin emîri” sıfatından taviz verilmesi, Hâricîlere göre büyük bir hataydı. Muâviye ve taraftarlarının bu isteğiyle, onların Hz. Ali'yi halife olarak tanımadıkları hususu da netleşmiş oldu. O halde tahkimi kabul edip anlaşmak yerine, isyancı konumunda olan bu grupla, Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşmak gerekmektedir. Aksi yönde bir tutum, Allah'ın emrini ihlal etmek demektir.<sup>28</sup> Ayrıca Hâricîler, “Emîrû'l-mü'minîn” sıfatından vazgeçerek tahkimi kabul etmesi ve iki hakemin hükmüne razı olması sebebiyle Hz. Ali'yi, “kendinden/davasından şüpheye düşmek”<sup>29</sup> le itham etmişlerdir.

Söz konusu ifadelerden, Hâricîlerin Muâviye ve taraftarlarının isyanını sadece siyasî boyutlu değerlendirmekten öte, dine karşı bir başkaldırıymış gibi algıladıkları anlaşılmaktadır. Din-siyaset ayırımından yoksun ya da diğer bir ifadeyle din ile siyasetin iç içe olmasının sonucu olan bu bakış açısının Hâricîlikteki tekfere önemli ölçüde dayanak oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim onların, *Emîrû'l-mü'minîn*” sıfatının silinmesine razı olan Hz. Ali'ye karşı, “Müslümanların sana verdiği bir ismi terk etmeye iten şey nedir? “Sen mü'minlerin emîri; Muâviye de kâfirlerin emîri değil mi? Yaptığın şeyden dolayı tövbe et.”<sup>30</sup> şeklindeki tepkileri de bu duruma işaret etmektedir. Bu bakımdan Muâviye ve taraftarlarının “mü'minlerin emîri”ne karşı savaşmaları, Hâricîlerin nezdinde İslâm'a ve Müslümanlara karşı bir savaş olarak algılanmaktaydı. Nitekim onların Muâviye ve taraftarlarına yönelik, “Müslümanların dinine ve sözlerine dönmedikleri halde nasıl oluyor

<sup>25</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/151. Krş. Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 194; Minkârî, *Vak'atü Siffîn*, 508; Taberî, *Târîh*, 5/52-53; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/165.

<sup>26</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/243.

<sup>27</sup> Kenan Ayar, “Hâricîlerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 68 vd.

<sup>28</sup> Ayar, “Hâricîlerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci”, 73.

<sup>29</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih el-Endelüsî, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 2/232; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2/353; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 209.

<sup>30</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/237.

da bugün Muâviye'ye karşı savaşmak dalâlet oluyor?"<sup>31</sup> "Eğer onlar, buna boyun eğseler ve sonra Allah'ın emrine yakararak Müslümanların dinine dönselerdi, bu davranışlarını kabul etmek ve Allah'ın bize emrettiği, 'Saldıran tarafa karşı Allah'ın emrine uygun hareket edinceye kadar savaşım.'<sup>32</sup> hükmüne uyarak onlarla dostluğumuzu tazelemek, gerçekten borcumuz olacaktı."<sup>33</sup> gibi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, savaşılan taraf "Müslümanların dininden çıkmış" gibi değerlendirilmektedir. Amr b. el-Âs'ın hakemliğini kabul eden Hz. Ali'yi de bu yüzden "kâfir ve Allah'ın düşmanı olduğuna şahitlik ettiği bir kişinin hükmünü onaylamış olmak"<sup>34</sup>la suçlamışlardır.

Dolayısıyla yönetimin ve devlet yöneticisinin siyasî ve dinî kimliğinin iç içe olması durumu, itaatın "İslâm" olarak görülürken isyanın ise "küfür" olarak görülmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu durum ise mevcut ortamda çatışma halinde olan iki grubun, "Müslüman-Kâfir" ikilemiyle kategorik bir şekilde algılanmasına yol açmaktadır. Diğer taraftan "İslâm" ifadesinin dinî mahiyetinin yanı sıra siyasî anlamda bir teslimiyeti içerdiği hususu da bu noktada dikkate alınmalıdır. Bu anlamda tıpkı Hz. Ebû Bekir döneminde zekât vermeyi reddeden toplulukların irtidatla suçlanıp, "İslâm'a dönünceye" yani teslim olup meşru yönetime bağlılıklarını bildirinceye kadar savaşılması gibi,<sup>35</sup> Hâricilerin de savaşta kitleyi, teslim oluncaya/tekrar İslâm'a girinceye dek savaşılması gereken bir topluluk olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Her hâlükârda bu aşamadaki tekfirci tutumun doğrudan büyük günah meselesine dayalı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Aksine bu aşamadaki tekfir olgusu, bir taraftan "mü'minlerin emîri" statüsündeki şahsa ve ona tabi olan "Müslümanlar"a karşı savaşanlara yönelik iken; diğer taraftan "Müslümanların kanını akıtan kâfirler" statüsünde görülen kesimle anlaşılmasına yönelik bir tepkinin ürünüdür. Bu durum makâlât eserlerinin sebep olduğu yaygın kanının aksine, ilk Hâricilerdeki tekfir olgusunu büyük günah tartışması bağlamında değerlendirmenin sağlıklı bir yaklaşım olmadığını göstermektedir.

<sup>31</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/249-250.

<sup>32</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), el-Hucurât 49/9.

<sup>33</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/248; Fıglalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", 255.

<sup>34</sup> Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, 68.

<sup>35</sup> Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ortaya çıkan ridde olaylarına bakıldığında bunların homojen yapıda olmadıkları, bazılarının Müseylimetü'l-Kezzâb ve Tüleyhâ gibi yalancı peygamberlerin etkisinde kalan, bazılarının İslâm'ı yeterince içselleştirememiş olan gruplardan oluştuğu; bazı grupların ise hala Müslüman oldukları halde, kabile asabiyetinin etkisiyle Hz. Ebû Bekir'e itaat etmeyi reddeden kabilelerden oluştuğu görülmektedir. Tüm bu grupların ortak noktası ise meşru otoriteye başkaldırıdır. Bk. Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 314. Bu bağlamda irtidat suçlamasının dinî olmaktan öte siyasî nitelikli bir olgu olduğu söylenebilir.

## 2. İlk Hâricîlerde Küfür Kavramı ve Tekfirin Niteliği

Makâlât türü eserler çoğu zaman genellemeci bir tutumla, tahkimi kabul eden herkesi kâfir ilan etmenin yanı sıra büyük günah işleyen herkesi tekfir etmeyi Hâricîliğin ortak vasıfları olarak zikretmektedir.<sup>36</sup> Mezhepleri belirli kabuller üzerinden okumanın bir neticesi olan bu durum,<sup>37</sup> Hâricîlikteki tekfirciliğin çıkış noktası olarak büyük günah işleyeni tekfir etmek gibi yaygın bir kanaatin oluşmasına neden olmaktadır. Fakat gerek yukarıda zikredilen sebeplerden, gerek birazdan nakledeceğimiz çoğu rivayetlerden anlaşılacağı üzere, henüz bu aşamada amel-iman ilişkisi bağlamında herhangi bir teorik tartışmadan bahsetmek mümkün değildir. Bu bakımdan ilk Hâricîlerin tekfirci tutumunun, daha sonra oluşan diğer Hâricî fırkalar üzerinden anlaşılması gibi anakronik bir bakış açısı söz konusudur.

Aynı soruna dikkat çeken Watt, büyük günah işleyen kâfirlikle itham edilmesi iddiasının tüm Hâricîlere nispet edilmesinin güç olduğunu belirterek, bu tartışmanın muhtemelen 2./8. asrın ilk yıllarında nazârî tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve diğer kelamcılar arasındaki tartışmalarla gelişmeye devam ettiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup> Aslında bu konuda Eş'arî ve Bağdâdî gibi yazarların Necedât'ı bu genellemeden hariç tuttukları görülmektedir.<sup>39</sup> Ne var ki ilk Hâricîler olan Muhakkime-i Ūlâ söz konusu olduğunda, durum diğer makâlât eserlerinden farklı değildir. Bu sebeple, Muhakkime-i Ūlâ'daki tekfirin mahiyetinin, ilerleyen süreçte oluşan Hâricî alt fırkalardaki iman-küfür algısından bağımsız olarak sorgulanması önem arz etmektedir. Bu doğrultuda araştırmamızda öncelikle küfür kavramının genel anlam çerçevesi, daha sonra ise ilk Hâricîlerin tahkimi küfür olarak nitelediğine dair rivayetler karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

### 2.1. Küfür Kavramının Genel Çerçevesi

Küfür kavramı sözlükte “bir şeyi örtmek”, “gizlemek” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, bir şeyi örten/gizleyen kimse “kâfir” olarak

<sup>36</sup> Bk. Ka'бі, *Kitâbü'l-makâlât*, 117; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 1/115.

<sup>37</sup> Bk. Mehmet Kalaycı, “Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 219-220.

<sup>38</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 23-24.

<sup>39</sup> Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 86; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 55. Eş'arî'nin buna dikkat çekmesi, erken dönem Hâricî düşüncesini daha sağlıklı ve gerçeğe daha yakın biçimde yanı sıra gayreti olarak değerlendirilmektedir. Zira geç dönem Hâricî düşüncesinde problemler teorik boyutta tartışılmasına karşın, ilk dönem Hâricî düşüncesi karakteristik biçimde dönemin siyâsî olaylarına bağlı olarak şekillenmekteydi. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (b.y.: Pınar Yayınları, 2017), 32; Hussam S. Timani, *Takfir in Islamic Thought*, (b.y.: Lexington Books, 2017), 28.

adlandırılmaktadır.<sup>40</sup> İtikadî bir anlam kazanan bu kavram, “Allah’ın nimetini örtmek”, *kâfir* ise “Allah’ın nimetini örten kişi”, veya “kalbi küfür ile örtülmüş kişi” manasına gelir.<sup>41</sup> İman kavramının zıddı olarak ele alındığında inançsızlık ve inkâr anlamına gelen küfür kavramı, şükür kavramının zıddı olarak ise “nimet küfrü” (*küfrân-ı ni’me*) manasında “nankörlük etmek” ve “nimeti inkâr etmek” gibi anlamları barındırmaktadır.<sup>42</sup> Bu açıdan ism-i fâil olarak *kâfir* kavramı, “nankör”, “inkâr eden”, “gizleyen” anlamlarına gelmektedir. Nitekim İslâm’ı kabul etmeyen kâfirler, nimetlerin Allah’tan olduğunu inkâr ettikleri için bu isimle adlandırılır.<sup>43</sup> Nimet küfrü ifadesi yalnızca kâfirler için değil, aynı zamanda İslâm dairesi içindeki kimseler için de geçerli olabilmektedir. Bu bağlamda imanın aslından bir esası inkâr etmeye denk gelen “büyük küfür”/“aslı küfür” ile imanın aslından olmayıp dinin fer’î meselelerini kapsayan “küçük küfür/fer’î küfür” olmak üzere iki tür sınıflandırma söz konusudur. Buna göre ilk küfür türü dinden çıkmış olmayı ifade ederken, “küçük küfür” dinden çıkmayı gerektirmeyen bir küfür türüdür.<sup>44</sup> Küçük günahların küfür olarak nitelenmesi bu sebeptendir.<sup>45</sup> Bu bakımdan burada kastedilen dinden çıkararak bir küfür değildir.<sup>46</sup> Dolayısıyla küfür ithamına rastlanan her durumu mutlak olarak bir dinden çıkmışlık ithamı olarak algılamamak gerekir.

<sup>40</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1994), 5/144-148; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulfâfir Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 2/807-808; Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 918.

<sup>41</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/144; Cevherî, *es-Sıhah*, 2/807-808; Mecdüddîn Ebû Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektebetü Tahkiki't-Tirâs (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 470-471; İsfahânî, *Müfredât*, 918.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/144; Cevherî, *es-Sıhah*, 2/807; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 470; İsfahânî, *Müfredât*, 918; İbn Abdurabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/234; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 48-49, 343. Ayrıca imanın zıddı olarak değerlendirildiğinde küfür kavramı, iman kavramına verilen manaya göre çeşitli şekillerde karşılık bulmaktadır. Bk. Ahmed Saim Kılavuz, *İman – Küfür Sınırı: Tekfir Meselesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 56-57.

<sup>43</sup> Ebû Hanîfe'nin bu konudaki açıklaması için ayrıca bk. Nümân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim: Kelami Tartışmalar*, çev. Mustafa Öz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 40.

<sup>44</sup> Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/186; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/146; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî – Müessesetü'l-İşrâk, 1999), 188.

<sup>45</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu ibn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 4/328.

<sup>46</sup> Tâhâ Muhammed Fâris, *Beyne'l-küfr ve't-tekfîr fi dav'i'l-kitâb ve's-sünne* (Beirut: Şirketü'r-Reyyân, 2015), 18; Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân* (İskenderiyye: Dâru İbn Haldûn, ts.), 277 vd.



Bu kavramın araştırma konumuz açısından oldukça önemli olan diğer bir tanımı daha mevcuttur. İbn Manzûr, küfür kavramının savaşta düşmana karşı kullanılan bir itham şeklinde, “küfre girdiler” (*kad keferû*), yani “isyan ettiler ve imtina ettiler” anlamına da geldiğine dikkat çekmektedir.<sup>47</sup> Bu bağlamda küfür teriminin, “Müslüman topluluğuna muhalefet edenler” şeklinde bir tanımı da içerdiği söylenebilir. Nitekim küfür kavramını tanımlamanın zorluğuna dikkat çeken Watt, kavrama yüklenen anlamı şöyle tarif eder: “Gayrimüslimleri veya daha doğrusu İslâm cemaatinin muhaliflerini karakterize eden ve aynı zamanda bir Müslümanı cemaatin hasmı haline getiren şeydir. Bir kimsenin İslâm ümmetinden koptuğunu gösteren herhangi bir inanç veya faaliyet, *küfür* olur.”<sup>48</sup> Bu çerçeveden bakılınca, özellikle iki Müslüman topluluğun birbiriyle savaştığı zeminde rastlanan kâfirlik ithamlarının, isyancılara karşı yapılan harp bağlamında, dolayısıyla itikadî boyutun ötesinde siyasî boyutun baskın olduğu bir çerçevede anlaşılması gerektiğini ifade etmek mümkündür. Bu doğrultuda söz konusu ithamların isyan eden herkesi kapsayıcı bir düzeyde anlaşılabilmesi sonucu çıkmaktadır.

## 2.2. Küfür Nitelemesinin Hâricîlerden Önce Kullanımı

Halife konumundaki şahsı veya isyancıları küfürle niteleme konusunda Hâricîlik fırkası öne çıkmakla birlikte, bundan önceki süreçlerde de böyle bir tutumun mevcut olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin Ammâr b. Yâsir’in Hz. Osman’ı kâfir olmakla itham ettiği ve kanının helal olduğunu söylediğine dair rivayetler mevcuttur.<sup>49</sup> Hatta bu konuda Ammâr b. Yâsir ile birlikte Abdullah b. Vedâ’a’nın Hz. Osman’a gelip, ikisinden birinin ona şöyle dediği kaydedilmektedir: “Allah Teala şöyle buyuruyor: ‘Allah’ın indirdiği hükümlere göre hükmetmeyenler, kâfirlerin ta kendileridir’;<sup>50</sup> ‘Ey Müminler! Yakınızdaki bulunan [ve sizin için tehdit oluşturan] kafirlerle savaşın. Böylece onlar sizin ne kadar sert ve dirençli olduğunuzu bizzat görüp anlasınlar.’<sup>51</sup> Bizler küfre senden daha yakın bir kâfir tanımıyoruz.”<sup>52</sup> “Allah’ın Rasûlü’nün sünnetine muhalefet ettiğin ve Allah’ın indirdiğinin hilafına hüküm verdiğin için kâfirsin. Allah seni kitabında kâfir olarak isimlendirdi.”<sup>53</sup>

<sup>47</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5/144.

<sup>48</sup> W. Montgomery Watt, “Conditions of Membership of the Islamic Community”, *Studia Islamica* 21 (1964), 11.

<sup>49</sup> Bk. Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *Temhîdû’l-evâil fi telhîsî’d-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfe, 1987), 530; Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü’l-kübrâ* (Mısır: Dâru’l-Ma’rife, 2007), 1/171; Adnan Demircan, “Üçüncü Halife Osman’a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkîllânî’nin Cevapları”, *İSTEM Dergisi* 4/8 (2006), 11.

<sup>50</sup> el-Mâide 5/44.

<sup>51</sup> et-Tevbe 9/123.

<sup>52</sup> Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitâbü’l-makâlât: İtikadî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, çev. Özkan Şimşek - A. İskender Sarıca - Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 170.

<sup>53</sup> Cübbâi, *Kitâbü’l-makâlât*, 171.



Benzer bir şekilde Hz. Aişe'nin de Hz. Osman'ın katledilmesinden önce, "Na'sel'i<sup>54</sup> öldürün, çünkü o küfre girdi." dediğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>55</sup> Diğer taraftan Hz. Osman'ın da isyancılara karşı yardım istemek üzere Muâviye'ye yazdığı mektubunda, "Medîneliler küfre düştüler (*keferû*)"<sup>56</sup> dediği görülmektedir.

Bu rivayetlerdeki küfür ithamının mahiyeti tartışılabilir olmakla birlikte, bu nitelendirmenin Hâricîliğin teşekkülünden önce de vaki olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Hâricîlikteki tekfir ile bu örneklerdeki küfür ithamları arasında ortak nokta olarak, din ile siyasetin iç içe olmasını zikretmek mümkündür. Ayrıca hata, yanlış, yoldan çıkmışlık gibi ithamların ya da isyan gibi durumların küfür kavramıyla ilişkilendirilmesi dikkate alındığında, bu kavramın olumsuz bir anlam ağına sahip olması da bu noktada etkilidir. Bu açıdan söz konusu rivayetlerin, küfür kavramının anlam çerçevesi dikkate alınarak değerlendirilmesi, dolayısıyla dinden irtidat etmek gibi dar bir mana yükleyerek algılamamak gerektiğini vurgulamak gerekir.

### 2.3. İlk Hâricîlerin Tahkim Hakkında Kullandıkları Nitelemeler

Sıffin savaşı esnasında Amr b. el-Âs'ın önerisiyle Muâviye ve taraftarlarının Kur'an ayetlerini mızraklarına takmasıyla gündeme gelen tahkim hadisesi, savaşı iki taraf arasında Kur'an'ın hakemliğine başvurmayı ifade eden siyasî bir hamledir. Bilindiği üzere bu olay, Hz. Ali cephesinde bazı ayrılıklara neden olarak, Müslümanlar arasındaki ilk siyasî-itikadî farklılaşmayı temsil eden ilk Hâricîlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hâricîlerin en başından beri tahkime karşı olduklarını ifade eden iddialar bulunmakla birlikte,<sup>57</sup> rivayetlerin çoğuna göre Hâricîler, başlangıçta Hz. Ali'yi tahkime

<sup>54</sup> "İhtiyar bunak" anlamına gelen bu kavram, Hz. Osman'ı eleştirenler tarafından ona yönelik kullanılan olumsuz bir lakaptır. Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/62, 63, 72.

<sup>55</sup> Bk. Taberî, *Târîh*, 4/459; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütüh* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991), 2/437; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/214, 229; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmûl fi't-târîh*, 2/570; Muhammed b. Ali İbn Tiktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbu's-sultânîyye ve'd-düvelî'l-İslâmiyye*, thk. Abdulkâdir Muhammed Mâyû (Beyrut: Dâru'l-Kalemî'l-Arabî, 1997), 90.

<sup>56</sup> Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, 63.

<sup>57</sup> Bu iddiayı destekleyen bir değerlendirme için bk. Demircan, "Ali b. Ebî Tâlib'i, Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine", 51-58; Mahmûd İsmail Abdurrâzık, "Hâricîler ve Tahkim Olayı Etrafındaki Tartışmalar", *Hâricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, haz. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 167-192. Diğer bir değerlendirmeye göre, söz konusu ihtilâflardan ötürü, ilk Hâricîlerin tamamının bu aşamada aynı tavrı sergilediklerini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bk. Ayar, "Hâricîlerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci", 58. Yıldız'ın tespitine göre tahkime zorlayanların Hâricîlerin bizzat kendileri olduğu iddiası daha çok Sünnî kaynaklarda yer alan bir iddiyken, İbâzî-Hâricî kaynaklarda Hâricîlerin en başından beri tahkime karşı oldukları yönünde bir anlatım söz konusudur. Bk. Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 66-69. Ayrıca kurrânın istikrarlı bir yapıda olmadığına ve aralarında bütünlük bulunmadığına dikkat çeken Yıldız, kurrânın bir kısmının Hz. Ali'yi tahkime zorlamakla birlikte; tahkime

zorlayan, sonrasında ise tahkim anlaşmasının sonuçlarından rahatsız olarak pişmanlık duyup tövbe eden ve bu sebeple Hz. Ali'den ayrılan kimseler olarak anlatılmaktadır. Bu konuyla ilgili, kurrâ'nın tahkimnâme yazılmadan önceki tavrı ile sonraki tavrı arasında farklılık bulunduğu dikkat çeken değerlendirmeler de mevcuttur.<sup>58</sup>

Tahkimi kabul etmeyi ve iki hakeme başvurmayı, Kur'an hükmünü bırakıp insanların hükmüne başvurmak olarak gören Hâricîler, Hz. Ali'yi bu karardan dönmeye çağırışlar ve ancak bu şartla kendisiyle birlikte olacaklarını belirtmişlerdir. Bu olayı nakleden rivayetlerle ilgili dikkatimizi çeken husus, tahkime karşı tavrı belirten olumsuz ifadelerin değişkenlik arz etmesidir. Şöyle ki tahkimi kabul etmek bazen "emirde şüphe" (*eş-şekk min el-emr*), bazen "hata" (*el-hatîe*), bazen "dalâlet" (*ed-dalâle*), bazen "günah" (*ez-zenb*), bazen de "hevâya uyma" şeklinde nitelendirilmektedir. Daha da önemlisi bu nitelemeler bazı rivayetlerde küfür kavramıyla birlikte yer alırken, diğer bazı rivayetlerde herhangi bir küfür nitelemesinin yer almadığı görülmektedir.

Tahkimi hata ve günah olarak niteleyen örneklerden birisi olarak, Hz. Ali'nin hakem olarak Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi tayin edeceği vakit Hâricî şahıslar ile Hz. Ali arasında geçen şu tartışmayı zikredebiliriz:

Hurkûs b. Züheyr: "Hatandan tövbe et, vermiş olduğun karardan geri dön ve Rabbimize ulaşınca dek birlikte düşmanlarımıza karşı savaşmak üzere bizimle huruç et." Hz. Ali onlara şöyle cevap verdi: "Ben sizden bunu istemiştım fakat sizler bana isyan ettiniz. Biz de kendimiz ve onlar arasında bir vesika yazıp şartlar ve ahitlerle ahitleştik. Yüce Allah, '[Ey Müminler!] Bir antlaşma/sözleşme yaptığımızda Allah'ın adını anarak verdiğiniz söze sadakat gösterin. Allah'ı kendinize/niyetinize şahit tutarak pekiştirdiğiniz yeminlerinizi sonradan bozmayın. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarımızı çok iyi bilir.'<sup>59</sup> buyurmaktadır." Hurkûs: "Bu tövbe etmen gereken bir günahdır (*zenb*). Buna karşılık Hz. Ali şöyle cevap verir: "Günah değil; fakat bir görüş karşısında acze düşmek ve fiilde zayıflıktır. Ben size bunun ne olduğunu söylemiş ve sizi bundan alıkoymuştım." Diğer Hâricî şahıs Zür'â b. el-Burc ise şöyle tepki verir: "Ey Ali, vallahi eğer Allah'ın kitabında insanları hakem tayin etmekten vazgeçmezsen sana karşı savaşırız."<sup>60</sup>

Hz. Ali'nin Hârûrâya çekilmiş Hâricîleri ikna etmek üzere İbn Abbâs'ı gönderdiği ve sonrasında kendisi bizzat gidip Hâricîlerle yaptığı münazarada ise, Hâricîlerin ilk başta tahkime razı oldukları için kendi küfürlerini

karşı çıkanların diğer bir kısım kurrâ olduğu şeklinde değerlendirme yapmaktadır. Yıldız, "Hâricîliğin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", 276.

<sup>58</sup> Bk. Yıldız, "Hâricîliğin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", 277.

<sup>59</sup> en-Nahl 16/91.

<sup>60</sup> Taberî, *Târîh*, 5/72; İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 2/684-685; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eş'râf*, 2/355.

ikrar ederek tövbe ettikleri nakledilmektedir: “Biz senin dediğin gibi düşünüyorduk. Böylelikle küfre girdik. Bundan dolayı Allah’a tövbe edip geri dönüyoruz. Sen de bizim tövbe ettiğimiz gibi tövbe et ki tekrar sana biat edelim. Aksi halde sana karşı çıkar, muhalefet ederiz.”<sup>61</sup>

Aynı hadiseyi aktaran bazı rivayetlerde ise “kâfir olma” ithamı “günah” nitelemesiyle birlikte yer almaktadır: “Biz hakeme başvurduğumuz için günaha düştük (*esimnâ*), bundan dolayı kâfir olduk fakat tövbe ettik. Eğer sen de tövbe edersen seninle birlikte olur ve yanında yer alırız. Reddedersen, senden ayrılır ve biz de seni reddederiz.”<sup>62</sup>

Daha uç ve nadir bir örnek olarak sayılabilecek diğer bir rivayette ise, İbn Abbâs ile olan münazarasında Hâricîlerin Hz. Ali’ye yönelik ifadeleri, imandan çıkma bağlamında aktarılmaktadır: “O mü’minlerin emîriydi. Fakat Allah’ın dininde tahkimde bulunduğunda, imandan çıktı. O halde küfrünü ikrar ettikten sonra tövbe etsin ki ona dönelim.” İbn Abbas’ın ise onlara: “İmanından şüphe etmeyen bir mü’min için küfrü ikrar etmesi gerekmez.” cevabını verdiği kaydedilir.<sup>63</sup>

Buna karşın başka rivayetlerde Hâricîlerin ifadelerinde “küfür” ya da “kâfir olmak” nitelemesi bulunmamaktadır: “Biz büyük bir günah işledik fakat Allah’a tövbe ettik.”<sup>64</sup> İbn Abbas ile olan tartışmadaki ifadeler de benzer niteliktedir: “Allah’ın dininde insanları hakem kıldığımız zaman büyük günah işledik. Bizim tövbe ettiğimiz gibi o da tövbe ederse, düşmanımızla savaşmak için kalkar ve döneriz.”<sup>65</sup>

Bazı rivayetlere gelince, tahkim kararı “dalâlet” ve “hata” olarak vasıflanırken, ne küfür ne de günah nitelendirmesine rastlanılmamaktadır. Örneğin Belâzûrî’nin aktardığı rivayetlerden biri şöyledir: “Sen bizi Allah’ın kitabına ve onunla amel etmeye davet ettin. Biz de sana icabet edip biat ettik. Böylelikle Cemel ve Sıffîn’de sana itaat etme yolunda öldürüldük ve öldürdük. Sonra Allah’ın emrinde şüphe ettin ve düşmanını hakem tayin ettin. Biz senin terk ettiğin emrin üzerineyiz. Sen ise bugün bunun dışındasın. Bu yüzden biz, bundan tövbe etmediğin ve kendinin *dalâlet* üzere olduğuna şahitlik

<sup>61</sup> Taberî, *Târîh*, 5/66; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmîl fi’t-târîh*, 2/680; krş. (Müellifi Meçhul 3./9. yy.), *Ahbâru’l-devleti’l-Abbâsiyye*, nşr. Abdülazîz ed-Dûrî (Beyrut: Dâru’t-Tâlia, 1997), 40; Dîneverî, *el-Ahbâru’t-tvâil*, 208.

<sup>62</sup> Krş. Taberî, *Târîh*, 5/84; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmîl fi’t-târîh*, 2/693; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/168.

<sup>63</sup> (Müellifi Meçhul 3./9. yy.), *Ahbâru’l-devleti’l-Abbâsiyye*, 39; Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmîl fi’l-lugâ ve’l-edeb*, thk. Muhammed Ebû’l-Fudayl İbrâhim (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1417/1997), 3/122.

<sup>64</sup> Bk. İbn Abdurabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 2/232.

<sup>65</sup> İbn Abdurabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 2/233.

etmediğin sürece seninle değiliz.”<sup>66</sup> Aynı şekilde Minkârî'nin naklettiği ifadeler de küfür nitelemesinden yoksundur: “Biz hakemlere razı olduğumuz için hata yaptık ve yanıldık (*hatîetun ve zelletun*). Bu yüzden Rabbimize tövbe ettik ve bundan döndük. Sen de bizim gibi dön. Aksi takdirde senden berîyiz.”<sup>67</sup>

Hız. Alî'nin bu ifadelere karşılık verdiği cevap ise, nakledilen rivayetlerde yer alan nitelemeye paralel olarak değişkendir. Şöyle ki, tövbeye çağrılan Hız. Alî'nin verdiği cevap bazı kaynaklarda, “Rasûlullah'a imanımdan, onunla birlikte hicret etmemden ve Allah yolunda yapmış olduğum cihadımdan sonra küfre düştüğümü mü kabul edeceğim? Eğer dalâlete düşmüşsem o halde hidayete erenlerden değilim?”<sup>68</sup> şeklinde aktarılırken; küfür ithamı mevcut olmayan rivayetlerin devamında nakledilen cevap şöyledir: “Dalâlete düştüğüme dair şahitlik etmeme gelince, Allah korusun, Ben Müslüman olduğumdan beri aynı nizamdayım; yahut da hidayete erdiğim zamandan beri dalâletteyim(!) Bilakis Allah, sizi dalâletten hidayete erdirdi, küfürden ve cahillikten kurtardı.”<sup>69</sup> Minkârî tarafından nakledilen Hız. Alî'nin cevabında da yine küfür kavramına rastlanmamaktadır: “Yazıklar olsun size! Rıza gösterdikten ve ahit ve misaktan sonra dönecek miyim? Allah, ‘Anlaşma yaptığınız zaman Allah'ın ahdini yerine getirin ve Allah'ı üzerinize şahit tutarak pekiştirdikten sonra yeminleri bozmayın. Allah yaptıklarınızı bilir.’ buyurmuyor mu?”<sup>70</sup>

Hâricîlerin Abdullah b. Vehb er-Râsıbî'nin evinde toplanıp savaşmak için hazırlandıkları esnadaki ifadelerinde de karşı kesimin “bid'at ve dalâlet” içinde olan bir topluluk olarak nitelendirildiği görülürken, buna karşın küfür ithamının mevcut olmaması dikkat çekici diğer bir husustur.<sup>71</sup> Diğer bir rivayette ise Abdullah b. Vehb'in tahkim sebebiyle insanları küfre düşmekle itham ettiği görülmektedir: “Bu iki hakem Allah'ın indirdiğinden başkasıyla hükmetmişlerdir. Kardeşlerimiz de bu ikisine razı oldukları ve dinleri konusunda insanları hakem kıldıkları için küfre düşmüşlerdir (*kad kefera*).”<sup>72</sup> Aynı şekilde, Hâricîlerin Nehrevân köprüsünde toplanıp diğer Müslümanlara gönderdikleri mektupta da küfür nitelemesi mevcuttur:

<sup>66</sup> Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/354.

<sup>67</sup> Minkârî, *Vak'atü Sıffîn*, 517. Belâzûrî'nin naklettiği diğer bir rivayet de benzer niteliktedir: “Allah'tan kork ve düşmanın ve bizim düşmanımıza git, hatandan Allah'a tövbe et ve verdiğin karardan dön.” Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/355.

<sup>68</sup> Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târih*, 2/693; Taberî, *Târih*, 5/84; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 208; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/369; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/168.

<sup>69</sup> Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/354.

<sup>70</sup> Minkârî, *Vak'atü Sıffîn*, 517.

<sup>71</sup> Bk. Taberî, *Târih*, 5/74; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târih*, 2/685-686.

<sup>72</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 203.

“Bizim davetimize uyanlar, Allah’ın emri konusunda insanları hakem tayin ettiler. Allah’ın kitabı ve Rasûlü’nün sünneti dışında hüküm verdiler. Bu yüzden küfre düştüler (*fe keferû*) ve doğru yoldan uzaklaştılar. Biz de aynı şekilde onlardan uzaklaştık.”<sup>73</sup> Hâricîlerin hem Hz. Ali ve taraftarları hem de Muâviye ve taraftarlarını küfürle itham ettikleri diğer bir rivayet de, “Siz ve Şam halkı yarış atı gibi küfürde yarışyorsunuz.”<sup>74</sup> şeklindeki suçlamadır.

Rivayetlerde rastlanan ithamlardan biri de müşriklik nitelemesidir. Örneğin Minkârî’nin naklettiğine göre, Hz. Ali’den teberrî eden Hâricîler onu müşriklikle suçlamışlardır.<sup>75</sup> Hz. Ali ordusu ile Hâricîler arasında gerçekleşen Nehrevân savaşının başında Hâricîlerin, “Müşrikler hoşlanmasa da Allah’tan başka hiç kimsenin hükmü geçerli değildir.”<sup>76</sup> şeklindeki sözleri, bunu doğrular niteliktedir. Bu savaşın öncesinde Hz. Ali’nin Hâricîlere elçi olarak gönderdiği Kays b. Sa’d b. Ubâde ile Ebû Eyyub el-Ensârî’nin şu ifadeleri, bu bakımdan manidardır: “Ey Allah’ın kulları! Sizler halkın karşısına çıkıp onlarla çarpışmak suretiyle büyük bir suç işlediniz. Sizin hakkımızdaki şahadetiniz, şirke düştüğümüz yönündedir. Şirk ise büyük bir zulümdür.”<sup>77</sup>

İlk Hâricîlerin tahkime karşı tepkilerini resmeden tüm bu değişken ifadeler, küfür kavramının hata, günah, bid’at, dalâlet gibi kavramlara yakın ve hatta eşdeğer olabilecek derecede geniş bir anlam ağına sahip olduğunu göstermektedir. Gaiser’ın değerlendirmesine göre söz konusu suçlamalarla ilgili kavramların bu şekilde çeşitli olması, bu rivayetlerdeki küfür kavramının içeriğinin, makâlât eserlerinde ele alınış tarzının aksine, kesin olmaktan uzak olduğuna ve dolayısıyla zorunlu olarak “dinden irtidat” manasını taşımayabileceğine işaret etmektedir.<sup>78</sup> Bu bağlamda Gaiser’ın dikkat çektiği husus, Muhakkime’nin kullandığı şirk ve küfür kavramlarının, polemik bir ortamda söylenmiş birer abartı ve mecaz mahiyetinde olması ihtimalidir. Buna göre şirk ve putperestlik gibi suçlamalar, ilgili dönemde Yahudiler, Hıristiyanlar ve hatta daha sonraki dönemlerin Müslümanları arasında oldukça yaygın bir itham olmakla birlikte, bununla esasında putlara tapınma anlamında bir şirk kast edilmemektedir. Aksine putperestlik suçlamasıyla çoğu zaman, muhaliflerin putperestlerden daha iyi olmaması, inançlarının veya uygulamalarının monoteizm ile tutarsız olması ve bu nedenle muhaliflerin kendilerini putperestlerle eşdeğer hale getirdikleri ima

<sup>73</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru’t-tvâl*, 204.

<sup>74</sup> Belâzûrî, *Ensâbü’l-êşrâf*, 2/348; Taberî, *Târîh*, 5/64; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 2/678.

<sup>75</sup> Minkârî, *Vak’atü Sıffîn*, 518.

<sup>76</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru’t-tvâl*, 210.

<sup>77</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru’t-tvâl*, 207.

<sup>78</sup> Adam Gaiser, “Takfir Re-examined: Polemic and Ambiguity in the Sources on the Muhakkima”, *Ibadi Jurisprudence: Origins, Developments and Cases*, ed. Barbara Michalak-Pikulska – Reinhard Eisener (Hildesheim - Zürich - New York: Georg Olms Verlag, 2015), 33.

edilmektedir. Diğer bir ifadeyle buradaki şirk suçlaması, gerçek anlamıyla bir putperestlikten ziyade, polemik bir kullanımı barındıran mecaz ve abartı içeren bir ifadedir.<sup>79</sup> Dolayısıyla bu ifadeleri doğrudan “çoktanrıcılık” suçlaması olarak görmek yerine, bu tür pasajların geçtiği bağlamın bütününe ve bunların karakterlerini dinî bir polemğin parçası olarak düşünmek gerekir.<sup>80</sup>

Şirk ve küfür suçlamalarının polemik düzeyinde birer mecaz veya abartı olarak anlaşılabilmesine dair bu gözlem, Muhakkime’deki tekfir kullanımına ilişkin alternatif bir yorum sunmaktadır. Bu bakımdan Gaiser’ın Muhakkime’deki tekfirci tutumunu değerlendiren şu ifadelerini olduğu gibi nakletmek istiyoruz:

“Eğer bu tür suçlamalar Muhakkime tarafından yapılmış bir polemik ve abartı olarak görülebilirse, o zaman Haricilerin küfür ve günahı birbirine karıştırdıkları ve dolayısıyla muhaliflerini kâfirin hukuki eşdeğerleri olarak gördükleri şeklindeki makâlâtçı (*heresiographical*) iddia, en azından Muhakkime söz konusu olduğunda sorgulanır hale gelir. Buradaki nokta, tekfirin mutlaka günahkârın inanç durumu ve ardından inananlar topluluğuna üyeliği hakkında bir ifade olması gerekmediği, ancak günahkâr ile kâfir arasında bir denklem olmaksızın günahkârın günahının boyutu hakkında sadece retorik bir ifade olabileceğidir. Muhakkime’nin kaynakları olmadan bu soru kesin olarak cevaplanamaz. Bununla birlikte, daha sonra Muhakkime’ye ideolojik muhalifleri tarafından atfedilen saiklerin ve sebeplerin doğru olmayabileceğine dair güçlü ihtimal dahil olmak üzere, alternatif olasılıkları ortaya koymak yeterlidir. Elbette tarihi kaynaklar, Muhakkime’nin Ali’ye yönelik küfür suçlamalarını inançsızlık olarak göstermek için ortak bir çaba gösteriyor. Bununla birlikte bu tür girişimler, tutarsızlıkları, açık polemikleri veya anakronizmleri nedeniyle genellikle şu veya bu şekilde sorunludur.”<sup>81</sup>

Muhakkime’nin tekfir eyleminin zorunlu olarak irtidat manasında anlaşılabilmesine dair dikkate alınabilecek hususlardan birisi, sonraki süreçteki Hâricîlerin, muhaliflerin durumu hakkında ihtilafa düşmesi noktasındadır. Nitekim Nâfî b. Ezrâk, muhalifleri “müşrik ve kâfir” olarak nitelerken; buna tepki duyan Abdullah b. İbâz, onların “dinden çıkmış kâfirler” olarak değerlendirilemeyeceğini, fakat “nimet ve hükümlere karşı kâfir” (*Kuffâru bi’n-niam ve’l-ahkâm*) olduklarını, dolayısıyla şirkten berî olduklarını, diğer bir ifadeyle “nimete karşı nankörlük edenler” olarak nitelendirilmeleri

<sup>79</sup> Gaiser, “Takfir Re-examined”, 34.

<sup>80</sup> G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam From Polemic to History* (Londra: Cambridge University Press, 2004), 50.

<sup>81</sup> Gaiser, “Takfir Re-examined”, 34.

gerektiğini ifade etmiş; Abdullah b. Saffâr (bazı kaynaklarda ise Ebû Beyhes) ise Nâfî'yi aşırıya kaçmakla suçlayarak kendisinden ayrılmıştır.<sup>82</sup> Bu faktör, ilk Hâricîlerdeki tekfirin mahiyetinin dar bir manada “dinden çıkmışlık” yerine daha geniş boyutta değerlendirilebileceğini destekler niteliktedir. Ayrıca İbâziyye'nin kendisini diğer Hâricî alt fırkalardan ayırıştırarak Muhakkime'nin takipçisi olarak gördükleri hususu, İbâziyye'yle ön plana çıkan bu şekildeki küfür algısının Muhakkime için de söz konusu olma ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>83</sup>

### Sonuç

Siyasî-itikadî fırkaların kelâmî boyuttaki fikirlerini ele alan milel-nihal ve makâlât türü eserler, fırkaların görüşlerini nakledeken çoğu zaman bunları tarihsel süreç, oluşum zemini ve kırılma evrelerinden kopuk bir şekilde, bazen de indirgemeci ve genellemeci bir yaklaşımla aktarmaktadır. Mezheplerin ve bunları oluşturan fikirlerin boşlukta doğmadığı, ayrıca süreç içerisinde bunların farklılaşarak ve dönüşerek kırılma evreleri yaşadığı bilinciyle hareket edildiğinde ise bu tür eserlerde yer alan bilgilerin sorunlu olabileceği gerçeğiyle karşılaşmaktadır. Bu bakımdan Hâricîlik fırkasını “büyük günah işleyeni tekfir edenler” şeklindeki yaygın kanaat, ilk Hâricîleri sonraki süreçte oluşan itikadî nitelikli tartışmalar üzerinden okumanın ve genellemeci bir yaklaşımın ürünüdür. Zira söz konusu zaman diliminde henüz büyük günah meselesinin tartışılmadığı ve olayların daha ziyade siyasî mahiyet arz ettiği dikkate alındığında, yukarıda zikredilen bakış açısı tarihsel gerçeklikle uyuşmamaktadır.

Yukarıda naklettiğimiz rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, ilk Hâricîlerin tekfirci tutumunun odağında bir yandan, ümmetin liderine karşı savaştığı için kâfir olarak sınıflandırılan Muâviye ve taraftarları, diğer yandan tahkimi kabul etmesi sebebiyle hata ve küfre düşmekle itham edilen Hz. Ali ile tahkime razı olanlar bulunmaktadır. Muâviye ve taraftarlarına yönelik tekfirci tutum, Hâricîlerin savaştıkları kesimi, “Müslümanlara karşı olmak”, “Mü'minlerin emrine isyan etmek” gibi bir bakış açısıyla, “Müslüman-Kâfir” zıtlığına göre sınıflandırmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu algı, iman-amel ilişkisi ya da büyük günah-küfür ilişkisi tartışmasından bağımsız, siyasî bir çekişme zemininde anlaşılmalıdır. Hz. Ali ve taraftarlarına yönelik küfür ithamları ise, kâfir olarak görülen kesimle anlaştıkları zannına dayalı olarak tahkimi hata, günah ve dalâlet gibi nitelemeler etrafında oluşmaktadır. Her

<sup>82</sup> Bk. Müberred, *el-Kâmil*, 3/211; Taberî, *Târîh*, 5/568; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/256; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 97. Hâricîlerin bu tartışmayla birlikte dört ayrı fırkaya ayrılışı hakkında bk. İbn Abdurabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/187.

<sup>83</sup> Gaiser da aynı şekilde böyle bir ihtimalin söz konusu olabileceği kanaatindedir. Bk. Gaiser, “Takfir Re-examined”, 36.



hâlıkârda, Muhakkime-i Ūlâ'daki tekfirin boyutu, iman-amel ilişkisine dayalı olarak büyük günah işleyenin kâfir olması iddiasından bağımsız olarak ele alınmalıdır. Zira büyük günah işleyenin durumu hakkındaki tartışmalar, Hâricîlerin tekfirci tutumunun bir neticesi olarak diğer ekollerde tezahür etmesine karşın, ilk Hâricîlerin ortaya çıkışındaki tekfirci tutum doğrudan büyük günah meselesiyle ilgili ortaya çıkmış değildir. Diğer bir ifadeyle büyük günah meselesi, Hâricî tekfirciliğinin sebebi değil; sonraki süreçte gündeme gelen ve teorik çerçevede yer alan kelâmî bir tartışmanın sonucudur. Ayrıca küfür kavramının anlam çerçevesine bakıldığında, her küfür nitelemesinin mutlak olarak irtidat anlamını içermediği görülmektedir. Bu bakımdan ilk Hâricîlerdeki küfür suçlamasını, mutlak olarak dinden irtidat ithamını ifade etmenin ötesinde, "nimet küfrü" manasında da değerlendirme ihtimali söz konusudur. Bu yüzden Muhakkime'nin Hz. Ali ve taraftarlarını küfürle itham ederken hangi bağlamda söylediği net olmamakla birlikte, bu ihtimalin de göz önünde bulundurulması önemlidir.

Sonuç olarak tahkim olayıyla birlikte Hz. Ali'den ayrılıp Nehrevân'da ayrı bir fırka olarak teşekkül eden ilk Hâricîlerin -diğer adıyla Muhakkime-i Ūlâ'nın- tekfirci tutumu, ilerleyen aşamada genellemeci yaklaşımla bir etiket haline gelen Hâricî tekfirciliğinden bağımsız olarak, kendi tarihsel gerçekliği bağlamında anlaşılıp değerlendirilmelidir. Gerek tekfir olgusunun gerekse Hâricîlerin tepkilerinin doğru bir şekilde anlaşılması noktasında bu ayrımın farkında olmak, daha sağlıklı sonuçlar elde etmeye yardımcı olacaktır.



### Kaynakça

(Müellifi Meçhul 3./9. yy.). *Ahbâru'd-devleti'l-Abbâsiyye*. nşr. Abdülazîz ed-Dûrî. Beyrut: Dâru't-Tâlia, 1997.

Abdurrâzık, Mahmûd İsmail. "Haricîler ve Tahkim Olayı Etrafındaki Tartışmalar", *Haricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*. haz. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015: 167-192.

Akbulut, Ahmet. "Hariciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989): 331-348.

Akoğlu, Muharrem. "Hâriciliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 503-522.

Ayar, Kenan. "Hâricîlerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008): 45-88.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-Firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1977.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Temhîdü'l-evâil fî telhîsî'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1987.

Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr – Riyâd Zirikli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Beroje, Sahip. "İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004): 308-323.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhah: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.

Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. çev. Özkan Şimşek - A. İskender Sarıca - Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Demircan, Adnan. "Ali b. Ebî Tâlib'i, Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine". *İSTEM Dergisi* 3/6 (2005): 51-58.

Demircan, Adnan. "Üçüncü Halife Osman'a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkılânî'nin Cevapları". *İSTEM Dergisi* 4/8 (2006): 9-20.

Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud. *el-Ahbâru't-tvâl*, thk. Abdulmun'im Âmir. Kâhire: Dâru İhyâu'l-Kitâbi'l-Arabî, 1960.

Ebû Hanîfe, Nûmân b. Sâbît. *el-Âlim ve'l-Müteallim: Kelami Tartışmalar*. çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.

Fâris, Tâhâ Muhammed. *Beyne'l-küfr ve't-tekfîr fî dav'i'l-kitâb ve's-sünne*. Beyrut: Şirketü'r-Reyyân, 2015.

Fıĭlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîliĭin Doĭuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978): 245-275.

Fıĭlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doĭuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebetü Tahkîki't-Tirâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gaiser, Adam. "Takfîr Re-examined: Polemic and Ambiguity in the Sources on the Muhakkima", *İbadi Jurisprudence: Origins, Developments and Cases*. ed. Barbara Michalak-Pikulska – Reinhard Eisener. Hildesheim - Zûrich - New York: Georg Olms Verlag, 2015: 31-39.

Hawting, G.R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam From Polemic to History*. Londra: Cambridge University Press, 2004.

Hüseyin, Tâhâ. *el-Fitnetü'l-kübrâ*. Mısır: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. b.y.: Pınar Yayınları, 2017.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

İbn A'sem el-Kûfî. *el-Fütûh*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991.

İbn Abdürabbih, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu ibn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî – Müessesetü'l-İşrâk, 1999.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Kitâbü'l-îmân*. İskenderiyye: Dâru İbn Haldûn, ts.

İbn Tıktakâ, Muhammed b. Alî. *el-Fahrî fi'l-âdâbu's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. thk. Abdulkâdir Muhammed Mâyû. Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1997.

İbn Zekvân, Sâlim. *es-Sîre: Bir Hâricî/İbâdî Klasiği*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek. *el-Kâmîl fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

İsfahânî, Rağîb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Ka'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-makâlât*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Kalaycı, Mehmet. "Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018): 209-230.

Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'îd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Seyyid İsmâil Kâşif. Umân: Saltanatu Umân, 1980.

Kılavuz, Ahmed Saim. *İman – Küfür Sınırı: Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.

*Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'esi I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005: 391-440.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Minkârî, Nasr b. Muzâhim. *Vak'atu Sıffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: el-Müessesetü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1382/1962.

Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmîl fi'l-lugâ ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997.

Onat, Hasan – Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012: 19-60.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.

Timani, Hussam S. *Takfîr in Islamic Thought*. b.y.: Lexington Books, 2017.

Watt, W. Montgomery. "Conditions of Membership of the Islamic Community". *Studia Islamica* 21 (1964): 5-12.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Necef: Matbaatü'l-Ğurâ, 1939.

Yıldız, Harun. "Hâricîliğin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 263-282.

Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

## KANT ETİĞİNİN NEWTON'U OLARAK JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau as the Newton of Kant's Ethics

EMİNE AYDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Erzurum, Türkiye  
Asst. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy

e.aydogan@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5173-3034>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 11 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Aydoğan, Emine, "Kant Etiğinin Newton'u Olarak Jean-Jacques Rousseau", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 975-1004. <https://doi.org/10.14395/hid.1162172>.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Jean-Jacques Rousseau as the Newton of Kantian Ethics

### Abstract

This study's major goal is to establish the foundation for the relationship between Immanuel Kant and Jean-Jacques Rousseau, two significant figures of the Enlightenment period, and the notion that Kant owes a lot to Rousseau in ethics, one of the fields where Rousseauist influences are most overt. Although the similarities between perspectives of Rousseau and Kant and Rousseau's influence on Kant are frequently discussed in the previous scholarship, these similarities and effects are primarily discussed in the contexts of education and politics. This is likely because Rousseau stands out in these two fields rather than ethics. We can say that alternative studies are required in this sense. This resemblance and influence essentially equate to a fundamental human concept that includes ethics, politics, and education because the most fundamental question in all philosophies is "What is a human being?". In addition, Rousseau, who, as the representative of the Romantic, naturalist movement, resorted to a deeper emotion and conscience instead of reason, and Kant as the most important name of the Enlightenment, stood on the same side in the conflict between the mechanism and determinism in the Enlightenment philosophy and human freedom, responsibility and morality against philosophy, gave priority to practical reason over theoretical reason. This constitutes the justification for such an assertion. In this context, in this study, the effect of Rousseau on Kant's ethics has been tried to be revealed based on certain concepts of the ethics of both names. Natural-civilized human distinction, freedom, will, general will, categorical imperative, the kingdom of purposes, human dignity and equality are the prominent concepts in this connection. Some of these concepts, especially those which are associated with Kant, are evaluated in the context of his contributions to the ethical debates in Western philosophy. Despite such an evaluation, it is important to express Rousseau's contribution to the emergence of these concepts through Kant's ethics. The key ideas in this context are the contrast between natural and civilised humans, freedom, will, general will, categorical imperative, the kingdom of purposes, human dignity, and equality. Some of these ideas are assessed in the light of Kant's contributions to the ethical discussions in Western philosophy, especially those which are associated with him. Despite this assessment, it's vital to highlight Rousseau's role in the development of these ideas through Kant's ethics. In this regard, the first part of the study attempts to ascertain the degree to which Kant's ideas on morality are influenced by the theories of the English moralists and Rousseau's teachings, which are viewed as the two major ethical movements in Europe at the outset. Freedom, will, perfection, human dignity, and equality are fundamental components of human nature that define the line between nature and civilization. The problem of evil, which is a crucial issue in the ethics of the two names, and a similarity between Rousseau and Kant that is a little more challenging to discern have been attempted to be examined in the context of

the Rousseauian effect in the third section of the study. It is noted that evil is seen as a result of freedom as in Rousseau according to whom started out from natural man with a synthetic attitude, besides touching upon the fact that civilization both corresponds to the fall of the natural man and is given as an explanation of evil, and that evil, like morality, is connected to the development of reason and sociality while Kant showed a progressive approach with an analytical attitude. It is highlighted that Kant agreed with Rousseau when he argued that by imposing the law onto ourselves, we become free and so develop morality. Additionally, while the writings of Kant and Rousseau are regarded as a primary source throughout the study, an effort has been made to draw on secondary works that discuss these two figures and highlight the relationship between these two names.

**Keywords:** Philosophy, Kant, Rousseau, Ethics, Effect.

## Kant Etiğinin Newton' u Olarak Jean-Jacques Rousseau

### Özet

Bu çalışmanın temel amacı Aydınlanma döneminin iki önemli ismi olan Immanuel Kant ve Jean-Jacques Rousseau'nun görüşlerindeki yakınlık ve Kant'ın Rousseau'ya çok şey borçlu olduğu fikrini, Rousseaucu bir mirasın izlerinin en belirgin olduğu alanlardan biri olarak etikte temellendirmektir. Rousseau ve Kant'ın bakış açılarındaki benzerlik ve Rousseau'nun Kant üzerindeki etkisi çok sık dile getirilmekle birlikte bu benzerlik ve etki –Rousseau'nun etikten ziyade eğitim ve politika ile öne çıkmasından dolayı olsa gerek– daha çok eğitim ve politika alanlarında ele alındığı için etik anlamda alternatif çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. Esasen bu benzerlik ve etki hem etiği hem de politika ve eğitimi kapsayacak şekilde temel bir insanlık fikrine karşılık gelir. Çünkü "insan nedir?" sorusu tüm felsefelerin en temel sorusudur. Ayrıca Romantik, doğalcı akımın temsilcisi olarak akıl yerine daha derindeki duygu ve vicdana başvuran Rousseau ile Aydınlanma'nın en önemli ismi olarak Kant'ın Aydınlanma felsefesindeki mekanizm ve determinizm ile insan özgürlüğü, sorumluluğu ve ahlaksal dünya arasındaki çatışmada aynı tarafta yer alarak felsefe karşısında ahlaka, teorik akıl karşısında pratik akla öncelik vermeleri böylesi bir temellendirmenin gerekçesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmada Rousseau'nun, Kant etiği üzerindeki etkisi her iki ismin etiğinin belli kavramlarından hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Doğal-uygar insan ayrımı, özgürlük, irade, genel irade, kategorik buyruk, amaçlar krallığı, insan onuru ve eşitliği bu bağlantıda öne çıkan kavramlardır. Bu kavramlardan özellikle bazıları daha çok Kant ile özdeşleşmiş kavramlar olup onun Batı felsefesindeki etik tartışmalara katkıları bağlamında değerlendirilir. Böyle bir değerlendirmeye rağmen Rousseau'nun bu kavramların ortaya çıkmasındaki katkısını Kant etiği üzerinden ifade etmek önemlidir. Bu doğrultuda çalışmanın ilk kısmı olarak girişte Avrupa'da iki büyük etik hareket olarak görülen İngiliz ahlakçılarının doktrinlerinin ve Rousseau'nun öğretilerinin, Kant'ın ahlak konusundaki görüşlerinde ne denli etkili olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Çalışmanın ikinci kısmında ise Kant etiğindeki Rousseaucu etki vurgulandığı gibi, Rousseau'nun Kant'ın ahlâkî yaşamının Newton' u olarak nitelendirilmesi temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu zeminde ahlak, insan doğasının birliğini kuran şeyi ortaya çıkarmasına bağlı olduğu için, yani insanın ahlâkî bir varlık olarak anlaşılması ve gelişiminin açıklanması onun doğasının çok yönlü özelliklerinin dikkatli bir incelemesine ihtiyaç duyduğu için Kant etiği de Rousseaucu keşifle şekillenen insan doğası tasarımından hareketle verilmeye çalışılmıştır. İnsan doğası tasarımında da doğa ve uygarlık arasındaki ayrım, özgürlük, irade, mükemmelleşme, insan onuru ve eşitliği temel unsurlar olarak öne çıkar. Çalışmanın üçüncü kısmında ise Rousseau ve Kant arasında ortaya çıkarılması biraz daha zor olan bir benzerliğe, iki ismin etiğinde önemli bir mesele olarak kötülük probleminde de yine Rousseaucu etki bağlamında bakılmaya



alışılmıştır. Sentetik bir tavrıla doğal insandan yola çıkan Rousseau için uygarlığın, hem doğal insanın düşüşüne karşılık gelmesine hem de kötölüğün bir açıklaması olarak verilmesine ve ahlak gibi kötölüğün de aklın ve toplumsallığın gelişimine bağlanmasına temas edildiği gibi aynı zamanda Kant'ın analitik bir tavrıla ilerlemeci bir yaklaşım sergilerken Rousseau'da olduğu gibi kötölüğün özgürlüğün bir sonucu olarak görölmesine değinilmiştir. Kant'ın, kendimize yasayı vererek özgür olduğumuzu dolayısıyla ahlaksal bir kişi olacağımızı söylerken Rousseau'yu takip edişi vurgulanmıştır. Ayrıca alışma boyunca Kant ve Rousseau'nun eserleri merkezi bir referans olarak ele alınırken bu iki ismi ele alan ve bu iki isim arasındaki etkiye vurgu yapan ikincil eserlerden de yararlanılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Rousseau, Etik, Etki

“Ey genç dostum, kendi üzerimizde iyice bir düşünelim! Her türlü kişisel çıkar bir yana, eğilimlerimizin bizi nereye götürdüklerini inceleyelim.” Rousseau *Émile*

“Arzu ettiğin şey senin içinde; kendinizi dışarıda aramayın.” Kant *Remarks in the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764-65)

## Giriş

Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant on sekizinci yüzyıl entelektüelleri içerisinde kişiliklerindeki farklılıklara rağmen, bakış açılarındaki benzerliklerle öne çıkan iki isimdir. Warren E. Steinkraus bu iki isim için “hiçbir iki kişilik birbirinden bu kadar farklı olamazdı” der:

Kant saate bağlıydı, gerçekten de kendisi tam bir kronometreydi; Rousseau zamanın sınırlarından kaçmak için saatini neşeyle attı. Kant güvenli bir ev geçmişinden geliyordu ve evinden otuz milden fazla mesafe kat etmesi güçtü; Rousseau bir genç olarak bocaladı ve Avrupa’da çingene gibi dolaştı ve bir keresinde sorumsuz davranışı nedeniyle David Hume’un gazabına uğradı. Kant bir özdenetim ve ahlâkî katılık modeliydi; Rousseau, kendi eşsiz bireyselliğini arayan bir huzursuz romantik ruh örneği idi (Steinkraus, 1960, 265).

Her ne kadar bu iki isim mizaç olarak çok farklı olsalar da bakış açılarındaki benzerlik onları birçok noktada bir araya getirir. Bu noktalardan biri olarak etik bu iki isim için bizim dikkat çekmek istediğimiz temel zemini oluşturuyor.

On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa’da iki büyük etik hareket, İngiliz ahlakçılarının doktrinleri ve Rousseau’nun öğretileri, kendisini güçlü bir şekilde hissettirmeye başlar. Paul Schilpp, 1760’lı yıllar boyunca Kant’ın ahlak konusundaki görüşlerinin neredeyse tamamının, şu ya da bu şekilde bu yazarlarla olan tanışıklığını yansıttığını iddia eder. İngiliz ahlakçılarının ve Rousseau’nun doktrinlerinin Kant üzerindeki etkilerini anlamak için, ahlak felsefelerinin baskın özelliklerini akıldan tutmak gerekir. Her iki etik hareket de akıl üzerine tek taraflı vurguya karşı çıkarlar; İngiliz ahlakçıları “ahlak duygusu” doktrinleriyle, Rousseau “doğal insan” doktriniyle bunu yapar (Schilpp, 1960). Ancak gerçek anlamda bir etkinin Rousseau’dan geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü Wood’un da belirttiği üzere Kant, etik üzerine ilk derslerinde ve 1762’de “*Metafiziğin Temelleri*” konulu deneme yarışmasına katıldığı *Doğal Teoloji ile Ahlakın İlkelerinin Farklılığı Üzerine* başlıklı eserinde bu İngiliz ahlakçılarından Francis Hutcheson’ın ahlak duygusu kuramının cazibesine kapılmış gibi gözükse de çok geçmeden “duygulara dayanan bir kuramın, insanın bozuk duygu ve arzularının karşısına dikilmesi, bunları denetim altına alması zorunlu bir ahlak yasasının evrensel yeterliliğini ve koşulsuz bağlayıcılığını yakalamaya çoğunlukla yetmeyeceği” konusunda

ikna olur (Wood, 2009, 28). Ayrıca Wood, Kant'ın etikle ilgili düşüncelerinin 1762'de, Jean Jacques Rousseau'nun henüz yeni yayımlanmış eserleri olan *Émile* ve *Toplum Sözleşmesi* ile tanışmasıyla değiştiğini ifade eder. Kant çok önceleri Pietizm'den "Tanrı'nın çocukları olarak insanların eşitliğine, içinde bulunduğumuz günahkâr ruhanî bölünme ve haksız eşitsizlik dünyasında peşine düşülecek tek ahlakî idealin, tüm inananları içine alan evrensel kilise olduğuna" inanmayı öğrenmiş olsa da bu inançları Rousseau'nun "insanları doğa bakımından özgür ve eşit olmalarına rağmen, kendilerini zayıf ve güçsüzlerin zengin ve güçlüler tarafından ezildiği özgür olmayan bir dünyada bulan varlıklar olarak görmesiyle" birleşip daha akılcı bir biçime dönüşür (Wood, 2009, 28). Yine İngiliz ahlakçıları, ahlak duygusu kavramını estetik bir tarzda şekillendirdikleri gibi ahlak önermelerine temel olması gereken duyguda, güzellik ögesini iyi eylemin dayanak noktası olarak sunarlar ve bu onlar için son noktadır. Rousseau ise İngiliz ahlakçılarından farklı olarak kendini erdemli eylemlerde gösteren insan doğasının değerini kutlar ve bu ahlak duygusu onun için son nokta değildir. Rousseau'ya göre vicdanla aynı anlama gelen bu duyguyla Tanrısal olan, insana açılır ve insan duyulur-üstü gerçeklikle bağlantıyı bu duyguyla kurar. Böylelikle Kant, Rousseau aracılığıyla "Duyulur-üstü olana spekülâtif aklın kuramsal çabalarıyla değil, doğrudan doğruya ahlak bilinci ile" erişilebileceğini çıkarırsar (Akarsu, 1982, 183). Cassirer bu anlamda gerek Rousseau gerekse Kant'ın kabul edebileceği ve benimseyebileceği yegâne teolojinin, etiko-teoloji olduğunu belirtir (Cassirer, 2017).

Bu bağlamda çalışmada Rousseau ve Kant etik anlamda değerlendirilirken ve Rousseau'nun, Kant üzerindeki etkileri ortaya koyulmaya çalışılırken, konu bu iki ismi bir araya getiren çalışmalardan farklı olarak insan doğası teması üzerinden ele alındığı gibi kötülük gibi daha önce bu etki bağlamında konuya dahil edilmeyen başlıklar da konuya dahil edilmiştir.<sup>1</sup>

### 1. Kant Etiğinin Rousseau'daki Kökleri

Batı felsefesinde ahlak tartışmalarına baktığımız zaman antikçağdan Kant'a kadar temel problemin en yüksek iyi problemi olduğu ve çözüm denemelerinin de mutlulukçu bir çizgi izlediği görülür. Antikçağdan yeni çağa tüm öğretiler, "Hazcılıktan, Epikürosçuluktan, Stoacılıktan, yeni çağın yararcı, pragmatist ve operasyonist öğretilerine kadar", en yüksek iyi olarak "mutluluk"u alır (Özlem, 2020). Kant tüm bu öğretilerden farklı olarak doğru eylem problemini merkeze alır ve deontolojik bir etik anlayış öne sürer. Deontolojik etik, sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde

<sup>1</sup> Bu konuda yapılmış çalışmalar için bkz. Özlem Ünlü, "Kant'ın Ahlak Felsefesinin Rousseau Kökleri: Vicdan-İsteneç-Akıl Birliğinden Aklın Birliğine", *Felsefi Düşün* 3 (2014), 170-186; Fikri Gül, "Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau-Kant Örneği", *Kaygı* 11 (2008), 69-76.

duran ve ahlakın temeline ödevi koyan bir etik anlayışıdır. Başka bir ifadeyle deontolojik etikte ahlaklı davranış, yerine getirmek durumunda olunan ödev ve yükümlülüklerin uygulanmasına bağlı kılınır. Yukarıda da gösterildiği üzere deontolojik etiğin önemli bir örneği hatta en önemli ismi olarak Kant'ın ödev etiği antropolojik bir temellendirmeye dayanır (Cevizci, 2014). Bu minvalde, Rousseau'yu ahlak düzeninin Newton'u olarak gören Kant'a göre, Rousseau "ahlak ögesinde insan doğasının birliğini (*unite*) kuran şeyi bulgulamıştır; tıpkı Newton'un bütün doğa yasaları arasında bağ kuran ilkeyi bulması gibi..." (Akarsu, 1982, 183). Yani bu iki isim kendi yüzyıllarında mevcut ve çağımızda hâlâ sosyal ve politik düzenin en büyük yol gösterici ilkelerinden biri olan bir insanlık fikrini ve idealini paylaşırlar (Steinkraus, 1960). Ayrıca Kant tek gözlü bir tepegöz gibi yalnızca dış dünyadaki olgulara olan teorik merakını tatmin ederken Rousseau ona insanın pratik boyutunu da fark edebilmesini sağlayan ikinci bir göz kazandırır (Geier, 2018). Bu yüzden Kant, yalnızca orta yaşlarındaki kişisel dönüşümü ve bir filozof olarak gerçek girişimi için değil aynı zamanda olgun etiğinin çeşitli temel kavramlarıyla kendisini tanıştırdığı için Rousseau'ya hakkını teslim eder (Hanley, 2017).

Ahlak için antropolojik bir temellendirmeyi düşündüğümüzde bunun genel olarak Aydınlanma'yla daha fazla öne çıktığını söyleyebiliriz. Aydınlanma ile birlikte ahlâkın dinî temeli yerine, 'insan'ın doğal yeteneklerine duyulan inanç geçirilir (West, 2013). Bu noktada Rousseau ismi önemlidir. Aydınlanma'nın korkunç çocuğu (*enfant terrible*) olarak görülen Rousseau ile "üzerinde yükseldiği dayanakları kendi mantıksal sınırlarına götürerek tüketmesiyle" Aydınlanma'nın dönüm noktası olarak kabul edilen (Çiğdem, 2001, 46,89) Kant, Aydınlanma'da büyük yankılar uyandıran iki isimdir. Rousseau'nun Aydınlanma'nın korkunç çocuğu olarak görülmesinin temelinde onun Romantik doğalcı akımın başlıca temsilcisi olarak Aydınlanma'ya yönelttiği bazı eleştiriler vardır. Aydınlanma felsefesinde öne çıkan mekanizm, nedensellik, determinizm ve bilgi sorunu ile insan hürriyeti, sorumluluğu ve ahlaksal dünya arasında bir çatışma döneme damgasını vurur. Bu doğrultuda Aydınlanma felsefesi ahlak ve din için ciddi bir problem oluşturur. Mekanist ve determinist bir dünya görüşünden özgürlük ve ahlâkî sorumluluğa ulaşmak imkânsız gözüktür. Aydınlanma'nın bilimsel rasyonalitesinin ahlâkî ilke ya da buyrukları nasıl olup da destekleyebileceği, değer in olgudan nasıl çıkarsanabileceği açık değildir (West, 2013). Rousseau ve Kant bunun farkındadır. Rousseau'nun materyalist, ateist ve bilimci Fransız materyalizmi içinde gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümü Kant'ta aynı şekilde hayata geçirir (Cevizci, 2008). Bu değişim gerek Rousseau'nun gerekse Kant'ın felsefe karşısında ahlaka, teorik akıl karşısında pratik akla verdiği öncelikten kaynaklanır. Kant bu önceliği Rousseau'dan hareketle benimser.

Rousseau, akılı tek yönlü işleyen Aydınlanma filozoflarına karşı duyguları işlediğı gibi, Aydınlanma'nın bireyci ve öz çıkara yönelik tutumuna karşı toplumu ve genel iradeyi yüceltir (Küçükalp-Türer, 2020). Rousseau, bireyi, siyasal ve toplumsal özne olarak değerlendirmeye alsa da bireyin 'ben'ini de göz ardı etmez. Hatta Marshall Berman, Rousseau'nun modern dünyanın insan benliğine karşı ne kadar baskıcı ve yabancı olduğunu gösterdiği gibi bireyin 'ben'ini bir problem alanı olarak ele aldığına dikkat çeker (Berman, 2016). Yine Rousseau Aydınlanma'nın akılcılık düşüncesiyle birlikte belki de tek ortak noktasını teşkil eden ilerlemeye karşı doğaya dönüşü savunan bir isimdir (Küçükalp-Türer, 2020). Rousseau'nun doğaya dönüşü savunması "tarihin çarkını geri döndürmeyi ve insanı yola koyulduğu başlangıç noktasına geri döndürmeyi istemek" (Casirer, 2017, 25) anlamında değil eşitsizliğin kaynağını ve gelişimini ortaya koyabilmek için insanı tanımanın bir yolu olarak başlangıç noktası alınmasıyla alakalıdır. Doğa durumunu öven Rousseau bu noktada çokça eleştirilere maruz kalsa da Kant bu anlamda onun "insanı kültüre yabancılaştırmak, onu yeniden yabanılığa geri götürmek istemediğini" (Cassirer, 2017, 11) ve Rousseau'nun "çok kere yanlış anlaşılmış ve açıkça çelişen açıklamalarını birbirleriyle ve akılla uygun hâle getirmenin mümkün olduğunu" ifade eder (Kant 2012: 90). Bu doğrultuda Rousseau, Aydınlanma'ya egemen olan genel ilerlemeci ve optimist yaklaşımın tersine, bilimler ve sanatlardaki, kısaca uygarlıktaki gelişmelerin doğası itibariyle iyi olan insanı bozduğunu (Çiğdem, 2001) *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de şöyle ifade eder: "Okyanusun alçalıp yükselmesi gece bizi aydınlatan gezegenin düzenli etkisine bağlıdır. ... aynı şekilde namusun ve ahlakın kaderi de bilim ve sanatların gelişmesine bağlıdır. Onların saçtığı ışık ufkumuzda yükseldikçe erdem kaybolmuştur ve aynı olaya her çağda, her yerde tanık olmuştur insanlar." (Rousseau, 2009, 51) Rousseau için doğal insan iyiliğinin silindiğı bu kriz aynı zamanda insan ilişkilerini yeni bir temele oturtmak için önemli bir fırsat sunar (Shell-Velkley, 2017). Bu noktada paylaştıkları insanlık fikri ve ideali Rousseau'nun etik bağlamda Kant üzerindeki etkisini ortaya koymamızda temel hareket noktamızı teşkil edecektir.

### 1.1. İnsan Doğası ve Etik

Gerçek bir ahlak anlayışına ulaşmanın yolunun insan doğasını bilmekten geçtiğı her defasında dile getirilir. Bu anlamda Kant ve ahlakı için de insan doğası ile ilgili görüşlere bakmak gerekli gözükür. Kant felsefesinin genel resmi dört temel sorudan hareketle çizilir:

1. Ne bilebilirim?
2. Ne yapmalıyım?
3. Ne umabilirim?
4. İnsan nedir?

Bu sorulardan birincisine metafizik, ikincisine ahlak, üçüncüsüne din ve dördüncüsüne ise antropoloji cevap verir. Yalnızca dördüncü soru antropoloji tarafından yanıtlanırsa da aslında üç soru da sonuncusuyla ilgili olduğu için antropolojik olarak da cevaplanabilir. Yani Kant “insan nedir?” sorusunu tüm felsefelerin en temel sorusu olarak ele alır (Wood, 2003, 38). Wood, Kant’ın antropolojiyle ilgili fikirlerinin onun epistemolojisi, zihin felsefesi, etiği ve tarih felsefesi üzerinde güçlü fakat ince etkiler bıraktığını ve bu etkileri yakalamanın zor olduğunu ifade eder. Zira Wood’a göre Kant, hiçbir zaman sistematik bir antropoloji kuramı oluşturmamıştır (Wood, 2009). Her ne kadar “insan nedir?” sorusu ve antropoloji tüm soruların kendisine göre cevapladığı yer olsa da Kant antropolojiyi ahlaktan ayırmayı amaçlar ve bu nedenle onları yakın ilişkili olmalarına rağmen iki farklı disiplin olarak ele almaya çalışır (Wennersten, 2015). Ancak diğer taraftan *Etik Üzerine Dersler*’de ahlak ve antropolojinin yakından bağlantılı olduğunu ifade eder. Ona göre insanın nasıl davranması gerektiğine dair kuralların bilimi olarak pratik felsefe ile gerçek davranış kurallarının bilimi olarak antropoloji birbirinden ayrılmaz. Antropolojisiz bir pratik felsefe düşünülebilse de bu durumda o, sırf spekülasyon ve bir fikirden başka bir şey değildir (Kant, 2021a). O halde insanın ahlâkî buyruklara duyarlı olup olmadığını ve bu duyarlılığın ne ölçüde olduğunu bilmenin yolu insanın yeteneklerini ve sınırlarını bilmekten geçtiği için ahlak ve antropoloji bağlantısı önemlidir (Wennersten, 2015). Kant ahlak için antropolojik temellendirmede “beğenideki çeşitlilikler ve insanın farklı yönleri, deneyimin akışına belirsiz ve yanıltıcı bir karakter verir; ‘insanın asla değiştiremeyeceği ve sığınmak zorunda olduğu kıyıya dair kendisine yol gösteren işaretler verebilecek sabit doğa noktalarını nerede bulacağım?’ ” sorusunu sorar. Kant’ın bu sabit noktalar sorunu Rousseau’nun etkisiyle çözülür (Pitte, 2022, 21). Burada amacımız insanın kapasitesini ve yeteneklerini bilmek olduğu için Kant’ın yaptığı gibi yüzümüzü Rousseau’ya dönelim.

Rousseau için ahlak ve antropolojiyle alakalı böyle bir ayırım söz konusu olmadığı gibi Rousseau’nun sözde “insan tarihi”, öncelikle “doğal insanın düşüş tarihi” yani ahlâkî bir tarih ya da kötülüğün bir açıklamasıdır. Rousseau’ya göre ahlak, insan doğasından veya daha doğrusu insanın orijinal doğasından kaynaklanır. Bu nedenle Rousseau’nun antropolojisi, esasen, insanın neden şimdi olduğu hale geldiğinin ve mümkün olduğu kadar

uzun süre kendini bu doğaya uygun olarak nasıl tutabileceğinin tarihsel bir açıklamasıdır (Wennersten 2015: 20). Bu tarihsel açıklamada uygarlık durumuyla doğal durum arasında bir ayrıma giden Rousseau, *İtiraflar*'da "homme de la natura" (doğanın insanı) ile "homo de l'homme" (geleneğin insanı) (Cassirer, 2017, 19) arasındaki ayrımı şu şekilde ifade eder:

Ormanların derinliklerinde, tarihini cesaretle çıkardığım kadim zamanların görüntüsünü arayıp buldum; içimde insanların bütün küçük yalanlarını boğdum; insan doğasının örtüsünü kaldırmaya ve onu çıplak görmeye, bu doğayı çarpıtılmış çağların ve olayların nasıl geçtiğini izlemeye ve geleneğin insanını doğanın insanıyla karşılaştırarak, bizim sözüm ona mükemmelliğimizin, sefaletimizin gerçek kaynağı olduğunu göstermeye cesaret ettim (Rousseau, 1975, 335).

Özetle insanın gerçek doğasını keşfetmeye çalışan Rousseau özgür doğan insanın, sonrasında uygarlığın gelişi ile birlikte her yerde zincire vurulduğunu belirtir (Rousseau, 2016). Bu bağlamda Rousseau'nun hedefi uygar toplumlardaki bireyin karşısına, doğal insanı çıkararak bir anlamda topluma unutturulan belleğini yeniden kazandırmaktır (Bayka, 2009). Bu doğal insan ile uygar insan ayırımından yoğun bir şekilde etkilenen Kant, "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı" başlıklı yazısında Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki doğa durumuna ilişkin açıklamasına çok benzeyen görüşler öne sürer. Ancak her ne kadar bu doğal-uygar insan ayırımının kendisine birçok noktada önemli katkısı olsa da Kant, Rousseau'nun doğal insanla başlayarak sentetik olarak ilerlediğini kendisinin ise sivil ya da uygar insandan hareket etmekle analitik olarak ilerlediğinin altını çizer (Kant, 2011).

Kant, Rousseaucu ayırımdaki doğal insan kavramını saf fiziksel ya da tarihsel anlamı yerine etik ve teolojik anlamıyla alır. Ona göre "insan doğasının kalıcı yönü insanın ne için ve niye olduğu" yani etik doğasıdır. Kant'a göre kalıcılık insanın olduğu şeyden ziyade olması gerektiği şeye dairdir. Bu manada ampirik düşünürlerin özsel ve kalıcı olan yerine yalnızca değişken ve tesadüfi olanı görmeleri nedeniyle bu görevi başaramadıklarını ifade eder (Cassirer, 2017, 20). Kant 1765-66 yılı için *Etik Üzerine Dersler*'inde insan hakkında nasıl çalışılması gerektiği ile ilgili zamanımızın keşfi dediği soruşturmasında "insan doğasında kalıcı olan biçim"e ve "insanın yaratılıştaki uygun yeri"ne vurgu yaparken Rousseau'dan hiç söz etmez. Ancak gerek Frederick P. Van de Pitte gerekse Cassirer ve daha birçok isim notlarındaki yorumlardan hareketle burada Rousseau'nun eserine atıfta bulunduğu ortak bir kanı belirtir. Çünkü Kant bu yorumlarda, "Newton'un teorilerinin evren kavrayışımıza düzen, istikrar ve büyük bir yalınlık getirdiği gibi, Rousseau'nun da derli toplu bir insan felsefesine izin



veren anahtarı sağladığını” açıkça belirtir (Pitte, 2022, 22-23). Bu anlamda Kant’ın bu özsel olanı fark etmesini sağlayan ve Cassirer’in ifadesiyle bakışını keskinleştirmesine yardım eden Rousseau’dur. Rousseau’nun buradaki önemi insanın tarih boyunca giydiği ya da taktığı tüm maskelere rağmen onun yeniden gerçek insanı görmesi ve onun değişmeyen asli görevini anlaması bu itibarla da ona bir nevi eski saygınlığını geri kazandırmış olmasıdır (Cassirer, 2017). Kant çok önemseydiği bu ayrımı “insanlığın yürüdüğü yolun tarihsel bir betimlenişi olarak” görmekten ziyade, bu ayrımın “etik ve sosyal eleştiriye bir katkı, sahici ve sahte değerlerin birbirinden ayrılmasını” görür (Cassirer, 2017, 19). Bu noktada uygarlık durumuyla doğal durum arasındaki bu ayrım Kant’ın etik yazılarında öne çıkan en merkezi ve en bariz Rousseaucu temalar arasındadır (Hanley, 2017).

Antropolojik temellendirmede doğa ve Tanrı yerine insan yerleştirilirken bizi bekleyen önemli bir soru vardır: İnsan doğasında bulduğumuz hangi olağanüstülük “teoriye, ahlakı ve hatta kurtuluş doktrinlerini insanlık fikri üzerine” inşa etmemize neden olur? Bu problem filozofların insan doğası ve özü üzerine düşünmelerine yol açtığı gibi insanın en yakınındaki varlık olan hayvandan farkı filozofların temel gündemlerini oluşturur. Rousseau, antropolojisinde insan ve hayvanı birbirinden ayırt eden iki temel ölçüt öne sürer ki bu felsefe tarihinde insan doğasını keşfetme yolunda önemli bir adımdır. Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* kitabında insan ile hayvan ayırıştırmasında klasik ayrımların dışında iki ölçüt sunar; özgürlük ve “yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisi”. Bu iki yeti insan doğası için dolayısıyla etik için çok önemlidir. Rousseau bu iki yeti sayesinde ahlakı, insanlık fikri üzerinde yükseltir. Bu iki yeti Rousseau-Kant etik ilişkisinin de temel sacayaklarıdır. İlk olarak özgürlük gerek Rousseau gerekse Kant için temel bir kavramdır. Çünkü ahlâkî davranış bu iki isim tarafından “nedensellik bağlamının dışına” taşınmak yani doğa yasalarından bağımsız bir alanda incelenmek istenmektedir (Turan, 1997, 232). Rousseau için insanı hayvandan ayıran şey insan anlığı ya da anlama yetisi olmaktan ziyade onun özgürlüğüdür. Ona göre hayvan, doğa tarafından yönlendirilen bir makine olarak görülebildiği gibi insan da bu tarz makine olarak ele alınabilir. Ancak insan, hayvandan farklı olarak özgür unsur sıfatıyla değerlendirilmelidir. Çünkü hayvan içgüdüleriyle insan ise özgür eylemiyle seçer veya reddeder. Rousseau insan ve hayvan arasındaki bu farkı bir örnek üzerinden açıklar. Bu örneğe göre bir güvercin iyi etlerle dolu leğenin başında, bir kedi ise tahıl tanesi ya da meyve yığınının başında açlıktan ölecektir. Oysa insanlar hayvanlardan farklı olarak aşırılıklarda bulunabilir. Bunun nedeni insandaki iradenin, doğa sustuğu zaman bile konuşmaya devam etmesidir (Rousseau, 2015). Yani Rousseau’ya göre insanı hayvandan ayıran özgül vasfı onun özgürlüğüdür. Hayvanlar doğanın belirleniminin dışına çıkamamalarına



rağmen, insan doğanın emirlerine uymakta ya da karşı çıkmakta özgürdür ve insanın bu özgürlüğü fizik tarafından tam anlamıyla açıklanamaz. İnsan ruhunun tinselliği bu özgürlüğünün bilincine ulaşmasında kendini gösterdiği gibi “istemek daha doğrusu seçmek kudretinde ve bu kudretin duyusunda, sırf tinsel manevi eylemler bulunur; mekanik kanunları bu eylemlerin hiçbiri hakkında hiçbir şey açıklamaz” (Rousseau, 2015, 103). Özetle Rousseau'ya göre, hayvan doğa tarafından öyle sıkı sıkıya programlanmıştır ki doğayı aşamaz. Bu nedenle de özgür değildir ve gelişme yeteneğine sahip olamadığı için yetkinleşemez. Oysa insana baktığımızda o, doğayla arasına mesafe koyabilir ve doğanın kurallarını aşabilir. Yani insan özgürdür ve gelişme yeteneğine sahip olarak olgunlaşıp, yetkinleşebilir. İnsanın özgür olduğunu ortaya koyan Rousseau'nun bu anlamda aydınlanma hümanizminin önemli bir ismi olduğu ve kendisinden sonraki birçok önemli ismi etkilediği söylenebilir. Örneğin Sartre, Platon'la birlikte felsefe tarihinde seyir gösteren özün varoluşu öncelediği fikrini belki de Rousseaucu bir etkilenimle tersine çevirir. Çünkü insanlar, hayvanlar gibi “bireysel varoluşlarını önceleyen, türe müşterek bir ‘öze’” sahip değildir (Ferry, 2017, 101). Rousseau'ya göre insan “belirleyici hiçbir doğal veya tarihsel yasanın tutsağı olmadığı için” yani özgür olduğu için ahlâkî bir varlık olarak görülür. İnsanın hayvanlarda olduğu gibi belirli bir insan doğası tasarımına sahip olmaması ve özgür olması onun ahlâkî bir varlık olduğunun kanıtı haline gelir: “Hiçbir doğal veya tarihsel yasanın tutsağı” olmayan insan. Sartre'in dediği gibi bir anlamda özgürlüğe mahkûm olan insan bu yönüyle ahlâkî bir varlıktır (Ferry, 2017, 101-102). Ayrıca Rousseau burada özgür iradeye vurgu yaparken aynı zamanda Platon'la başlatılan duyulur-düşünülür, görünüş-gerçeklik dikotomisini Kant'ın fenomen ve numen ayrımında olduğu gibi bir anlamda devam ettirir. Modern dönemde bu ikili ayrımı özellikle etik açıdan devam ettiren Rousseau fizikle açıklanabilen doğal dünya ile metafizik aracılığıyla anlaşılabilen özgür iradenin dünyası arasında bir ayrım ortaya koyar. James Miller, Rousseau'nun fizikle açıklanabilen doğal dünyayı metafizikle açıklanabilen özgür iradenin dünyasından ayırt ederken Kant'ın da “ ‘olgularla’ ilgili olan *mundus sensibilis*'i ” teorik anlamda Tanrı, pratik anlamda ahlâkî mükemmellik olarak görülebilecek “*mundus intelligibilis*'ten” ayırdığını bildirir (Miller, 2022, 339).

Kant'a baktığımızda o da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğün ahlak yasasının koşulu olduğunu ya da başka bir ifadeyle özgürlük olmasaydı içimizdeki ahlak yasasıyla hiç karşılaşmayacağımızı ifade eder (Kant, 2014). Kant etiği bu anlamda bir özgürlük, özerklik etiği olarak görülür. Kant etiğinin bir özgürlük ve özerklik etiği olması onunla ilgili yapılan “bir rasyonel etik, bir görev etiği, bir ilke etiği, bir maksim etiği ve sonuç olarak bir bireysel etik” gibi tüm belirlemelerin, Kant felsefesinin kendisinde temellendirilmesini

sağlar. Buradan hareketle ahlak sorunu, eylemde kendi kendini belirleyebilme olduğu gibi bu belirlemenin aracı da akılsal görüş ve iradedir (Recki, 2005, 204). Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ahlakın temeli için iradeye yöneldiğini şu şekilde ifade eder: "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez." (Kant 2013: 8) Kant'ın irade ile olan bağını özetleyen Recki, Kant'ın akılcı gelenekteki isimlerin anlık eğilimli hareket noktalarından duyduğu hoşnutsuzluktan dolayı ahlak ilkesini, insan doğası içindeki bir duyguyla temellendirmeye çalıştığını ancak bir taraftan da eylemimizin doğruluğu üzerine düşünme temeli üzerinde yükselen bir ahlak anlayışında zorunlu olan ve akıldan başka hiçbir şeyle temellendirilemeyen ilkelere yöneldiğini ifade eder. Recki'ye göre bunun nedeni aklın kurallar yetisi olması ve ahlak sorununda söz konusu olanın eylem kuralları olmasıdır. Lakin bu noktada akıl "pratik eylemin zorunluluğunu değerlendirirken, kuramsal bilgide üstlendiğinden başka bir işlevle etkili olmak zorundadır: İrade, yani eylemde bizim kendi kendimizi belirlememizi sağlayan arzulama yetisi, akıl aracılığıyla belirlendiği sürece, Kant'ın formüle ettiği gibi, 'pratik akıl'dan başka bir şey değildir" (Recki, 2005, 204). Yani irade, eylemlerde pratik açıdan kendi kendini belirleme yeteneği olduğu gibi aynı zamanda kişinin özgürlük talebini de anlatır. İradenin gerçekleştirilmesi Kant için yasaya tabi olmaktan geçer. Bu yasa insanın kendi aklının bir ürünü olan ve dışarıdan belirlenemeyen, Kantçı ifadeyle otonom bir yasadır. İnsanın kendisinde yasa koyucu olması özgürlük olarak değerlendirilir. Böylelikle Kant, Rousseau aracılığıyla özgürlüğü aklın basitçe arzularımızın tatmini için bir araç şeklinde değil bir amaçlar yetisi şeklinde hizmet etme kapasitesi olarak değerlendirir (Hanley, 2017). Çünkü Kant ahlakı "*ne yapmalıyım?*" sorusuyla bir gereklilik şeklinde, bir buyruk niteliğinde ibraz eder. Bu gereklilik ahlakta bir heteronomiye işaret eder. Kant'ın ödev ahlakı bir gereklilik ahlakı olarak bu heteronomiyi barındırdığı için özgürlük risk altında kalır. Kant bu noktada Rousseau'dan aldığı otonomi kavramı ile ahlakını heteronom bir konumdan otonom bir konuma taşıyarak özgürlüğü kurtarmış olur: "İnsan ancak kendi yasasını kendisi koyabilirse özgür, dolayısıyla ahkalsal bir kişi olur." (Akarsu, 1982, 19). Bu doğrultuda Fukuyama'nın "Kantçı etikte iyinin, iradenin doğaya üstün gelmesi olduğu şeklindeki görüşün başlangıcını" gördüğümüzü söylediği (Fukuyama, 2003, 149) bu fikrin başlangıcını Rousseau'ya götürebiliriz. Çünkü Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda "hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insanın kendi işlerinin yapılmasına özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak" katıldığını ve buna göre hayvanın içgüdüleriyle insanın ise özgür eylemiyle seçtiğini ya da reddettiğini söyler. Ayrıca daha da önemlisi o, doğa sustuğu zaman bile iradenin konuşmaya devam ettiğini söyleyerek iradeyi doğaya üstün kılar (Rousseau, 2015).

Özgürlükten sonra Rousseaucu ikinci ölçüt olarak “yetkinleşmek, olgunlaşmak” yetisine baktığımızda Luc Ferry bu yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisini “mükemmelleşme” olarak verir. Yani hayvan doğa tarafından programlanmıştır ve bu kendi programının dışına çıkamadığı için özgürlük ve mükemmelleşme ya da Rousseau'nun deyiimiyle yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisinden yoksundur. Oysa insan “hem doğal güdünün çizdiği programdan kendini sıyırma yetisiyle yani özgürlükle ve dolayısıyla hem de gelişimi a priori belirsiz olan bir tarihe sahip olma yetisiyle” kendisini tanımlar (Ferry, 2017, 93-94). Rousseau'nun özgürlükten sonra çok özgül bir nitelik olarak değerlendirdiği yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisi insandaki diğer yetileri geliştirir. Örneğın; “bir hayvan bütün hayatı boyunca sürecek kesin şeklini birkaç ay içinde alır ve bu hayvanın türü bin yıl sonunda bin yılın bu birinci yılının sonunda olduğu gibi kalır. Yaşlanmanın sadece insan için söz konusu olmasının sebebi nedir? Böylece insan ilkel duruma düşmüş olmuyor mu?” (Rousseau, 2015, 103-104) Yani Rousseau'ya göre hayvan, hep kendi içgüdüsiyle kalırken, insan yaşlılık ya da başka nedenlerden ötürü yetkinleşme ve olgunlaşma kabiliyetinin bütün kazandırdıklarını kaybederek hayvandan daha aşağı bir duruma düşer. Rousseau'daki bu yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisi Kant'ın “ahlakı herhangi bir doğa kavramının bütünüyle dışında tutan kategorik zorunluluğun temelini oluşturan ve doğal neden sonuç ilişkilerinden bağımsız olan numenal gerçeklik düşüncesinin temelini” hazırlar (Fukuyama, 2003, 148). Öyleyse Kant'ın, Newtoncu determinist evren anlayışının dışına çıkmasını ve bu bağlamda ahlâkî bir alan açmasını sağlamasında Rousseau'nun bu kavramı önemlidir. Rousseau'nun bu anlamda, Kant için yeni bir ahlakın ve dünya görüşünün temellendirilmesi için uygun zeminin sağlanmasında etkili olduğu söylenebilir. İnsan doğayla arasına mesafe koyabildiği, doğanın sınırları dışına çıkabildiği için tarih ve kültür sahnesine adım atar, dünyayı sorgular, dönüştürür, idealler yaratır ve en temelde iyi ile kötü arasında bir ayrım yaparak etik bir yargı ortaya koyar. Rousseau'nun sunduğu bu yeni antropolojiyle laik ahlakın keşfi için zemin hazırlanmış olur (Ferry, 2017).

Rousseau'nun bu iki yetisi temelde akıl ile de ilişkilidir. Kant'ta olduğu gibi Rousseau'nun rasyonalizm anlayışının zorunlu olarak özgürlükle bağlantılı olduğu görülür. İnsanın doğanın sesine karşı koyabilmesi olarak verilen yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisi, eylem için bir motivasyon işlevi görecektse hem özgürlüğe hem de akla ihtiyaç duyar. Kant'ın rasyonel bir varlığın özgür iradeye sahip olması gerektiğini iddia etmesi bu ikisinin kavramsal olarak bağlantılı olduğunu gösterir. Rousseau da akıl ve özgürlüğü benzer şekilde anlar. Çünkü insan doğaya karşı hareket edecektse, devam edecek başka bir yeti –akıl– olmalıdır ve bu diğer yeti üzerinde etkide bulunabilmek için doğanın etkin nedenselliğinin dışında yani özgür olmalıdır. Her ne kadar bir

kişinin ahlâkî açıdan iyi olmasını sağlayan yetkinleşmenin, olgunlaşmanın bir parçası olarak akıl gerekli olsa da kendi haline bırakılan akıl bu görevi yerine getiremez. Vicdan, ahlak eğitiminde ve erdemin yetiştirilmesinde sabit referans noktasıdır (Delaney, 2003). Rousseau *Émile*'de vicdanı, insan ruhunun derinliklerinde doğuştan gelen bir adalet ve erdem ilkesi olarak tanımlar ve insanların bu ilkeye göre gerek kendi eylemlerini gerekse başkalarının eylemlerini iyi ya da kötü olarak değerlendirdiğini ifade eder (Rousseau, 2019). Oysa Kant bu tarz doğuştan ahlâkî bir ilke kabul etmediği gibi Ünlü'nün de altını çizdiği üzere Kant'ta "Rousseau'nun kabul ettiği gibi insanın özsel iyiliğini görebildiğimiz bir insan doğası yoktur, insan deneyiminin olanağının koşulları vardır" ve bu doğrultuda Kant için insanların "eylemlerini ahlaka uygun yapan vicdanı değil ödeve saygıdan dolayı eyleyen saf pratik akıl"dır (Ünlü, 2014, 181-182). Kant, Newtoncu modern fiziğin işaret ettiği evrensel determinizm ile Rousseau ahlâkî vicdanın işaret ettiği özgür irade arasındaki gerilimi, gerilimin taraflarını uzlaştırarak değil ya da Rousseau'nun bu konudaki görüşünü tamamen benimseyerek değil, "onlar arasındaki gerilimi ve ortak varoluşu teorik olarak temellendirerek, yani doğa ile özgürlük –fenomenal dünya ile numenal dünya– arasındaki karşıtlığa ekleyerek" çözmeye uğraşır. Hassner'in ifade ettiği gibi taraflar arasındaki bu gerilim ya da uyumsuzluk Kant'ın girişimi için bir hareket noktası sunar (Hassner, 2017). Burada Rousseau'da vicdan kavramı Kant ile ayrımın ortaya çıktığı noktalardan biridir.

Rousseau'nun insan doğasının birliğini belirleyen bu iki niteliği sunması, insan eşitliği ve onuruna verdiği önemle seçkinleşir. İnsan eşitliği ve onuru yine Kant ahlakında Rousseaucu etki noktalarından biri olarak karşımıza çıkar. Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz* adlı eserinde insanlık onuruna ilişkin felsefi bir temel oluşturma yönündeki en bilindik çabayı Kant'ın gösterdiğini şöyle ifade eder:

Eşit oranda tanınma talebinin işaret ettiği nokta, bir insanın rastlantısal ve olumsal bütün özellikleri ayıkladığında, belirli bir saygıyı hak eden, insani bir öz niteliğin – buna X faktörü diyelim – kalacağı düşüncesidir.

İnsanlık onuruna ilişkin felsefi bir temel oluşturma yönündeki en bilinen çabayı, herhalde X faktörünün insanın ahlâkî seçim yapabilme kapasitesine dayandığını öne süren Kant göstermiştir. Kant'a göre insanlar zekâ, zenginlik, ırk ve cinsiyet açısından farklı olabilirdi ama hepsi de ahlâkî yasaya göre hareket etme ya da etmeme yeteneğine eşit olarak sahipti. İnsanlar onura sahipti; çünkü yalnızca onlar özgür iradeye sahipti. (...) Kant'ın, insanlara her zaman araçlar olarak değil amaçlar olarak davranılması gerektiği şeklindeki ünlü çıkarımının nedeni, özgür iradenin varlığıdır (Fukuyama, 2003,186-187).

Her ne kadar Fukuyama, insanın özniteliği olarak insan onuru kavramında Kant'a gönderme yapsa da Rousseau'nun bu konuda Kant'ı önelediğini söyleyebiliriz. *Yaşamın Anlamı* adlı eserinde bu söylediğimiz doğrular nitelikte bir zamanlar bilgi için duyduğu isteğin ve verilen emeğin ve bu konuda kazandığı tatmin duygusunun insanlık onurunu oluşturabileceğine inandığını ve bu nedenle de aşağı tabadaki insanları hor gördüğünü açıklar. Bu konuda onun gerçeği görmesini sağlayanın Rousseau olduğunun altını çizer. O, Rousseau sayesinde insanları hor görmek yerine yüceltmeyi öğrendiğini ve kendisini yararsız biri olmaktan kurtardığını ifade eder (Kant, 2011; Kant, 2021b). Bu cümle ile anlıyoruz ki Kant için üstün zekâları ya da kayda değer başarıları değil, ahlâkî seçimlerinin uygulanması, insan onurunun temelini oluşturan şeydir. Kant, Rousseau'ya gözlerini bu noktaya açtığı için güvenir ve insana saygı noktasında ondan etkilenir.

Sabit bir insan doğası tasarımının oluşturulmasında olduğu gibi bu doğaya uygun ahlâkî yasanın belirlenmesinde de yine Rousseau'dan ilham alan Kant, Rousseau'nun kişinin kendine koyduğu yasaya itaati, özgürlük olarak savunduğu, kendi yaşamızı yaparken özgür ve adil bir toplumsal düzenin temelini oluşturduğumuz fikrini ahlak anlayışının merkezine yerleştirir. Her ne kadar Rousseau ismi bir yasa ya da ahlâkî bir yasa fikri bir arada düşünülme de Cassirer, Fransız Ansiklopedistler arasında hüküm süren aklın yüceltilmesinden yüz çeviren ve daha derinlerdeki duygu ve vicdan güçlerine başvuran Rousseau'nun etiğinin düşünüldüğü gibi bir duygu etiği değil Kant'tan önce kurulmuş saf yükümlülük etiğinin en kategorik biçimi olduğunu ifade eder. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk taslağında yasanın tüm insan kurumlarının en yücesi olarak adlandırıldığını onun gerçekten de cennetin bir armağanı olduğunu ve bu sayede insanın onun aracılığıyla Tanrı'nın çiğnenemez emirlerini dünyevi varoluşunda taklit etmeyi öğrendiğini ifade eder. Bununla birlikte, Cassirer'in de vurguladığı üzere onda meydana gelen vahiy aşkın değil, içkindir (Cassirer, 1989). Bu noktada kişinin kendine koyduğu yasalar olarak Kant'ın kategorik buyruklarına bakalım.

İnsan hakları konusunu benimseyen Kant, sonraki yıllarda bu hakların evrensel olarak tesis edilebileceği bir prensibi keşfetmeyi üstlenir. Ortaya çıkan açıklama, şimdi onun en ünlü göstergesine, yani kategorik buyruğuna, "maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım"a (Kant, 2013, 17), gönderme yapar. Dolayısıyla, her hareket ettiğimizde tüm insanlık için hareket ederiz. Yani Rousseau'nun genelleştirilebilirliği genel iradenin ölçütü yapması gibi Kant da "evrenselleştirilebilirliği iyi iradenin ölçütü kılar" (Hassner, 2017, 114). Kant'ın insanlar arasındaki ahlâkî birliği kuran şeyi bulması Rousseau'nun

politika felsefesinde önemli bir kavram olan genel irade kavramı ile mümkün olur. Kant *Bir Bilicinin Düşleri* eserinde düşünen tüm varlıkların dünyasına ahlâkî birliğini veren genel irade kuralına bağlı olduğumuzu (Hanley, 2017) şöyle ifade eder: “Böylece en gizli hareket saiklarında genel iradenin kuralına bağımlı olduğumuzu görürüz ve buradan da tüm düşünen varlıkların dünyasında, salt tinsel-manevi kanunlara göre bir ahlâkî birlik ve sistematik bir yapı ortaya çıkar.” (Kant, 2016, 169) Buna göre Kant’ın kategorik buyruğunun ilk maksimi olan, “Öyle eyle ki senin istemenin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 2013, 38), Rousseau’nun “her ‘meşru’ toplumsal düzenin asıl temel ilkesi olarak gördüğü şeyle” benzeşir (Cassirer, 2017, 31). Yani Kantçı kategorik buyruğun ilk ilkesi Rousseaucu genel iradeye gönderme yapar. Hatta Kant’ın kategorik buyruğu, Rousseau’nun “genel irade”sinin bir resmileştirilmesi olarak yorumlanır. Bu yorumun sahibi olarak James Joseph Delaney, Rousseau tarafından geliştirilen genel iradeye uygun eylemlere dayanan siyasi erdem kavramının henüz ulaşılmamış bir hedefi temsil ettiğini savunur. Ayrıca genel iradenin anlatımında, resmi ya da biçimsel olmaması, yani belirli durumlara uygulanamaması gibi bir problem olduğunu ve Rousseau’nun basitçe, herhangi bir insan grubu arasında genel iradenin bariz olacağını söylediğini ifade eder. Ona göre Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Rousseau’nun açıklamasını resmileştirmenin bir aracı olarak hizmet eder (Delaney, 2003). Bu buyruğun evrensel olmasının nedeni evrensel olarak uygulanmadığı takdirde rasyonel bir ilke olamaması ve bu durumda kategorik bir buyruktan ziyade sadece belirli koşullarda geçerli olabilen hipotetik bir buyruk haline gelmesidir. Aynı şekilde genel irade de evrenseldir çünkü çıkarı tüm devleti ilgilendirir. Rousseau’da tikel iradeler genel olanla uyumlu olmadığına erdemsizliğe neden olduğu gibi, Kant’ta da tikel iradeler kategorik buyruk doğrultusunda evrenselleştirilmediğinde, bireyci ve çıkarıcı olurlar (Delaney, 2003, 158-159). Delaney kategorik buyruğun, özellikle ilk formülasyonunda, Rousseau’da eksik olan bir şeyi eklediğini ve bu anlamda kategorik buyruğun gücünün, yurttaşın görevlerinin tam olarak ne olduğunu belirlemek için nesnel bir standart sağlamasında yattığını bildirir. Rousseau’nun böyle bir standardı yoktur ve o, genel iradenin “her yerde bariz/apaçık” olduğunu söylemekle yetinir. Tüm bunlardan dolayı kategorik buyruğun genel iradeyi resmileştirmenin ve Rousseau’nun politika felsefesindeki bir zayıflığı güçlendirmenin bir yolu olarak hizmet ettiği iddia edilir (Delaney, 2003).

Yine kategorik buyruğun ikinci önemli ilkesi de bu bağlamda Rousseau’yla bağlantı noktalarından biri olarak verilir. “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2013,



46) ilkesinde Rousseau'nun eğitim teorisindeki öğrenciyi başkalarından ziyade kendisi için eğitim talebinin yer aldığına gönderme söz konusudur. Rousseau *Émile*'de baştan sona bunu işlerken, *Yeni Héloïse*'de de bu söyleneni şu cümlelerle destekler: "İnsan, sadece, başkalarına alet hizmeti görmesi gerekmeyecek kadar fazla asil bir mahluktur. Onu, başkalarına uygun gelen işte kullanmadan evvel, kendisinin uygun gelen şeylerin ne olduğunu ona sorup danışmalıdır" (Rousseau, 1945, 21). Rousseau, Kant'ın amaç olarak insan buyruğunda olduğu gibi insanın başkalarına araç olarak hizmet etmeyecek kadar soylu bir varlık olduğunun ve onun başkalarının yararı için kullanılmayacağını altını çizer.

Kant'ın kategorik buyruğunun üçüncü formülasyonu "...genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma" (Kant, 2013, 51) "toplumsal ve politik örgütlenmenin temel koşulunu" meydana getirir. Çünkü bu ilkede özne "kendi aklından ve düşünme yetisinden diğerleriyle birlikte yaşamının imkânını" türetir (Çörekçioğlu, 2017, 15). *Amaçlar Krallığı* olarak ifade edilen bu ilke Rousseau'nun genel iradesiyle paralellik gösterdiği gibi, "herkesin yalnızca evrenselleştirilebilecek biçimlerde hareket ederek ve diğer rasyonel varlıklara kendi içlerinde amaç olarak davranarak ahlak yasasına uyduğu bir dünya'yı (Delaney 2003: 160) mümkün kılar ve "ben'den 'biz'e ve 'biz'den 'tüm insanlığa' geçişin imkânını" tesis eder (Çörekçioğlu, 2017, 15). Bu Amaçlar Krallığı fikri ile Rousseau'nun politikasının Kant ahlakı üzerindeki etkisinin bir sonucu olan evrenselleştirmenin önemi de ortaya konulmuş olur. Zira bu evrenselleştirme ilkesi sayesinde otonomi ile karşılıklı sınırlandırılmış özgürlük arasında bağlantı kurulur. Ancak diğer taraftan Kantçı ahlakta akılsal biçimselcilik bakımından Rousseau'nun politikasını aşan bir radikalleştirme söz konusudur. Buna göre evrenselleştirme ilkesi "hakların ve görevlerin ahlâkî düzlemdeki karşılıklılık ilişkisini ve onların erdeme olan önceliğini de" radikalleştirir (Hassner, 2017, 117).

Kant'ın etiğindeki Rousseauculuğu açığa çıkarmak doğrudan doğruya bu etiğin politik esininin de fark edilmesini sağlar. Rousseau'nun "bireyin hem iradeci, hem de doğalcı, yani bireyle topluluk arasındaki iletişimi sağlayan ve toplumsal bağı hem bir gereklilik, hem de bir özgürlük olarak temellendiren bir genel iradeye boyun eğmesini öneren" politikası ile Kant'ın "iradeyi akılla birleştirip akılı pratik kılan bir irade reformunu" hayata geçiren modern ahlakı arasında bir koşutluk söz konusudur (Touraine, 1995). Bu koşutluk özellikle Rousseau'nun genel irade kavramıyla Kant'ın kategorik buyruğu arasında ortaya çıktığı gibi ahlak ile politika arasında bağlantı kurma sorunu noktasında da öne çıkar. Ahlâkî yasanın evrenselliğinin bu yasaya göre

eyleme motivasyonu ile nasıl bir araya getirileceği (Critchley, 2013) yani ahlaktan politikaya geçişin nasıl sağlanacağı her daim temel bir problem teşkil eder. Kant'ta ahlak ile politika arasında bağlantı kurma sorunu onun "insan onuruna saygı duyma öğretisinde" en yüksek noktaya varır (Hassner, 2017). Bu doğrultuda Kant'ın, Rousseau'ya olan borcu yeniden açığa çıkar. Kant'ta, Rousseau'da olduğu gibi ahlakın felsefe ve bilim karşısında sahip olduğu öncelik Kant'ın politika felsefesini etikten türetmesiyle sonuçlanır. Buna uygun olarak Kant'ın politikası bir haklar, ödevler ve özgürlük felsefesi olduğu gibi insanın eşitliğine ve onuruna duyulan saygı onun politikasının temel argümanıdır (Cevizci, 2008). Kant'a göre Rousseau, aklın doğru gelişiminin şimdiye kadar saklı kalmış bir "yapasını" keşfeder; buna göre insan, bireyin kendi kendine empoze ettiği rasyonel düzene odaklanma yoluyla, bireyi kendi gerçek benliği olmayan, köleleştiren arzuların ve eğilimlerin yabancılaştırıcı gücünün üstesinden gelir. Nihai olarak Kant bu düşünceden ahlak yapasına ve onun rehberliğinde iradenin özerk belirlenimine ilişkin açıklamasını geliştirir. Kant, Rousseau'nun bu insan onuru ilkesini açığa vurarak, felsefeye gerçek değerini veren tek şeyi ortaya koyduğunu iddia eder: İnsanlığın haklarını kurmak (Shell-Velkley, 2017).

Rousseau için ahlak, toplumsal bir düzlemde varlık kazanabildiği için yani "özgün biçimde insan olmaya ancak yurttaş olduktan sonra" (Touraine, 1995, 39) başlanacağı için ve insanların da doğa durumuna geri dönmek için imkânı olmadığı için "çözüm, gerçek özgürlüğe giden yolu takip ederek tekrar değişmek"tir (Tannenbaum, 2021, 249). Rousseau için bu çözümü sağlayacak olan Hobbes'ta, Locke'da, Kant'ta olduğu gibi "Toplum Sözleşmesi"dir. Yani gerekli olan yasal ve kurumsal temelde eşitliği ve özgürlüğü temin edecek bir toplumsal sözleşme temelinde erdemli bir yaşama ulaşmak, artık ulaşması mümkün olmayan doğal mutluluk yerine ahlaksal mutluluğu gerçekleştirmektir (Günay, 2003). Toplum sözleşmesi anlayışı Rousseau'da özel iradenin kamusal irade şeklinde uzlaşmasına gönderme yapar ve varsayımsal bir şey olarak görülür. Rousseau toplumsal sözleşme ile genel iradeye geçişi sağlarken sözleşmenin doğal eşitliği ortadan kaldırmaktan ziyade "doğanın insanlar arasına koyduğu fiziksel eşitsizliğin yerine ahlâkî ve meşru bir eşitlik" getirdiğini ifade eder (Rousseau, 2016, 37). Buna göre Rousseau ahlâkî eşitliği ve özgürlüğü genel irade ile siyasal alanda sağlamış olur. Çünkü Rousseau için genel irade ile herkesin iradesi aynı şey değildir. Herkesin iradesinde ortak çıkar dikkate alınırken genel irade de kişisel çıkarlara bakılır ve bu bağlamda genel irade kişisel çıkarların bir toplamıdır (Rousseau, 2016). Rousseau bu noktada birbirine karşı olduğunu düşündüğü şahsi çıkar ile kamusal iyinin (Critchley, 2013) uzlaşımı için de genel iradeye işaret eder. Bunun nedeni genel iradede "hiç kimsenin 'herkes' kelimesini sahiplenmemesi herkes için oy kullanırken yalnızca kendisini



düşünüyor olması"dir. Yani insanı toplumsal yapıya bağlayan taahhütlerin karşılıklı oldukları için zorunlu olduklarını ve "onları yerine getirirken kendimiz için çalışmadan başkaları için çalışamayacağımızı" ifade eder. Bu doğrultuda genel irade de amacında ve özünde geneldir (Rousseau, 2016). Kant'ta ise toplumsal sözleşme kategorik imperatifin politik tezahürü olarak ortaya çıkar ve "insanların ortak bir amaç doğrultusunda, kendi iradeleriyle aklın pratik yasasına uymalarını" anlatır (Çörekçioğlu, 2017, 16). Kendi pratik gerçekliğine sahip olan toplumsal sözleşme Kant için "sadece aklın bir idesi"dir. Ona göre meşru bir anayasa ve cumhuriyetin kurulması böylesi bir sözleşme ile mümkün olur (Kant, 2017b). Rousseau, genel irade kavramıyla bireysel ve siyasi özgürlük arasında var olan gerginliği bireysel özgürlüğü siyasi özgürlük alanında eriterek çözerken Kant ise "ahlak yasasıyla bireysel özgürlüğü siyasi ihtiyaç duymayacağı biçimde" yücelterek bu gerilimi kendince sonlandırır. Öyleyse "Rousseau'nun şehrinde bireysel özgürlüğe, Kant'ın amaçlar krallığında ise politikaya gereksinim" duyulmaz (Ünlü, 2014, 186).

## 1.2.Kötülük Problemi

Rousseau ve Kant söz konusu olduğunda, kötülük insan özgürlüğünün doğadışı niteliğinin en temel örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar. İnsanda iyilik yerine kötülük nüveleri bulunduğu iddiasına ahlâkî inançsızlık adını veren Kant bu ahlâkî inançsızlığın taraftarının pek çok olduğunu söylerken sadece Rousseau'nun bunun karşısında yer aldığını vurgular (Kant, 2021a). Çünkü Rousseau, eğer insan etkin ve özgürse kendiliğinden davrandığını ve özgürce yaptığı şeylerin de Tanrı'nın düzenli sistemine girmediği gibi ona mal edilemeyeceğini savunur. Rousseau'ya göre, Tanrı insanı kötülükten ziyade seçerek iyilik yapması için yaratmıştır. Bu yüzden insanı kötülüğün sorumlusu olarak verir: "İnsanoğlu, artık kötülüğün yaratıcısını arama, bu yaratıcı sensin. Senin yaptığın ya da senin acısını çektiğin kötülükten başka kötülük yoktur, her ikisi de senden kaynaklanıyor" (Rousseau, 2019, 391, 393). Yani Rousseau insanlığın en büyük kötülüklerinin kaynağının değişmez bir doğal düzenden ziyade yalnızca insan aklının sorumlu olduğu insan güçlerinin hatalı gelişiminden kaynaklandığını ve insanın kötülüğünün kendi kendine olduğunu ifade eder (Shell-Velkley, 2017). Kant'ta aynı şekilde kötülüğün özgürlükten kaynaklandığını şöyle ifade eder:

Burada soru, insanın doğası gereği iyi mi yoksa kötü mü olduğu ya da hangi kılavuz ele düştüğüne bağlı olarak doğası gereği şuna veya buna eşit derecede duyarlı olup olmadığıdır. (...) Bu bilinç, en karanlık hayallerin ortasında bile, o kişinin bir ahlâkî yasaya ve kendisine adil ya da haksız davranıldığı ya da kendisinin başkalarına adil ya da haksız davrandığı duygusuna (buna ahlak duygusu denir) bağlıdır. Bu insanlığın anlaşılabilir karakteridir ve

şu ana kadar insan (doğası gereği) doğuştan gelen yeteneğine göre iyidir. Ancak deneyim, gayrimeşru olduğunu çok iyi bilmesine rağmen, insanda gayrimeşru olanı aktif olarak arzu etme eğilimi olduğunu da göstermektedir. Bu, insan özgürlüğünü kullanmaya başlar başlamaz kaçınılmaz olarak ortaya çıkan kötülüğe eğilimdir. Dolayısıyla, kötülüğe eğilimin doğuştan olduğu kabul edilebilir. Bu nedenle, duyarlı karakterine bakılınca, insan (doğası gereği) kötüdür yargısında bulunulmalıdır. Bu, türün karakteri hakkında konuşurken çelişki oluşturmaz, çünkü türün doğal yazgısının daha iyiye doğru sürekli ilerlemeden ibaret olduğu varsayılabilir. (Kant, 2022, 301-302)

Öyleyse Rousseau insanın doğal iyiliğini savunurken, Kant insanın doğası gereği kötü olduğunu ifade eder. Ancak bu doğası gereği kötü olmak ilk günah fikrine gönderme yapmaz. Çünkü her iki isim de bu anlamda ilk günah fikrine karşı çıkar. Kötülüğün özgürlükle başlatılmasında Rousseaucu doğal-uygar insan ayırımından yararlanan Kant, Tanrının eseri olan doğanın tarihinin iyilikle, diğer taraftan insanın eseri olan özgürlüğün tarihinin ise kötülükle başladığını bildirir. Kant'a göre bir varoluştan insanlık durumuna ya da doğanın koruyuculuğundan özgürlük durumuna geçiş bir bütün olarak tür için daha kötü olandan daha iyiye bir ilerlemeyken birey için durum böyle değildir. Özgür bir yaşam sürerken yalnızca kendisini göz önünde tutan birey açısından bu değişim bir kayıptan başka bir şey değilken insanla ilişkisinde amacı türü göz önüne almak olan doğa için ise bir kazançtır. Dolayısıyla birey tüm felaketler ve kötülükler için kendini suçlayacak nedene sahipken aynı zamanda bir türün üyesi olarak düzendeki bilgeliğe ve amaçlılığa hayranlık duyacak ve onu övecek nedene de sahiptir. Kant bu noktada kendi açıklamasıyla paralel olarak Rousseau'nun çoğu kez yanlış anlaşıldığını düşündüğü açıkça çelişen açıklamalarını birbirleriyle ve akılla uyumlu hale getirmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Kant, onun tamamen doğru bir biçimde kültürle insan soyunun doğası arasında kaçınılmaz bir tartışmanın olduğunu gösterirken diğer taraftan ahlâkî bir tür olarak insanın yazgısına uygun olan kapasiteleri geliştirmek için hem ahlâkî hem de doğal bir türün üyesi olma anlamında bu ikisi arasındaki çatışmayı sona erdirmek için kültürün nasıl bir yol katetmesi gerektiği problemine cevap bulmaya çalıştığını belirtir (Kant, 2012).

Kötülüklerin değişmez doğal düzenden değil, insan güçlerinin hatalı gelişiminden kaynaklandığını söyleyen ve tek başına insan aklını sorumlu tutan Kant'ın kötülüğe yaklaşımında radikal kötülük kavramı öne çıkar ki bu kavramdan bahsederken onu "görevin gerektirdiğini yapmama, ahlak yasasına uymama eğilimi" olarak verirken radikal sıfatını bu eğilimin insan doğasına özellikle de istencin yozlaşmasına vurgu amacıyla kullandığı söylenebilir. Radikal kötülük üzerine yazısı, ahlâkî kötülüğün sadece doğal

nedenlerle belirlenmekten kaynaklanmadığını açığa çıkardığı gibi, her ahlakî tercihin özgürce tercih edebilme kuvvetine bağılı olarak bir iyi veya bir kötü düsturun benimsenmesi olduğunu ve doğal nedenselliği aştığını ortaya koyar (Wood, 2009). Kant'ın dediğı anlamda radikal kötülük meselesinde Rousseau'nun, Kant'ı öncelediğini söyleyebiliriz. Zira hem Rousseau hem de Kant için insan özgürlüğünün ya da onun hayvanlardan farklı olarak aşırıya kaçabilen bir varlık olduğunun göstergelerinden biri de radikal kötülük olgusudur. Bu olgu, Kant'ın deyişiyile “nedensel bir etki tarafından koşullanmamış olduğunu” ya da insana özgü olduğunu söylemek anlamında radikaldir (Bernstein, 2010).

İnsanda bu radikal kötülüğün ortaya çıkışında Rousseau'nun *amour de soi* (özsevgi) ve *amour propre* (özsaygı) adını verdiği iki kavrama değinmek gerekir. Rousseau'nun *amour de soi* olarak adlandırdığı doğal ya da masum öz-sevgiye, *amour propre* adı verilen yeni bir tür eşlik eder hatta onun yerini alır (Wood, 2020). *Amour de soi* “her hayvanı kendi varlığını muhafaza etme konusunda dikkatli olmaya yönelten, insanda aklın kılavuzluğu ve merhametin etkisi altında insaniyete ve erdeme yol açan doğal bir duygu” iken *amour propre*, insan eseri olan ve toplum içerisinde ortaya çıkan “her bireyi kendisini herkesten üstün görmeye yönelten, birbirlerine yaptıkları tüm kötülükleri insanlara esinleyen ve onurun sahici kaynağı olan” bir duygudur (Tekin, 2003, 333). *Amour propre*, kişinin itibar sahibi olmak ve başkalarının gözünde yücelmek isteğı olarak her türden kötülüğē neden olabilecek temel ahlâkî kusur, doğal masumiyetin kaybedilmesi manasında bir düşünüş olarak görülmesine rağmen aynı zamanda bu duygu, tarihsel insanın doğuşuna diğē bir deyişle insanın kendi kaderinden sorumlu bir bilinç varlığı olarak ortaya çıkışına gönderme yapar. *Amour de soi*'nin aksine doğal olmayan *amour propre*'nin, işlenebilir, dönüştürülebilir, hatta erdeme yönlenebilir yapısı sayesinde insan doğayı terk ederek yitirdiğı bütünlüklü varoluşa yeniden ulaşabilir. Bu durum, doğaya geri dönüşle değıl iyi düzenlenmiş bir toplumla gerçekleşebilir. Eşit ve özgür yurttaşlardan oluşan böylesi bir toplumda *amour propre* kendisini “yurtseverlik” olarak ortaya koyacaktır (Tekin, 2003). Wood, Kant'ın insanlığa yatkınlıklarımızın gelişimini tartışırken, birbiriyle yakından ilişkili olmalarına rağmen iki ayrı terimi ‘öz sevgi ve kendini beğenmişlik’i kullanarak Rousseau'nun *amour de soi* ve *amour propre*'sine atıfta bulunduğunu belirtir (Wood, 2020). Kant'ın öz sevgi ve kendini beğenmişlik olarak verdiği bu iki duygu *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şöyle ifade edilir:

Buna göre ahlâk yasasının, istemeyi belirleyen neden olarak, bütün eğilimlerimize zarar verme yoluyla, acı adı verilebilen bir duygu oluşturması gerektiğini a priori olarak kavrayabiliriz; ve işte burada, a priori kavramlara dayanarak bir bilginin haz ya da acı duygusuyla ilgisini belirleyebildiğimiz

ilk, belki de biricik durumla karşı karşıyayız. Eğilimlerin hepsi birlikte bencilliği oluştururlar. Bu, ya ben sevgisinin, kişinin kendisi için her şeyin üstünde gelen bir iyi olmayı dilemesinin ya da kendi kendisinden hoşlanmasının bencilliğidir. İlkinde özellikle öz-sevgisi, sonuncusuna kendini beğenmişlik denir (Kant, 2014, 81).

Kendini beğenmişlik dediği insan doğasındaki bu eğilimi, Montaigne'ye atıfla "toplumdışı toplumsallık" olarak adlandıran Kant, bunu "başkalarına (onların nazarında üstün olma isteği nedeniyle) hem bağlı olma hem de karşı çıkma, kendini onlardan ayrı tutma ve bu temel bağımlılık ilişkisi içinde yakınlaşmaktan kaçınacak şekilde davranma temayülü" olarak açıklar. Bu temayül nedeniyle insan şeref, güç ve refah peşinde koşar. Diğer bir deyişle insan başkalarının fikirlerini, korkularını ya da çıkarlarını gözeterek onlar üzerinde üstünlük kurmayı hedefler. Kant üç sosyal tutku nesnesi olarak verdiği bu eğilimlerin akıl yoluyla denetim altına alınmasının insan için zor olduğunu ifade eder. Toplum dışı toplumsallık, onun kötü bir şey olduğunu fark etmemizi sağlayan akıl yetisiyle birlikte gelişir ve her ikisi de toplumun ürünü olarak ortaya çıkar. Bu eğilime göre hareket etmek, insanın özgür bir şekilde yaptığı ve aslında ayıplanması gereken bir şeydir. Ancak aynı zamanda kendisinde bir doğal amaçlılık taşıyan bu eğilim, doğa tarafından insan türünün yönelimlerinin gelişmesini ileri götürmek için kullanılır. İnsanlar başkaları üzerinde üstünlük sağlamaya çalışarak, kendilerini kötü ve mutsuz eylemelerine rağmen aynı zamanda bu süreç içerisinde sonraki kuşaklara aktarılan, insan doğasını ve insanlık tarihini zenginleştiren yetenekler geliştirirler. Kendini beğenmişlik ya da Toplum dışı toplumsallık, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de insan doğasındaki kötülüğe yönelik en güçlü eğilim olarak ortaya konulduğu gibi kötülüğün kaynağının toplumsal olması nedeniyle bireylerin ahlaken ilerlemesinin, içsel olarak iradelerini arındırmak için tek başlarına mücadele etmeleriyle mümkün olmadığı gibi ahlaki ilerlemenin sadece özgür bir şekilde ortak amaçları benimsemekten kaynaklanabileceği savunulur (Wood, 2009; Kant, 2017a). O halde Kant'ın kötülük teorisinin temelindeki kendini beğenmişlik yine Rousseau'nun *amour propre* kavramından hareketle ortaya konulduğu için onun kötülük anlayışının da Rousseaucu bir esinle oluşturulduğunu ifade edebiliriz.

Rousseau'nun sentetik ilerleyişine karşı kendisinin analitik olarak ilerlediğini vurgulayan (Kant, 2011) Kant'ın analitik prosedürü, özgürlük bilincinin ve iradenin erdemli olma gücünün şu anda insanlar için mevcut olduğunu varsayar ve yozlaşmış varlıklar için bile, rasyonel olarak yapılan kötülüklerin düzeltilmesi standardını içerir. Ona göre, *Émile*'de olduğu gibi, insanlığın her şeyi gören bir öğretmen tarafından sıfırdan inşa edilmesi gerekmez, çünkü insan akıllı, doğası gereği, kendi kendini yönetmeye dayalı bir

saygınlık fikrine yani dolaysız bir adalet duygusuna sahip olduğundan, buna bağıllık, edinilmiş eğilimlerden kurtulma arayışına ve aynı zamanda kişinin kendi kendini yönetme gücünün diğer insanlar tarafından tanınmasına yol açar. Birey, ister lüks isteklere kölelik olsun, isterse bireyin irade gücünü kendine mal etmek isteyen diğerlerinin zalim tutkularına kölelik olsun, birey köleliğin adaletsizliğinin hemen farkına varır. Başka bir iradeye kulluk, düşünen öznenin, diğer hayvanlarda eksik olan bir tamlığın temeli olarak bir iradeye sahip olduğu şeklindeki, var olma bilincine için benzersiz insan duygusuyla çelişir (Shell-Velkley, 2017).

## 2.Sonuç

Tüm bu söylenenlerden hareketle Kant etiğinin temel kavramlarının ortaya çıkmasında Rousseau'nun önemli bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Elbette böylesi bir etkiden söz etmek bu iki ismin etiğinin birebir örtüştüğünü söylemek anlamına gelmez. Rousseau'ya baktığımızda o, etik anlayışında ahlaki insanı hayvandan ayıran iki temel ölçüt yani özgürlük ve kendini mükemmelleştirme üzerine inşa ettiği için ahlaklılığı salt insana ait bir fenomen olarak görüp onu mutluluk ile ya da haz ve yarar ile alakalı bir şey olarak görmez. Ancak etiğini bir deontolojik etik olarak da öne sürmez. Onda etiğin hareket noktası olarak alınan insan doğası yaklaşımı temeldir. Bu bağlamda Rousseau'nun insanın değişmeyen gerçek doğasını diğer bir deyişle maskesiz insanı vermeye yönelik hamlesi Kant için önemli olduğu gibi aslında tüm felsefe tarihi için önemlidir. Her iki isim bu anlamda insanın arzu ettiği her şeyin kendi içinde olması nedeniyle kendini dışarıda aramak yerine insanın kendi üzerine düşünmesi ve kendine dönmesi gerektiğini salık verir. İnsan kendi kendine empoze ettiği rasyonel düzene odaklanarak kendisini köleleştiren arzuların ve eğilimlerin yabancılaştırıcı gücünün üstesinden gelir. Rousseau'da insan doğasının özgün özellikleri olarak ortaya konan özgürlük ve yetkinleşme, olgunlaşma, sonrasında Kant için ahlaklılığın temel nüveleri olarak öne çıkar. Kant'ın ne yapmalıyım? sorusuyla heteronom bir nitelik taşıyan ödev ahlaki Rousseau'dan hareketle otonom bir konuma taşınırken insanın özgürlüğü de korunmuş olur. Özgürlüğün ve otonominin varlığı, insanın sınırlarını ve yeteneklerini belirlemeye çalışan Rousseau için temel unsur olduğu gibi ahlaklılığın aklın gelişimiyle birlikte mümkün olduğuna dair benzer iddialar hem Rousseau hem de Kant için geçerlidir. Çünkü her iki isim için de doğa durumundaki insanlar ne erdemli ne de ahlaksızdır. Kant en yüksek ahlak ilkesini yalnızca akıl yetisine dayandırdığı gibi Rousseau'ya göre de bir kişinin ahlâkî açıdan iyi olmasını sağlayan kendini mükemmelleştirme yetisinin bir parçası olarak akıl gereklidir. Bu akıl özgürlükle de bağlantılıdır. Yani kendini mükemmelleştirme, eylem için bir motivasyon işlevi görecektse hem özgürlüğe hem de akla ihtiyaç

duyar. Kant, rasyonel bir varlığın özgür iradeye sahip olması gerektiğini iddia ederken Rousseau, akıl ve özgürlüğü benzer şekilde anlar. Ancak burada her iki ismin de teoloji noktasında duyulur üstü olana spekülasyon aklın kuramsal çabaları yerine ahlak bilinci ile etiko-teoloji olarak ulaştıkları görülür. Ayrıca Rousseau'nun insan doğasının birliğini belirleyen nitelikleri sunması, insan onuruna verdiği önemle seçkinleşir ve bu yönüyle de birçok ismi olduğu gibi Kant'ı da etkiler. Özellikle Rousseau'nun genel irade üzerine temellendirdiği politikası ile Kant'ın etiği arasında bir koşutluğun olduğu açıktır. Rousseau'nun birçok eserinde insanın amaç olarak alınmasının ve genel iradesinde genelleştirilebilirliği kullanmasının Kant'ın kategorik yasalarında benden bize geçişin ya da tüm insanlık için eylemde bulunmanın yolunu açtığı söylenebilir. Yine Rousseau'nun kötülük probleminde insanı sorumlu olarak işaret ederken, kötülüğü de onun özgürlüğünün ya da olgunlaşabilme, yetkinleşebilme yetisinin bir sonucu olarak vererek radikal kötülük kavramı ile öne çıkan Kant'ı, öncellediği görülür. Bu anlamda onun kötülük anlayışı Kant'ta olduğu gibi radikaldir. En nihayetinde Rousseau, Kant'ın etik yaklaşımında doğrudan etkili bir isimdir.

## Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri: I. Mutluluk Ahlakı-II. Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1982.

Bayka, Mustafa Hazım. "Rousseau Üzerine Birkaç Söz". *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. Jean-Jacques Rousseau. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2009.

Berman, Marshall. *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*. çev. Nursel Yıldız. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2. Baskı, 2016.

Bernstein, Richard J. *Radikal Kötülük*. çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 1. Baskı, 2010.

Cassirer, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. ed.-trans. Peter Gay. London: Yale University Press, 2nd Edition, 1989.

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2. Baskı, 2008.

Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014.

Critchley, Simon. *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri*. çev. Erkan Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Baskı, 2013.

Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2001.

Çörekçioğlu, Hakan. "Giriş Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku". *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. der-çev.: Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2017, 7-23.

Delaney, James Joseph. *Virtue in Rousseau's Ethics*. New York: Faculty of the Graduate School of State University, Doctor of Philosophy, 2003.

Ferry, Luc. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Baskı, 2017.

Fukuyama, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*. çev. Çiğdem Aksoy Fromm. Ankara: Odtü Yayıncılık, 1. Baskı, 2003.

Geier, Manfred. *Kant'ın Dünyası*. çev. Erol Özbek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2018.

Günay, Mustafa. *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. İzmir: İlya Yayınevi, 1. Baskı, 2003.



Hanley, R. P. "Rethinking Kant's Debts to Rousseau". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99/4 (2017), 380-404.

Hassner, Pierre. "Immanuel Kant: 'Ahlak ve Politika İlişkisi' ". *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. der-çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2017, 102-154.

Kant, Immanuel. "Remarks in the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime (1764–65)". *Immanuel Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. ed. Patrick Frierson and Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 1nd Edition, 2011, 65-202.

Kant, Immanuel. "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı". *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2012.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 5. Baskı, 2013.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 5. Baskı, 2014.

Kant, Immanuel. *Bir Bilicinin Düşleri*. çev. Ahmet Aydoğan-Ali Nalbant. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2016.

Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan. Konya: LiteraTürk Akademia, 2. Baskı, 2017a.

Kant, Immanuel. "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz' ". *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. der-çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2017b, 25-74.

Kant, Immanuel. *Etik Üzerine Dersler*. çev. Oğuz Özügül. Ankara: Fol Kitap, 1. Baskı, 2021a.

Kant, Immanuel. *Yaşamın Anlamı*. çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı. Ankara: Fol Kitap, 1. Baskı, 2021b.

Kant, Immanuel. *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*. çev. Mukadder Erkan. Ankara: Fol Kitap, 1. Baskı, 2022.

Küçükalp, Kasım,&Türer Celal. "18. Yüzyıl Felsefesi-II (Aydınlanma): Jean-Jacques Rousseau". *Felsefe Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Baskı, 2020, 443-448.

Özlem, Doğan. *Etik*. İstanbul: Notos Kitap, 5. Baskı, 2020.

Miller, James. *Sokrates'ten Nietzsche'ye İyi Yaşamın Anlamı*. çev. Belkis Dişbudak. İstanbul: The Kitap, 1. Baskı, 2022.



Pitte, Frederick P. Van de. "Sunuş". *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*. Ankara: Fol Kitap, 1. Baskı, 2022.

Recki, Birgit. "Kant ve Aydınlanma". ev. Hakan örekioğlu. *Cogito: Kant* 41-42 (2005). 192-213.

Rousseau, Jean-Jacques. *Julie Yahut Yeni Hloise IV*, ev. Hamdi Varoğlu. Milli Eğitim Basımevi, 1. Baskı, 1945.

Rousseau, Jean-Jacques. *İtirafklar*. ev. Kenan Somer. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Baskı, 1975.

Rousseau, Jean-Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. ev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. ev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 13. Baskı, 2015.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözeşmesi*. ev. Ayşe Meral. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. şti, 1. Baskı, 2016.

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile*. ev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Baskı, 2019.

Schilpp, P. A. *Kant's Pre-Critical Ethics*. United States: Northwestern University Press, 2 nd Edition, 1960.

Shell, Susan-Richard Velkley. "Rousseau and Kant: Rousseau's Kantian Legacy". *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*. ed. Helena Rosenblatt-Paul Schweigert. New York: Cambridge University Press, 1nd Edition, 2017, 192-210.

Steinkraus, Warren E. "Kant and Rousseau on Humanity". *State University of New York at Oswego*. (1974), 265-270.

Tannenbaum, Donald G. *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*. Ankara: Serbest Akademi, 1nd Edition, 2021.

Tekin, Serdar. "Amour Propre". *Felsefe Ansiklopedisi*. 1.Cilt . (2003). ed. Ahmet Cevzici. İstanbul: Etik Yayınları, 333-335.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisini*. ev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, 1995.

Turan, Halil "Ahlak Felsefesinde Özgeci ve çileci Yaklaşımlar". *Felsefe Dünyası*. 23 (1997), 232-237.

Ünlü, Özlem. "Kant'ın Ahlak Felsefesinin Rousseau Kökleri: Vicdan-İstenç-Akıl Birliğinden Aklın Birliğine". *Felsefi Düşün* 3 (2014), 170-186.

Wennersten, Annika. *Back to the Woods or Into Ourselves? Kant, Rousseau and the Search for the Essence of Human Nature*. Doctor of Philosophy. Sweden: Uppsala University, Department of Philosophy Logic and Metaphysics, 2015.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 2013.

Wood, W. Allen. "Kant and the Problem of Human Nature". *Essays on Kant's Anthropology*. ed. Brian Jacobs-Patrick Kain. New York: Cambridge University Press, 2003, 38-59.

Wood, W. Allen. *Kant*. çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, 2009.

Wood, W. Allen. *Kant and Religion*. New York: Cambridge University Press, 1 nd Edition 2020.

## TÜKETİM TOPLUMUNDA HİYEROFANİK MEKÂN OLARAK AVM'LER

Shopping Malls as a Hierophanic Space in the Consumer Society

### SEMANUR GÜRBÜZ TEPELER

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Sosyolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye  
Research Assistant, Atatürk University, Faculty  
of Theology, Department of Sociology of Religion,  
Erzurum, Turkey

semanur.gurbuz@atauni.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-4915-3134

### FAZLI POLAT

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Sosyolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye  
Professor Doctor, Atatürk University, Faculty of  
Theology, Department of Sociology of Religion,  
Erzurum, Turkey

fpolat@atauni.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-1332-531X

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 5 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 8 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

#### ATIF/CITE AS:

Gürbüz Tepeler, Semanur-Polat, Fazlı, "Tüketim Toplumunda Hiyerofanik Mekân Olarak AVM'ler", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 1005-1036. <https://doi.org/10.14395/hid.1141138>.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Shopping Malls As a Hierophanic Space in the Consumer Society

### Abstract

Shopping malls are among the important social and consumption spaces of modern life. They are centers of life and attractions and have the power to influence individuals and societies. Shopping malls produce different kinds of cultural forms, communal forms, symbolic codes and universes of meaning while changing the social worlds of individuals, their relationships and the meanings they attach to many concepts. Shopping malls create significant opportunities for social scientific research with the crowds formed in these spaces, and their characteristics and social depth. The problem of this research is to discover what kind of social, symbolic, imaginary and metaphoric meanings consumers attach to these spaces. The aim of this study is to analyze the different meanings that shopping mall visitors ascribe to these centers and to reveal the essence of the individual's experiences with a phenomenological sociological approach.

This study aims to analyze shopping malls in terms of consumer discourse, thus, exploring contemporary consumer societies through shopping malls from a social scientific approach. There are many studies on shopping malls in various disciplines. In the studies carried out in the field of sociology, these places are; public, urban, leisure and consumption spaces. Although there are various studies on the consumption-shopping mall relationship, there is no research that examines the meanings shopping mall users attach to these places with a phenomenological pattern, which makes our study unique in the field of sociology of religion. The significance of our research lies in the systematical revealing of the meanings that consumers attach to shopping malls, and doing so directly from the point of view of consumers, contributing to the existing research of the social reality of consumption and today's societies, filling the gap in the fields of sociology and sociology of religion, and guiding to new research possibilities.

Qualitative methods and phenomenological design are applied in the study. With the phenomenological pattern, it is tried to understand what meanings consumers attach to shopping malls and how they interpret their experiences. In the study, in-depth interviews based on a semi-structured interview form were conducted with 20 participants with different socio-demographic characteristics selected through a study group of a maximum diversity sample. Content analysis was performed on the data in accordance with the phenomenological analysis stages. The interviews were first transcribed, then read several times, reviewed and then encoded. The encoded data were first brought together within the framework of categories and then common themes. Then, the data were synthesized in a way to present a general interpretation of the phenomenon and tried to be read within the framework of the phenomenological sociological context. As a result of the research, it is seen that shopping malls are

interpreted in different contexts, and the themes reached are presented under two basic themes as sections from “panorama of consumption” and “panorama of hierophany”.

**Keywords:** Sociology of Religion, Consumption, Consumer Society, Shopping Malls, Hierophanic Space.

## Tüketim Toplumunda Hiyerofanik Mekân Olarak AVM'ler<sup>1</sup>

### Öz

AVM'ler, Türkiye'nin hemen her şehrinde bulunan, bireylerin yoğun olarak tercih ettiği, içerisinde kalabalıkların bulunduğu, modern yaşamın önemli sosyal ve tüketim mekânları arasında yer almaktadır. Bu mekânlar modern yaşamın pek çok unsuruna ev sahipliği yapmasıyla yaşam merkezi ve modern dünyanın birçok nimetini tüketicilere sunmasıyla da cazibe merkezi haline gelmiştir. Modern yaşamın unsurlarını kompleks bir bütün şeklinde sunan bu mekânlar, bireyleri ve toplumları yönlendirme ve etkileme gücüne sahip olup bireylerin tercihlerinde ve karar verme süreçlerinde etkili rollere sahiptir. Bireylerin sosyal dünyalarını, insanlar arası ilişkilerini, tüketim, ihtiyaç, statü, kimlik, boş zaman değerlendirme, eğlence, zaman ve mekân gibi birçok kavrama yükledikleri anlamları değiştiren AVM'ler, farklı tür kültürel biçimler, cemaatsel formlar, simgesel kodlar ve anlam evrenleri üretmektedirler. Bu mekânların içerisinde oluşan kalabalıklardan, sahip olduğu niteliklerden ve sosyal derinliklerinden ötürü bilimsel araştırma ihtiyacı ve sosyal yaşama ilişkin bilimsel nitelikli bir analiz yapabilme imkânı ortaya çıkmaktadır. Bu mekânların günümüz sosyal yaşamındaki konumundan ve rollerinden yola çıkan bu araştırmanın problemi tüketicilerin bu mekânlara ne tür sosyal, sembolik, imgesel ve metaforik anlamlar yüklediğidir. Bu çalışmanın amacı, AVM'lere giden bireylerin bu merkeze yükledikleri farklı anlamları keşfetmek ve bireylerin bu mekânlarda tecrübe ettiği deneyimlerindeki anlamın özünü fenomenolojik sosyolojik bir yaklaşımla ortaya koymaktır. Bu çalışma, Türkiye'deki şehirlerde sayıları her geçen gün artan ve kent hayatında önemli bir sosyal konumu olan AVM'leri, tüketici söyleminden hareketle anlamayı amaç edinmiştir. Araştırma ayrıca günümüz tüketim toplumlarına AVM'ler üzerinden sosyal bilimsel bir yaklaşım sunmayı hedeflemektedir.

AVM'lerin pek çok parametere üzerinden okunabilen mekânlar olmasından dolayı literatüre bakıldığında pek çok alanda AVM'lere ilişkin çeşitli çalışmalara rastlanmaktadır. AVM'lere yönelik sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda ise bu mekânlar; kamusal mekân, kentsel mekân, boş zaman değerlendirme mekânı, kimlik oluşturma mekânı ve tüketim mekânı olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte araştırmamızla ilişkili olan tüketim-AVM ilişkisi konusunda çeşitli çalışmalar bulunmasına rağmen doğrudan AVM kullanıcılarının bu mekânlara yükledikleri anlamları fenomenolojik desenle inceleyen bir araştırmaya literatürde rastlanmamıştır. Çalışmamız, din sosyolojisi alanındaki ilk çalışma olmasıyla özgündür. Araştırmamız AVM'lere tüketicilerin yükledikleri anlamları sistematik bir şekilde ortaya koymasıyla, bunu doğrudan tüketicilerin bakış açısından hareketle gerçekleştirmesiyle hem tüketimin sosyal gerçekliğine hem de günümüz toplumlarının sosyal bilimsel

<sup>1</sup> Bu çalışma ikinci yazarın danışmanlığındaki birinci yazarın "Bir Din Olarak Tüketim Kültürü: AVM Örneğinde Bir İnceleme" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

gerçekliğine katkı sunmasıyla, sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarındaki boşluğu doldurmasıyla ve yeni araştırmalara rehberlik etmesi açısından önem taşımaktadır.

Araştırmanın problem durumuna ve amacına uygun şekilde araştırma yöntemi olarak nitel yöntem, araştırmanın deseni olarak ise fenomenolojik araştırma deseni seçilmiştir. Fenomenolojik desen yoluyla tüketicilerin AVM'lere hangi anlamları yükledikleri ve mekân içerisindeki deneyimlerini nasıl yorumladıkları tüketicilerin kendi bakış açılarından hareketle anlaşılmasına çalışılmıştır. Araştırmada çalışma grubu maksimum çeşitlilik örnekleme yoluyla seçilen farklı sosyo-demografik özelliklere sahip 20 katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşme formuna dayalı derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Veriler fenomenolojik çözümleme tekniğinin aşamaları temel alınarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Yapılan görüşmeler, önce transkript edilmiş ardından birkaç kez okunarak gözden geçirilmiş sonrasında odak fenomen çerçevesinde anlam birimlerine ayrıştırılmıştır. Kodlanan veriler, ortak öze yoğunlaşarak önce kategoriler sonra ortak temalar çerçevesinde bir araya getirilmiştir. Sonrasında anlam birimleri ilişkilendirilip karşılaştırılmış ve fenomenin genel bir yorumunu sunacak şekilde sentezlendikten sonra veriler fenomenolojik sosyolojik bağlam çerçevesinde okunmaya çalışılmıştır. Araştırma sonucunda AVM'lerin farklı bağlamlarda yorumlandığı görülmüş ve ulaşılan temalar "tüketimin panoraması" ve "hiyerofaninin panoraması"ndan kesitler şeklinde iki temel tema altında sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Tüketim, Tüketim Toplumu, AVM'ler, Hiyerofanik Mekân.

## Giriş

Alışveriş merkezleri (AVM'ler) modern bireyin hayatında oldukça önemli bir konuma ve rollere sahip olan sosyal mekânlardır. Bu mekânlar, bünyesinde barındırdığı birçok nitelik ile zaman içerisinde cazibe merkezi olmuş ve modern yaşamın birçok unsuruna ev sahipliği yapmasıyla da yaşam merkezi niteliği kazanmıştır. AVM'ler böylece sosyal yaşamın kalbinin attığı mekânlar olmasıyla modern yaşamın birçok alanını etkileyebilmektedirler. Bu açıdan AVM'ler sosyal ve kültürel yönden bir derinliği simgelemektedirler. AVM'ler, kimlik, dil, temsil, prestij, söylem statü, imaj, gösterge ve simge üretip bunları dolaşıma çıkarmaktadır. Bu mekânlarda bunlar üzerinden belirli bir kültürel form, alt kültür, mekânsal cemaat vs. inşa edilmektedir (Aytaç, 2017). AVM'lerde görülen kitlelerin varlığı, bizleri bu mekânlara ilişkin sosyal analizler yapmaya yöneltmektedir. Nitekim kent sakinlerinin kolektif bilinçaltı ve simgesel kodları, kent yaşamının gizemi, bu mekânların temsil edebilme gücünde açığa çıkabilmektedir. AVM'ler; toplumun ruh dünyasına ve bilinç haritasına da ayna tutabilmektedir (Aytaç, 2017). Bu mekânlar fiziksel birtakım ihtiyaçları karşılamanın ve pratik kullanımlarının ötesinde farklı türden sembolik anlamlar ifade etmektedir. Buradan hareketle AVM'lerin sosyal yaşamdaki karşılıklarının alışveriş yapmaktan daha fazlası olduğu ortaya çıkmaktadır. AVM'leri ziyaret eden kişilerin buraları kendilerine göre anlamlandırıp kullandıklarından hareketle bu mekânların görünürdeki açık işlevlerinden farklı bazı örtülü ve gizil anlamlara sahip olduğu ve popülerliklerini bu anlamlardan aldığı görülmektedir.

AVM'lerin modern bireyin tercih ettiği sosyal mekânlar arasında ilk sıralarda yer almasından hareketle, bu mekânlara ilişkin yapılacak bilimsel araştırmaların gerekliliği aşîkârdır. Araştırmanın problemi, modern tüketici bireyin AVM'lere ne tür anlamlar yüklediğidir. Çalışmanın amacı, AVM'lere giden bireylerin bu merkeze yükledikleri farklı anlamları keşfetmek ve tüketicilerin bu mekânlarda tecrübe ettiği deneyimlerindeki anlamın özünü ortaya koymaktır. Bu araştırma, Türkiye'de gün geçtikçe sayıları artan ve kent hayatında önemli bir konum edinmiş olan AVM'leri, tüketici söyleminden hareketle anlamayı amaçlamaktadır. Araştırma ayrıca günümüz tüketim toplumuna AVM'ler üzerinden sosyal bilimsel bir yaklaşım sunmayı hedeflemektedir.

AVM'ler pek çok parametre üzerinden okunabilen mekânlar olmasından dolayı literatüre bakıldığında mimarlık, işletme, iç mimari ve dekorasyon, şehircilik ve bölge planlama, psikoloji ve sosyoloji gibi pek çok alanda bu mekânlara ilişkin yapılan çeşitli çalışmalara rastlanmaktadır. AVM'lere yönelik sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda ise bu mekânları, kamusal mekân (Batı, 2007; Bayraktar, 2005; Vural ve Yücel, 2006; Ercan, 2007; Uzun,



2008), boş zaman değerlendirme mekânı (Şentürk, 2012; Özcan, 2007; Okumuş, 2015; Kömürcü, 2007), kentsel mekân (Çetin, 2018; Savaş 2009) ve postmodern dönemde tüketimle şekillenen kimliğin oluşumu ve sürdürülmesinde etkili mekân (Öztaş ve Özbolat) olarak ele alan çalışmalar mevcuttur. Bununla birlikte araştırmamızla ilişkili olan tüketim-AVM ilişkisi konusunda; tüketicilerin bu mekânlara gitme sıklığı ve talep ettiği unsurlar (Çakmak, 2012), AVM'lerin tüketici davranışlarına etkisi (Özden, 2002), demografik değişkenlerin AVM'lerdeki tüketici tutumuna etkisi (İbicioğlu, 2005), AVM hizmet kalite algısı ile farklı meslek grupları arasındaki ilişki (Bakan ve diğerleri, 2013), AVM'lerin tüketici alışkanlıklarını değiştirmesi (Tutal ve Üstün, 2008), gençlerin AVM'leri tercih etme nedeni (İlter ve diğerleri 2009), AVM'lerin aile içi tüketim alışkanlıklarına etkisi (Aydemir, 2005), AVM'lerin tüketici algısına göre konumlandırılması (Altuna, 2010), tüketici karar verme stillerinin ve tüketicilerin AVM'lere sadık olması (Özyer, 2012), akılcılaştırma kavramı üzerinden üretim-tüketim ilişkilerinin bir ürünü olarak AVM'ler (Vural, 2005), küreselleşme ve tüketim kültürü bağlamında Türkiye'de AVM kültürü (Altıntop, 2016) çalışmaları bulunmaktadır. Ancak doğrudan AVM kullanıcılarının bu mekânlara yükledikleri anlamları fenomenolojik desenle inceleyen bir araştırmaya literatürde rastlanmamıştır. Bu çalışma, din sosyolojisi alanındaki ilk çalışma olmasıyla özgün olup tüketimin yaşam merkezi olan AVM'lere tüketicilerin yükledikleri anlamları sistematik bir şekilde ortaya koyması, bunu doğrudan tüketicilerin bakış açısından hareketle gerçekleştirmesi hem tüketimin sosyal gerçekliğine hem de günümüz toplumlarının sosyal bilimsel gerçekliğine katkı sunması, sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarındaki boşluğu doldurması ve yeni araştırmalara rehberlik etmesi açısından önem taşımaktadır.

Araştırmada amaç ve problemden hareketle araştırmaya uygun olan nitel yöntem ve fenomenolojik desen tercih edilmiştir. İnsanların deneyimi nasıl anlamlandırdığını ve hem bireysel olarak hem de paylaşılan anlam olarak deneyimi bilince nasıl dönüştürdüklerini keşfetmeye odaklanan bu fenomenolojik araştırma, insanların bazı fenomenleri nasıl tecrübe ettiklerinin metodolojik, özenli ve derinlemesine bir şekilde resmedilmesini ve betimlenmesini gerektirir. Bu gereklilikten hareketle bir veriyi toplamak için ilgilenilen fenomeni doğrudan deneyimleyen, yani “yaşanmış deneyimlere sahip olan insanlar ile derinlemesine mülakat yapılmalıdır” (Patton, 2018). Bu bakımdan veri toplama sürecinde derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. Mülakatlar, 23.07.2018-09.09.2018 tarihleri arasında Erzurum MNG AVM ortamında gerçekleştirilmesinin yanında AVM dışı ortamda da gerçekleştirilmiştir. Araştırma süresince bireylerle birebir mülakatlar gerçekleştirilmiş ve yorumlar gerekli şekilde kayıt altına alınmıştır.

Fenomenolojik analiz, araştırmacının öznelliğini parantez içine almasıyla başlamıştır. (Yüksel- Yıldırım, 2015). Sonrasında verilerin analizi, Mayring'in (2000) ifade ettiği fenomenolojik çözümleme tekniğinin aşamalarına uygun biçimde sürdürülmüştür. Mayring'e göre fenomenolojik çözümleme tekniğinin ilk aşaması fenomeni tanımlamaktır. Araştırmacının odak fenomeni AVM'ye giden bireylerin bu mekâna yükledikleri sosyal, sembolik ve imgesel anlamlardır. İkinci aşama, öznel-işsel perspektiften betimleme yapmak için veri toplamaktır. Bu araştırmada "yarı yapılandırılmış görüşme formuna dayalı derinlemesine görüşme" (Kümbetoğlu, 2015) tekniği kullanılarak verilere bireylerin anlam dünyası ışığında ulaşılmaya çalışılmıştır. Katılımcılara araştırmacının amaçları doğrultusunda sorular yöneltilmiş olup ihtiyaç duyulduğunda "nasıl", "niçin" gibi sondaj soruları yöneltilerek durumun derinlemesine anlaşılması amaçlanmıştır. Araştırmada çalışma grubu, maksimum çeşitlilik örnekleme yönteminde hareketle AVM'leri çeşitli sebeplerle tercih etmiş olan farklı sosyo-demografik özelliklere sahip 20 kişiden oluşmaktadır. Bu örnekleme türü, çeşitliliğin büyük ölçüde geniş ve kapsamlı olduğu merkezi temaları yansıtmayı ve tanımlamayı amaçlamaktadır (Patton, 2018). Görüşme sürecinde görüşmeciler araştırmacının yapılma gerekçesine ilişkin bilgilendirilmiş ve yapılan görüşmelerin kaydı için onlardan izin alınmıştır. Gizlilik için araştırmada katılımcılar cinsiyet ve yaşları ile belirtilmiştir. Üçüncü aşama, verilerin genel anlamını kavramak amacıyla materyali gözden geçirmektir. Bunun için transkript edilen mülakatlar tekrar tekrar okunup gözden geçirilmiştir. Dördüncü aşama, odak fenomen çerçevesinde anlam birimlerinin ayrıştırılmasıdır. Bu noktada önemli olan husus, fenomenin nerede aranacağı ve hangi noktalara önem verileceğidir. Bu aşamada araştırmacının odak fenomeni dikkate alınarak veriler yeniden gözden geçirilmiş ve kodlara ayrılmıştır. Beşinci aşama, fenomene bağlı olarak anlam birimlerinin yorumlanmasını kapsamaktadır. Burada kodlar, ortak öze yoğunlaşarak önce kategoriler sonra ortak merkezi temalar çerçevesinde bir araya getirilmiştir. Altıncı aşama, elde edilen anlam birimlerinin ilişkilendirilmesi, karşılaştırılması ve fenomenin genel bir yorumunu sunacak şekilde sentezlenmesidir. Bu süreçte verilere emik bir bakış açısı ile içeriden bakılmaya ve empatik bir anlayış geliştirilmeye (Kümbetoğlu, 2015) çalışılmıştır. Bu durum veri analizi sürecinde görüşmecilerin kendi deneyim ve tecrübelerini nasıl anlamlandırdıklarını dikkate alan bir içerden okumadır (Macit, 2015). Verilerin analiz sürecinde olgular ilgili sosyolojik bağlam çerçevesinde okunmaya çalışılmıştır. Analiz sonuçları ilgili temaların altında görüşmelerden edinilen doğrudan alıntılar ile desteklenmiştir. Analizler için "neyin söylendiği kadar nasıl söylendiği önemli olduğundan" (Bora- Üstün, 2006, 14) alıntılara büyük ölçüde yer verilmiştir.

## Modern Yaşamın Panoramasından Bir Kare Olarak AVM'ler

### Modern Yaşamın Olmazsa Olmaz Mekânı AVM'ler

Günümüzde AVM'ler, bireyler için modern yaşamın kalbinin attığı önemli mekânlar arasındadır. Nitekim bazı katılımcılar AVM'leri "olmazsa olmaz mekânlar" olarak ele almışlardır. AVM'lerin Türkiye'de köklü bir geçmişi olmamasına rağmen bireylerin yaşamında "olmazsa olmazları" arasına girmesi oldukça dikkat çekicidir.<sup>2</sup> AVM'lere olan bu yaklaşımın yetişkinlere kıyasla gençlerde ve çocuklarda daha fazla olduğu tespit edilmiştir.

"Ben AVM ile tanışalı on yıl falan oldu ama kızım AVM'nin içine doğdu. Gözünü açtığı anda AVM'leri gördü. Yeni nesil için AVM olmazsa olmaz bir yerde hatta hayatının tam ortasında." (E37)

Katılımcılar, çoğunlukla kendi kuşakları ile genç kuşağı kıyaslayarak AVM'nin çocukların yaşamındaki yerine "hayatının tam ortasında", "alışkanlık yaptı" gibi ifadelerle vurgu yapmışlardır.

"Biz aşırı tüketen bir toplum olduk. Babam anlatırdı. Bir tane fistan diye giysisi varmış okula gittiği zamanlarda. Hafta sonu tatillerinde çamaşır olunca yıkatırmış. O kuruyana kadar giyinecek elbise olmadığı için yorganın altından çıkamazmış. ... Böyle bir milletin torunları da bir anda bir varlığın içinde buldu kendini ve AVM'yi olmazsa olmaz mekân olarak görüyor." (E45)

Katılımcının buradaki vurgusunda belirttiği gibi tüketime uyum sağlama hızı kuşaklar arasında farklılaşmaktadır. Katılımcılardan birisi ise AVM'lerin, tüketicileri ve bilhassa çocukları sadakat oluşturmaya ilişkin çeşitli yollarla kendine bağlamasıyla "cemaatlerini" oluşturduğunu ifade etmiştir.

"AVM'ler de şimdiden kendi cemaatini oluşturmaktadır. Bunu sadece mevcut tüketicileri kendine bağlayarak yapmamaktadır. Bunu çocuklar üzerinden geleceğin cemaatini de oluşturarak yapmaktadır. Geleceğin yetişkin adayları çocuklar, eğlence fast-food gibi şeylerle AVM'lere alıştırmaktadır... Günümüzde çocukların zamanlarının büyük bölümünü AVM'lerde geçirdiğini düşünürsek günümüz çocukları AVM'lerde büyüyor ifadesi yerinde olacaktır. ... Bu anlamıyla AVM'ler kendi cemaatlerini oluşturmaktadırlar diyebiliriz." (K38)

Katılımcılardan bazıları ise görev yapacakları şehirleri tercih ederken AVM'si bulunan şehirleri önceliklediklerini belirtmişlerdir. Bu bakış açısına göre AVM'ler bir şehrin gelişmişlik düzeyi için referans konumunda olup şehrin yaşanabilirlik düzeyini göstermektedir.

<sup>2</sup> Türkiye'de açılan ilk AVM olan Galleria Ataköy AVM, İstanbul'da 1 Ekim 1988 tarihinde hizmete başlamıştır.

“Mesela öğretmen ataması için tercih yaparken doğrusu ben baktım şehirlere AVM var mı yok mu diye. Niye çünkü AVM’lerde sosyal bir hayat var.” (K26)

AVM’ler “yaşanabilir şehir” için bir kriter ve “olmazsa olmaz” bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüketim bu açıdan ekonomiyle ilişkili olmakla birlikte psikolojik ve sosyal faktörleri olan kompleks bir fenomendir. Tüketim, gündelik yaşamın pek çok yönünü şekillendirmesiyle bireylerin yaşamında yönlendirici bir etkiye sahiptir. Özellikle çocuklar, çeşitli reklamlar ile etkilenip AVM’de geçirdikleri zaman içerisinde tüketimin değer ve kodlarını içselleştirmektedirler. Zamanlarını AVM’de geçiren çocuklar katılımının ifadesiyle adeta “bu mekân içerisinde büyümektedirler”. Çocuklar için AVM’ler hayaller şatosunun gerçekliğe dönüşmüş halidir. Ward (1974), çocukluk döneminde edinilen deneyimlerin sonraki süreçlerdeki tüketime ilişkin tutumları etkileyeceğini belirtmiştir. Bu bakımdan çocuklar kapitalist piyasanın edinmek istediği bir kitledir. Bilhassa genç nüfus oranı yüksek olan Türk toplumu gibi toplumlarda, çocukların tüketici olması önem arz etmektedir (Bozyiğit- Madran, 2013).

AVM’ler, çeşitli yaş gruplarından bireyleri, tüketime dayalı ortak bir amaç etrafında birleştirip tüketim toplumuna aidiyetlerini pekiştirerek ve kolektif bir deneyim yaşatarak kendi cemaatinin mensubu haline getirmektedir. AVM’lerin koridorlarını dolduran kalabalıklar, farkların olmadığı hayali ideal “cemaat” kavramına en çok yaklaşılabilir durumdur. “İçeride olmak” benzer amaç ve araçlarla, benimsenen benzer değerler ve izlenen benzer davranış mantığı tarafından bir araya getirilmiş gerçek bir inananlar cemaati için yeterlidir. Neticede, “tüketim mekânlarında” atılan bir tur, alışveriş deneyiminin kendisi gibi, şimdi sonsuza kadar “başka bir yerde” kalmış ve yokluğu derinden hissedilen cemaate doğru çıkılan bir yolculuktur. Tüketici, “kendisi gibilerle”, din kardeşleriyle, yani ötekilikleri güvenli bir şekilde göz ardı edilebilecek ya da yok sayılabilecek ötekilerle dirsek temasına girerek aynı mekânı paylaşabilir. Amaç ve niyet ne olursa olsun o yer, ancak dinî mekânların ve hayali cemaatin olabileceği kadar saf ve temiz bir yerdir (Bauman, 2017). Baudrillard (2012) ise tüketim toplumunu, tüketimin öğrenilmesi ve tüketime toplumsal bir şekilde alıştırılma toplumu olarak ele almaktadır. Tüketimin deneyimlendiği ve öğrenildiği bu toplumda AVM’ler de kişilerin tüketimin davranış kalıplarını edinerek sadakati yüksek tüketiciler haline gelmesinde etkili olan tüketim okulları olarak karşımıza çıkmaktadır.

### Sadece “Hanımefendinin Mekânı”: Kadınsı Mekân Olarak AVM'ler

AVM'ler, kompleks yapılarıyla toplumun birçok kesiminin ihtiyaçlarına cevap sunabilme potansiyelinde olmalarıyla birlikte kadınların AVM'ler ile olan ilişkilerini cinsiyetleri temelinde kurdukları ve bu mekânlara karşı olumlu bir tutum geliştirdikleri görülmüştür.

“AVM'ye gelme nedenim kadın olmamla yakından ilgili bence. Alışverişi, yani ben çok severim mesela. Ama alışverişi öyle her yerde yapamazsın rahat rahat. Kadınsın sonuçta. Toplumumuz da erkek egemen bir toplum. Bir de kadına saygı pek gelişmemiş. Dışarıda, sokakta gezmek eskisine göre daha rahat belki. Ama yine de erkekler sizi rahatsız edebiliyor ve siz de ses çıkaramıyorsunuz. Taciz durumu var mesela. Ama AVM öyle mi? AVM'de rahat rahat gez istediğin kadar. Kameralar, güvenlik görevlileri...” (K35)

Kadın görüşmeciler, AVM'leri tercih etme gerekçelerinden bahsederken risk ve güvenlik faktörlerini vurgulamışlardır. Kadınlar için sokak ortamı, “rahatsız edilme, kalabalık olması, taciz edilme” gibi olumsuz durumlara açıkken AVM'lerin çeşitli güvenlik unsurlarını barındırması bu mekânları cazip kılmaktadır.

“Arkadaşlarımla AVM'ye geliriz. Kahveye gidecek halimiz yok. ... Hem böyle daha temiz nezih bir ortam. Burada kadınlara daha kibar davranılıyor bence. ... Dışarıda ‘abla’, ‘bacı’ denilir. Burada ‘hanımefendi... Kesinlikle daha modern.” (K38)

Toplumsal yaşamda erkeklere tahsis edilmiş mekânlara kahvehaneler örnek teşkil etmektedir. Kahvehanelerin erkekler için sosyalleşme alanı, AVM'lerinse kadınların sosyalleşme alanı olarak görülmesinde çeşitli faktörlerle birlikte mekânın fiziksel düzenlemeleri de etkilidir. AVM'ler kadınların sosyalleşmelerine olanak sağlamasıyla tercih edilen kamusal mekânlardır. Bu mekânlar sokak ortamından kadına yönelik hitap şekilleri açısından bile farklılaşmaktadır. “Bacı” ve “abla” gibi hitaplar esnafın tercih ettiği yerel hitaplarken “hanımefendi” ifadesi modern olanı simgelemektedir. Görüşmelerde dikkat çeken diğer bir unsur ise erkek katılımcılardan bazılarının alışveriş eylemi ile kadınlar arasında doğrudan ve doğal bir ilişki kurarak AVM'leri kadınlar üzerinden değerlendirmesidir.

“Ben eşim sebebiyle geliyorum. Kadın olarak o çok sever alışverişi, gezmeyi. ... Bu daha çok kadınların yapısına özgü bir şey... Yani eşim istemese çok az gelirim. Çünkü erkeklere yönelik mağaza sayısı daha az. Çoğu şey kadınlar için var burada.” (E37)

“AVM'ler en çok da kadınların alışveriş sevme durumunu kullanarak harcamaya neden oluyorlar. ... Kadınların yeri hocam burası... Bizim için stat neyse onlar için de AVM öyle.” (E45)

Erkek görüşmecilerin bazıları, bu yaklaşımlardan hareketle AVM'leri "kadınsal mekân" şeklinde yorumlamaktadırlar. Aytaç (2017), mekânın sosyal inşa edilme sürecinin dişil ve eril kategorilerle yakından ilişkili olduğunu ve sosyal yaşamdaki dişil/eril hiyerarşilerin mekânın düzenlenmesinde etkili olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan, örneğin AVM'ler kadınlığa ilişkin cinsiyet rollerini tüketim bağlamında yeniden üretmektedirler. Ayrıca tüketim ile kadın cinsiyeti arasında ilişki kuran yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlara göre günlük yaşam içerisinde kadınlar, özne olmakla beraber tüketim toplumunun kurbanı haline gelmeleriyle nesneleşirler. Kadınlar meta olmakla birlikte metanın simgeleridir (Lefebvre, 2016). Dolayısıyla sosyal yaşamda tüketim ile kadınlar arasında kurulan ilişki çeşitli kanallar ile yeniden üretilmektedir.

Kadınların bu mekânlara karşı duygusal yakınlık hissetmelerinde etkili olan farklı unsurlar bulunmaktadır. Geleneksel toplumlardaki cemaatçi desende insan ilişkilerinde samimiyetin ve yakınlık duygusunun ön planda olması açısından "bacı" ve "abla" ifadeleri, toplumsal yapının insanlar arası ilişkiyi biçimlendirdiğini göstermektedir. Modern yaşamda ise insan ilişkilerinin gidişatı, doğallıktan resmiyete ve çıkarlara uygun bir tarafa doğru evrilmiştir. "Hanımefendi" hitabı, resmi ilişki tarzının yansıması olup bireysellik vurgusunu kendi anlam evreninde barındırmaktadır. Modern toplumda bireyselleşmenin artması ile sosyal ilişkilerin bu yönde şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda AVM'lerin tüketiciyi cezbetmesinin çeşitli nedenleri daha da belirginleşmektedir.

### **Pasinoptik Mekân Olarak AVM'ler**

AVM'ler, bireylerin yoğun katılım gösterdiği mekânlardan birisidir. Yapılan görüşmelerde AVM'ler, seyretmek için gidilen bir mekân olarak değerlendirilmiştir.

"Ben AVM de çalışıyorum. ... Ben bir de sürekli gözlem yaparım. Mesela AVM'de de bakıyorum bazı insanlar geliyor, oturuyorlar, hiçbir şey yapmıyorlar. Sadece gelip gidenleri izliyorlar. Adamın işi bu, yani seyretmek. ... Film izler gibi milleti izliyor, ben de onları izliyorum tabi." (E21)

"İnsanlar artık tiyatroya gitmezler pek. Oysa çok değerli bir sanat, ama bizim toplumda kök edinebilmiş değil, onun yerine millet AVM'de yapılan şovları ya da milleti izliyor. Boş iş tabi ki ama illa bakacak bir şey arıyorlar." (E42)

AVM'ler böylece insanların "hiçbir şey yapmadan" sadece "insanların gelip geçişini izlemek" ya da "şovları izlemek" için gittikleri mekânlar haline gelmektedir. Burada insanlar seyretmenin kışkırtıcı doğasına karşı koyamamaktadır.

“Almasam da bakmaya geliyorum. Bir bakayım ne gelmiş yeni model olarak. Ya da reklamlarda gördüğümüz modeller falan var mı? ... Vitrinler, mesela ben onlara bakmayı da seviyorum.” (K35)

“Almasam da bakmaya geliyorum” ifadesi tüketimin merak, cazibe uyandıran yönünü ve seyirlik doğasını gözler önüne sermektedir. Nitekim tüketim oyunu, mülk edinme hırsı, ele geçirme veya somut anlamda servet biriktirme amacından öte yeni olan şeyin kişiye sağladığı heyecan hissine dayalı oynanır. Tüketicinin bu oyundaki rolüyse her şeyden heyecan toparlamaktır (Bauman, 2016b). Ayrıca tüketiciler bu mekânlarda seyrettikleri gibi seyredildiklerinin de farkındadır.

“AVM'ye gelen insanlar daha bakımlı ve güzel giyiniyorlar. Çünkü burada birilerinin onları izlediğini biliyorlar. Mesela kuzenime AVM'ye gidelim, dedim. Dedi ki: Bu kılıkta mı? Yani oradan anladım ki gerçekten dışarıda gezmeye benzemiyor AVM'de gezmek. Sanki podyum gibi.” (K18)

Bu ifadede belirginleştiği şekliyle AVM'lerde bir nevi “müşteri röntgenciliği” (Bauman, 2016a, 137) öne çıkmaktadır.

“AVM'lerde çeşitli faaliyetler oluyor bilirsiniz. Mesela arabalar falan sergileniyor. Böyle çok pahalı, gösterişli senin ona gücün yetmiyor belki ama AVM'de inceleyebilirsin bakabilirsin. Bir de bu özel gün kutlamaları oluyor. ... İnsanlar toplanıp onları izliyor. ... Ben dans gösterisine denk gelmişim. Böyle şeyleri dışarıda nerede bulabilirsin ki? Ama burada izleme imkânına sahipsindir.” (E36)

AVM'lerde düzenlenen farklı gösteriler, tüketici açısından seyirlik unsurlar arasındadır. Bu mekanlar yarı dinsel, “büyülü” özelliklere sahiptir (Ritzer, 2000). Daha fazla tüketiciye ulaşmak için bu mekanların daha da büyüğü, fantastik, sihirli ortamlar sunmaları ya da en azından sunuyor görümleri gerekir. Bazen kasten yaratılan bu büyü başka ortamlarda ise büyük ölçüde görülmeyen bir dizi gelişme sonucu ortaya çıkar (Öztaş ve Özbolat, 2019). Tüketici açısından cazibenin devam etmesi ve sistemin rasyonel tarafını örtbas etme amacıyla tüketim mekânları estetikleştirilerek büyülenmektedir. Gösteri ise büyüleme için etkili olan unsurlardan birisidir. Bu şekilde tüketim, ekonomik bir faaliyetten, gösterisel bir faaliyete dönüşmektedir (Özcan, 2007). Modern toplumun rutin ibadeti gibi görülebilecek olan gösteriye katılma ayininin mabedi ise AVM'lerdir (Senemoğlu, 2017). AVM'ler de gösteri sanatlarından ve şov işinden pek çok şeyi edinip şovun parçası haline gelmektedir. Böylece bu mekânlar büyük sahneler, AVM çalışanları aktörler ve tüketiciler de mekânda oldukları süreçte şovun katılımcıları ve izleyicileri olup (Zorlu, 2008) gösteriyi sürdürmektedirler.



Tüketicilerin bu mekânlarda sergiledikleri davranış örüntüleri Goffman'ın kullandığı şekliyle dramaturjik nitelik taşımaktadır. AVM'ler, bireylerin farklı rolleri sergilerken kendilerine ait büyülerini sundukları birtakım sahneleri anımsatmaktadır (Aytaç, 2017). Temelde herkese aşikâr olma veya herkes tarafından görülme durumu kişileri sosyal açıdan kabul görme kriterlerini önemsemeye, onanmaya yönelik edimler ve temsiller içerisinde yer almaya yöneltmektedir. AVM'lerde temsil niteliği olan sosyalitelerin ve toplumsal davranış örüntülerinin bir yönden kurmaca olduğu, toplumun baskısına göre şekillenen performatik gösterimler olduğu söylenebilir (Aytaç, 2017). Bu sistemde çoğunluğun seyretme eylemi şovun sürekliliği için gereklidir. Bu mekânların doğasında var olan seyretme eyleminden dolayı sinoptik bir yapıya sahip oldukları söylenebilir. Mathiesen, panoptikon<sup>3</sup> metaforunun toplumsal yapıyı açıklama gücünün artık yetersiz olduğunu ifade ederek panoptikondan sinoptikona doğru geçişin varlığından söz etmektedir. Nitekim panoptik yapının tersine roller farklılaşmıştır. Artık çoğunluk azınlığı gözetlemektedir (Bauman, 2017). Panoptik yapı bireyleri seyredilebilecekleri duruma zorla getirmişken sinoptik yapının baskıya ihtiyacı olmayıp kişileri seyretmeleri için ayartması yeterli olmaktadır (Bauman, 2016b). AVM'lerin sinoptik yapı ile panoptik bir yapıyı da içerisinde barındırdığına değinmek gerekir. Nitekim bazı araştırmacılar AVM'lerde bulunan güvenlik kameraları gibi gözetim ve denetim uygulamalarını panoptikonun işleyişine benzeterek açıklamışlardır. Bu açıdan AVM'ler hem panoptik hem de sinoptik yapının varlığından hareketle her ikisinin iç içe geçişini belirtmek amacıyla "pasinoptik" mekân olarak ele alınabilir.

### Geleneksel Mekâna Karşın Modern Mekân Olarak AVM'ler

AVM'ler modern dönemde ortaya çıkan ve modern tüketim ve yaşam tarzını sunan mekânlardır. Bu açıdan geleneksel alışveriş mekân formlarından birçok açıdan farklılaşmaktadırlar. Katılımcılar da çoğunlukla AVM'leri geleneksel çarşılar ile kıyaslayarak AVM'lerin lehine olan tercihlerini çeşitli açılardan gerekçelendirmişlerdir.

"Bizim insanımız bir ürünün fiyatını bilmeden almak istemez. Dışarıda bir yere gittiğinizde utanırsınız sormaya, ama burada öyle bir şey yok. Her şeyin

<sup>3</sup> Faucault (2015) "Hapishanenin Doğuşu" adlı kitabında "panoptikon" tarzı bir yapıya değinmektedir. Panoptikonun dikkat çekici niteliği gardiyanların bütün hücreleri izleyebildiği ancak mahkûmların görmediği dairesel bir ceza evinin ortasında yer alan kulenin varlığıdır. Bu yapı, nitelikleri ve konumuyla bilhassa yetkililere tam bir gözetim olanağı sunmasıyla devasa bir güç kaynağına dönüşmüştür. Panoptikon, sırf varlığıyla bile mahkûmların bilincinde gözetlenme olgusunun sürekliliğini sağlamaktadır. Bir zaman sonra, mahkûmlar, gözetleme kuleleri boş olsa da sanki gözetleniyormuş gibi davranmaktadırlar. Bu şekilde mahkûmlar zihinleriyle kendi kendilerini denetlemeye başlamışlardır. Panoptik tarzı gözetimin varlığını farklı tür güvenlik araçlarını bünyesinde barındıran AVM'lerde de tespit edebiliriz.



fiyatı belli. ... Mesela hamburger mi istiyorsun? ... Parana göre seçer alırsın. Endişe duymana gerek yok ya da sormaya utanmana gerek yok.” (E42)

“Farklı bir şehre gittiğim zaman alışveriş için yani ihtiyaçlarımı görmek için AVM’yi tercih ediyorum. Çünkü dışarıdaki esnafa güvenmem kolay kolay. Hele bir de sizin yabancı olduğunuzu anlarsa, o zaman sizi sömürmek isteyecektir. Ama AVM’de böyle bir durum yok, her şey net belirli. Ayrıca oturmuş bir sistem var, kurumsal yani. ... Her şeyin yeri düzeni belli, yazılıdır.” (K28)

AVM’deki alıveriş sisteminin “sabit fiyat uygulaması”, “güven unsuru” ve “belirlielik” şeklindeki tüketiciler için cazibeli olan yönleri dikkate alındığında tüketicilerin genellikle rasyonel, sistemli ve akılcılaştırılmış bir alışveriş tarzını tercih ettikleri ve rasyonel irade ile<sup>4</sup> hareket ettikleri görülmektedir. Bazı durumlarda ise müşteriler bu modern alışveriş mekânlarına karşı tepkilerini yerli ve geleneksel mekânlardan alışveriş yaparak göstermektedirler.

“Alışveriş merkezine çok az gidiyorum. Çünkü oradaki mağazalar ve şirketler zaten zengin, onları işleten kişilerde otomatik olarak zengin oluyor. Benim amacım küçük çaplı esnafı desteklemek. Kızımı cezbeden şeyler olmasa ben hiç AVM'lere gitmem.” (E45)

AVM'ler yerine küçük ve yerli esnafın desteklenmesi tutumu, toplumumuzda geleneksel toplum yapısının yer yer varlığını sürdürmesiyle ilişkilidir. Cemaat tipi toplumlardaki ilişki tarzları ailedeki gibi yakın, sıcak, kişisel ve dostane şekildedir. Hemen herkesin birbirini bildiği toplumdaki bu ilişkiler bu sebeple duygusal, doğal ve organik biçimlidir (Slattery, 2017).

“İnsanlar AVM’ye gitmeyi bir kentli edimi olarak görmektedir. İnsanlar AVM kültürüne dâhil olmayınca kendini eksik hissetmektedir. AVM'ler gündelik hayatın içerisinde Amerikan popüler kültürün ürünlerine erişme imkânının olduğu bir ortam. Modern Batılı bir ortam yani... Bu yüzden de hoş geliyor. Bizim insanımızda vardır bu, bilirsiniz.” (E40)

Katılımcının ifadesini değerlendirebilme amacıyla Friedman’ın (2000, 299) aktardığı bir anekdota göz atmak yararlı olacaktır. Malezya’da bulunan KFC restoranlarının sahibi, “KFC’yi Malezyalıların gözünde cazip kılan nedir?” sorusunu şu şekilde yanıtlamaktadır: “Bir kere tadını seviyorlar, ama simgelediği şeyleri daha çok seviyorlar: Modernlik, Amerikanlaşma,

<sup>4</sup> Tönnies’in kuramında bireyleri eyleme yönelten “doğal irade” ve “rasyonel irade” farkı bulunmaktadır. Cemaat tarzı sosyal yapının temelini topluluğun içerisinde ve onun parçası olarak bir şeyi kendisi adına ya da gelenek, alışkanlık ve ahlaki yükümlülükten kaynaklı yapmaya yönelik olan doğal irade oluşturmaktadır. Rasyonel iradeyse, kişiyi bütünüyle rasyonel davranmaya ve bir gayeye ulaşmaya motive eder. Rasyonel irade kapitalist kent toplumunu karakterize etmektedir (Thorpe vd., 2017).

zamana uygun görünme. Malezyalılar, Batı'dan gelen, özellikle Amerika'dan gelen her şeye bayılır. Bunları yemek ve bunlar olmak isterler. Malezya'nın küçük kasabalarında insanlar KFC'nin önünde uzun kuyruklar oluşturuyor, bunun için uzak yerlerden geliyorlar. Amerika'ya yakın olmak istiyorlar. Malezya'nın kırsal bölgelerindeki KFC'lere girmek, çoğu Malezyalının hayat boyu yapabileceği en ucuz Amerika yolculuğudur." AVM'ler de içerisinde bulundurduğu küresel ürün ve markalarla veya Batılı yaşam tarzıyla müşterilerine küresel ve Batılı bir yolculuk sunmaktadır. Ancak toplumumuzda katılımcının ifadelerinde belirginleştiği gibi Batılı olarak algılanan bu mekânları hem arzulama hem de ona karşı bir tepki geliştirme durumunun mevcut olduğu dikkat çekmektedir.

"Geleneksel çarşı-AVM" karşılaştırması sosyolojik bir arka plana sahiptir. AVM'ler, geçmişteki alışveriş mekânı olan atalarından biçim, mimari yapı, işleyiş biçimi gibi birçok açıdan farklılaşmıştır. Örneğin satıcı-alıcı ilişkisi veya tüketim mekânı içerisinde sergilenen davranışlar geleneksel bağların çözüldüğü modern kent ortamında belirginleşmektedir. AVM'lerde tüketiciler dilediği gibi gezinirken mağaza sahibinin ya da satış temsilcisinin baskısını hissetmemektedir. Buna karşın geleneksel çarşıda ürün ile müşteri arasında görevli kişi veya mağaza sahibi bulunmaktadır. Bu durum müşterinin ürünlerle olan temasının sınırlı düzeyde kalmasına yol açmaktadır.

AVM'lerle küçük esnafın kıyaslanmasında küçük esnafın lehine olan düşünce biçimlerine de rastlanılmıştır. Bakkallar mahalli ve yerel küçük işletmelerdir. Bakkal alışverişlerinde ilişkiler samimi ve yüz yüze AVM'lerdeki alışverişte müşteriler mağaza sahibini çoğunlukla görmemektedir. İletişime geçtiği satış temsilcisiyle olan ilişkisi de hesaplı, rasyonel ve çıkarıcı olup duygusal temellerden yoksundur. Bu iletişimin süresi de ürün satın alma süresiyle kısıtlı olup geçiciyken bakkalla olan ilişkisi duygu temelli olup görüşmecinin de belirttiği gibi "samimi"dir. Bakkal kültürü bir açıdan cemaat tipi toplum kültürünün deneyimlendiği bir alt kültür formudur. Görüşmecilerin bakkalı tercih etme sebepleri ise "bakkal kültürünü yaşatmak", "küçük esnafı desteklemek" gibi duygusal temelli olup doğal iradeye dayanmaktadır.

## **Hierofani'nin Panorasından Kesitler**

### **Zamanın Buharlaştığı Mekân Olarak AVM'ler**

Modern yaşamda AVM'ler insanların fazlaca zaman geçirdiği mekânlardır. AVM'lerde geçirilen zamanın bireyler açısından iradeye dayalı olup olmadığı merak edilen konular arasındadır. Buna ilişkin katılımcıların verdiği cevaplardan çıkan ortak anlam ise genellikle AVM'lerde zamanın nasıl geçtiğini anlamadıkları şeklindedir.

“Kapalı ortam olması tüketimi artırmak için yapılmış. Gün ışığını fark etmiyorsun. Mesela gökyüzü temalı AVM'ler var hep bir yanılmaca. Dışarı çıktığında bir de bakıyorsun ki hava kararmış. Ancak nasıl olduğunu algılayamıyorsun.” (K28)

“AVM'ler bana diğer yerlerden çok farklı geliyor. Çünkü burası farklı bir dünya... İçeride kullanılan ışıklar çok etkiliyor bunu. Her yer ışıl ışıl. O kadar parlak ki. Sanki dünya ötesi bir âlem gibi ne gece var ne de o bildiğimiz gündüz. İçeri girince seni çekiyor. Sanki dış dünyadan kopup burada başka bir hayat yaşıyorsun. Aynı bilim kurgu filmlerindeki gibi.” (K18)

Katılımcının “farklı bir dünya” vurgusu, AVM'lerin çeşitli enstrümanlardan yararlanarak içerisinde oluşturduğu atmosferin dış dünyanın gerçekliğinden başka bir âlemi imgelediğini göstermektedir. Tüketim tapınağına doğru çıkılan yolculuk farklı bir hikâye olup bilinen dünyanın başka bir şeye dönüşmesini izlemekten çok, tamamen farklı bir dünyaya ayak basmak gibidir. AVM'ler şehir içinde, fakat onun bir parçası değildir; bilinen dünyanın geçici olarak şekil değiştirmiş hali olmayıp “tamamen farklı” bir dünyadır. Bu dünyayı “başka” kılan şey, gündelik hayatta geçerli olan kuralların reddedilmesi, askıya alınması ya da tersine çevrilmesi değil, gününbirlik hayatın engel olduğu ya da boşuna bir çabayla ulaşmaya çalıştığı ve çok az kişinin, günlük hayatlarını sürdürdükleri yerlerde deneyimlemeyi umduğu bir varlık biçiminin gözler önüne serilmesidir (Bauman, 2017). Katılımcıların “gökyüzü temalı”, “ışıl ışıl” gibi ifadelerinde belirttikleri nitelikleriyle bireyleri yaşamın gerçeklerinden kopartan AVM'ler, müşterilerine kaygısız, zamansız ve rüyamsı bir evren sunmaktadır.

“Ben normalde hayatımı planlayarak yaşamayı seven bir insanım. Mesela alışveriş için atıyorum bir saat mi ayıracağım ona göre kendimi ayarlamak istiyorum. Ama AVM'ye gelince mümkün değil, o saate uyamıyorsun. ... Ona bakayım, buna da bakayım derken zaman geçiyor. ... Bir de bu kapıdan girince sanki böyle dertlerini, planlarını dışarıda bırakmış da eğlenmeye gelmişsin gibi. O yüzden saate bakıp da gereksiz kasılmak istemiyor insan galiba.” (E40)

“Akşamın olduğunu görmüyorsun. Giriyorsun ışıktaki, çıkıyorsun karanlıkta. Burası açık cezaevi gibi. Farz et ki ceza evindesin ama açıktasın sabah geliyorsun buraya çıktığında hava kararmış oluyor.” (E42)

“Cezaevi” ifadesi, AVM'lerin tüketicileri saatlerce mekân içerisinde tutabilme becerisini anlatmaktadır. Yapay iklimlendirme yoluyla bu mekânlar

doğal olmayan ancak doğanın bir parçası şeklinde görünüm kazanır. Bu şekilde AVM'lerin tarihselleşmesi mümkün olmamaktadır (Ceylan, 2010). AVM'lerin devasa büyüklüklerine karşın çoğunda şeffaf bölümlerin bulunmadığı görülmektedir. Nitekim AVM'ler dış dünyayla ilişki kurmayı reddetmektedir. İçlerinde ışık düzeyi hep sabittir. Bu bakımdan mevsimlerle ilişkili herhangi gösterge, zamanın geçtiğine ilişkin herhangi bir işaret bulunmamaktadır; sabit bir sıcaklıkla sonsuz bir gündüz ve sonsuz bir bahar yaşanmaktadır (Şan vd., 2017). Müşterilerin AVM'de geçirmeyi planladıkları zamana uyamamaları, bireylerin kendi yaşamını veya kendi gerçekliklerini askıya almaları, mekân içerisinde hissettikleri şeye bağlanmaları durumu, zaman açısından olduğu gibi bilişsel düzeyde de yönsüz kalmalarından kaynaklanmaktadır. Bu gerçek ya da gerekçeden hareketle zamanın bu derece yok olmasının mekân içerisinde deneyimlenen şeyin "vecd" ve "huşu" ile karışık bir "rit"e dönüştüğü ifade edilebilir (Macit, 2015, 131). Yönünü kaybetmiş bir tüketici ise kapitalizmin "kutsal" amacına uygun davranmaktadır. Nihayetinde AVM'ler müşterilerin tüketim açısından doygunluğa ulaşmalarını engelleyici her bir unsuru kendi bünyesinde şekillendirerek yeniden üretmektedir. Bu mekânlarda zaman,<sup>5</sup> izafileşerek tüketim eyleminin belli bir zaman aralığından çıkıp zamanın tümüne yayılmasına ve devamında zaman dışı bir hal almasına olanak tanır. Dinlerin cennette sonsuza kadar yaşama vaadine benzer bir vaat bu mekânlarda kapitalizm tarafından "sonsuzluğa tüketim" ütopyası adı altında sunulur. Bu şekilde 7 gün-24 saat tüketebilme ütopyası AVM'ler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.

### **Turistik "Hac" Mekânı Olarak AVM'ler**

AVM'ler Türkiye'de mimari formları, iç tasarımları, çeşitli konsept ve tasarımları ile birçok açıdan ilgi ve merak konusu olmaktadır. Özellikle Anadolu'nun gelişmişlik düzeyi az olan bazı şehirlerinde AVM'ler şehrin ilgi odağı haline gelmiştir. Katılımcılar da şehir gezilerinde AVM'lerin ziyaret edilecek mekânların başında geldiğini ifade etmişlerdir.

<sup>5</sup> Zaman-mekân anlayışı geleneksel dönem ile modern toplumlar açısından farklılık arz etmektedir. Zaman-mekân geleneksel toplumlarda, sosyal yaşama içkin doğal ritmine bağlıken, modern toplumlarda ekonomik olgular tarafından yönlendirilen soyut olgulara dönüşmüştür (Uluoğlu- Yırtıcı, 2004). Geleneksel toplumlarda, zamanın daima uzama bağlı olup "ne zaman" sorusu "nerede"yle ilişki içerisinde. Modern dönemde ise uzamdan bağımsızlaştırılmış bir zaman tecrübe edilmektedir (Giddens, 2016). Zamanın ve mekânın geleneksel bağlarından kopararak soyutlaştırılması tüketim açısından pozitif bir değer taşıdığından AVM'lerde "zamansızlaştırma" eylemi üst düzeyde yaşanmaktadır.

“Ben Iğdır’dan geliyorum. Iğdır’da bunun gibi bir AVM yok. Erzurum’da bir AVM açılmış, çok büyük, çok güzelmiş, diye duyduk. Merak ettik. Gelip bir gezmek istedik. Gerçekten de dedikleri kadar varmış.” (E43)

Turistik mekân olarak AVM’ler ilgi uyandıran, merak cezbeden, görülmek ve ziyaret edilmek istenen, diğer insanlara önerilen, ziyaret edildiğinde hayret, merak ve etkilenme gibi farklı duyguları açığa çıkararak bir bakıma içerisinde gizem taşıyan mekânlardır. Bu mekânlar, şehirlerin gözde mekânlarının başında gelmektedir. Örneğin Erzurum’da 2017 yılında hizmete giren Doğu Anadolu Bölgesi’nin en büyük AVM’si MNG Alışveriş ve Yaşam Merkezi, ilk senesinde şehir içi, şehir dışı ve yurtdışından 19 milyon ziyaretçiyi ağırlamıştır (Mall Report, 03 Aralık 2018).

“Günümüzde bir şehrin gelişmişliğini AVM’nin sayısını gösterir bence. Dışarıdan bir misafir gelse AVM’ye götürürsün veya sen dışarıda bir şehre gitsen yine o şehrin AVM’sini görmek istersin, hadi bir bakalım ne var, diye. Tarihi mekânlar mesela Çifte Minareli Medrese’yi insanlar kartpostallarda bile çok rahat görebiliyorlar. Nasıl olduğunu tahmin edebiliyorlar. ... Çünkü tarihi mekânlarda değişim ve yenilenme yok hep aynı. Ama insanlar hareketlilik ve farklılık görmek istiyor. AVM’ler de de sürekli bir hareket var.” (K35)

“Erzurum’a misafirlerimiz geldi. Lise çağındaki kuzenlerimin gezmek istediği tek yer bu yeni açılan büyük AVM oldu. Erzurum’da bir sürü tarihi mekân var ama onlar AVM’yi görmek istediler. İnsanların değer algıları değişti. Tarihi mekânlar AVM kadar değer görmez oldu. Bence kapitalist sistemin bizim değer ve normlarımıza vurduğu darbe bu.” (K18)

AVM’lerin sürekli farklılaşan ve hareketli yapısı tüketicilerde ilgi ve merak duygusunu sürekli hale getirmektedir. Tüketiciler için hareket halinde olmak, arayıp bulamamak veya bulamamış olmak, arzu edilmeyen bir durum olmayıp tersine mutluluk vaadi veya mutluluğun kendisi demektir. Tüketimde devamlı bir değişim, huzursuzluk, farklılık ve hareket tutkusu bulunmaktadır. Bunun için yerinde durmak ölüm anlamına gelmektedir (Bauman, 2016b). Turistler yenilik arayışçıları olduğu için tarihi yerlerin değişmeyen, hep aynı kalan doğası tüketici bakış açısıyla arayışa çıkan turiste hitap edememektedir. Nitekim turist, gezdiği yerdeki nesnelere eğlence maksadıyla ve egzotik bir bakışla yaklaşmaktadır (Demirezen, 2015).

AVM’ler, çeşitli eğlence türleri, farklı mimari yapısı, egzotik havası ve rüyamsı atmosferiyle dini ziyaretlerin gerçekleştirildiği kutsal mekânlara

benzer şekilde ziyaretçi akınına uğramakta ve kendi “tüketici hacılarını” ağırlamaktadır. Ritzer’de AVM’lerin tüketim dininin gereklerini yerine getirmek amacıyla “hacca gittiğimiz” yerler olarak tanımlanmaktadır (Ritzer, 2000). Şehirlerin ziyaret edilecek mekânları arasında dini mekânlar yerine AVM’lerin daha çok tercih edilmesi ise “toplumsal değerlerin yer değiştirmesi” olarak okunabilir. AVM’lerin tarihi-kültürel mekânlardan çok daha fazla talep görmesi bu mekânların tarihi mekânların büyümesinden rol çalması olarak değerlendirilebilir.

Vincenzo’ya (2018) göre bir tür hac ibadetinin gerçekleştirildiği AVM’lerin görevi sadece bedenleri değil, hepsinden öte ruhları tüketime yönleltmektir. Bir tapınağa gerçekleştirilen sürekli ziyaretler gibi bu mekânları ziyaret etmek, tüketimin ideal yaşamının gerçeğe ulaşmasıdır. Her eylemin bir ritüel gibi olduğu bu mekânlarda taklidi süreçler ritüellerin gerçeğine denk düşmektedir. Tüketim evreninin eksiksiz yaşandığı bir mekân olan AVM’ler büyüklüğü çerçevesinde oldukça derin bir “manevi” tatmin telakkisi ile ibadet edebilecek azizlere sahip olmaktadır. Gerçekliğin her seviyesini hayatın her aşamasını kuşatarak devamlı genişleyen bu mekânlar bireylere varoluşlarını tamamıyla ikame edebilecekleri alanlar sağlayarak yaşamlarını, “hayat” olarak adlandırılmayı hak eden yegâne şey olarak göstermektedir. Bir bakıma günümüzde pazar günlerinin dini merasimlerinin işlevsel karşılıkları AVM’lerde icra edilmektedir (Vincenzo, 2018). Bauman’da “tapınak” mecazının yerinde bir mecaz olduğunu belirterek bu mekânların hac yeri olduğunu ifade etmiştir (Bauman, 2017). Watson (2006) bu yaklaşımı daha ileriye taşıyarak bir Hristiyan için pazar günleri artık kiliseye gidip dua etme yerine tüketim katedralleri olan AVM’lere gitmeyi ifade ettiğini söylemiştir. Sungur (2016)’a göre ise Müslümanların durumu da aşağı yukarı buna benzerlik taşımaktadır.

### **Kapitalizmin Yeryüzündeki Cennet Mekânı Olarak AVM’ler**

AVM’ler çeşitli hizmet ve ürün bolluğuyla tüketicilere hemen her istediklerini elde edebilme olanağı sağlamaktadır. Bu mekânlar, güvenlik ortamları ve iklimsel koşullarıyla da tüketicinin yaklaşık 24 saatini geçirebileceği, her türlü hizmete ulaşabildiği cazibe merkezleridir. Katılımcılardan bazıları ise bunu daha ileri taşıyarak AVM’leri “cennet” olarak tanımlamışlardır.

“Watergarden AVM var İstanbul’da. Gittiniz mi bilmiyorum. Havuzu var. Işıklı su gösterileri yapılıyor. Su şovları falan oluyor. Ağaçlık bilmem ne. Her çeşit yemek de var. ... Şimdi ben burası için cennet desem abartmış mı olurum bilmiyorum. Ama öyle bir mekân ki adeta cennetten bir köşe değil cennetin kendisi.” (K33)

“Ben çalışan bir bayan olarak iş sonrası zamanımı nezih, temiz bir mekânda geçirmek istiyorum. Böyle karmaşa, kargaşanın olmadığı falan. Hani para veriyorum, bari ortama değsin. Bir de şu var kapanış saatleri çok uygun. ... Bebek bakım odasına kadar her şey var. Yani kendini değerli hissediyorsun. Senin için her şeyi düşünmüşler. Valla hocam insan daha ne ister ki?” (K38)

“Aslında AVM ortamı dertlerin, sıkıntıların olmadığı yer gibi. ... Buradaki insanları bir gözleyin. Sanki hiç dertleri sıkıntıları yok. Herkes mutlu. Alışveriş ediyor, eğleniyor, mağazaları geziyor. Aslında kim bilir ne sıkıntıları var? Sıkıntısız dertsiz insan mı var? Ama işte AVM'ye gelince kapıdan girerken dertlerini de kapının arkasında dışarıda bırakmışsın gibi” (E43).

AVM'ler, fiziksel düzenlemelerinin doğadan esinlenilmesi, tüketiciler için en iyisinin düşünülmüş olması, kusursuzluğa ilişkin oluşturulan atmosferle müşterilerine dış dünyanın zorluklarından oldukça farklılaşan bir yaşam tarzı sunmaktadır. Tüketim, bu açıdan hemen her derde deva olmayı vaat etmesiyle “sihirli bir değneğe” dönüşmektedir (Arslan, 2002).

Dinlerin aktardığı cennet tasvirlerindeki benzer şekilde tüketicilerin arzu ve isteklerinin sınırları ortadan kaldırılarak ulaşım olanakları artırılmıştır. AVM'ler, ışıklandırmanın bolluğu, sonsuz bir bahar hissi, zamanın ivmesizliği, hemen her istenilen ürün ya da hizmete ulaşılabilirliği, güvenli oluşuyla ve sayılamayacak kadar çok ve renkli duyuşsal deneyim alternatifi (Bauman, 2017) sunmalarıyla bir bakıma dinlerin öte dünyada vadettiği cenneti kapitalist sistem yeryüzüne inşa edebilmiştir. Wertheim (Wertheim, 1997 akt. Bauman, 2016b)'in cennet ile siber mekân arasında kurduğu benzerlikten hareketle aralarındaki ilişki AVM ve cennet üzerinden yeniden ele alınabilir. Nasıl ki ilk Hristiyanlar cenneti maddi dünyanın kaosu ve kokuşmuşluğunun ötesinde idealleştirilmiş bir âlem olarak hayal ettilerse günümüz tüketicileri de AVM'leri maddi dünyanın sorunlarının üzerinde ve ötesinde bir yer olarak düşünmektedirler. AVM'ler böylece dertlerin sıkıntıların olmadığı mekân olarak yorumlanmaktadır. Bruckner (2006, 83)'in yorumu ise şöyledir. “Aydınlanmayı insan soyunun reşit olmamaktan çıkması olarak tanımlayan Kant, canı gönülden dilediği bu tinsel ve ahlaksal reşitliğin sürekli bir çocuksulukla at başı gideceğini, öyle ki ikisinin birbirinden ayrı düşünülemediğini öngörebiliyor muydu acaba? İnsanın günün yirmi dört saati kendisinden sorumlu ve kendisine egemen olması olanaksızdır çünkü kolları indireceğimiz, yaşamamız için bize yardım eden küçük yapma cennetlere kendimizi koyuverceğimiz saatler vardır.” AVM'ler de tüketicilerini yaşamlarındaki birtakım gerçeklerden uzaklaştırarak farklı bir dünyaya doğru yolculuğa çıkarmaktadır. Ayrıca İslam'da betimlenen



cennetle AVM'lerin nitelikleri arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Kuran'ı Kerim ayetlerinde cennet "içinden ırmaklar akan, yemişleri ve gölgeleri devamlı" (el-Rad 13/35) olan "türlü ağaç, akar kaynaklara, kolay, türlü bol meyvelere" (el-Rahmân 55/11-68) sahip "orada ne güneş (yakıcı sıcak) ne dondurucu soğuk..." (el-İnsan 76/11-22) olan müminlerin "canların istediği ve gözlerin hoşlandığı her şeyin" (el-Zuhruf 43/71) olduğu bir yer olarak tasvir edilmektedir. AVM'ler de buna benzer şekilde bitkiler, havuz, ağaçlar vb. doğa parçalarının olduğu iklimsel açıdan düzenlenmiş kompleks yapısı ile bireylere hemen her istediğine ulaşma imkânı sunan mekânlardır. AVM'lerin bu türden nitelikleri, tüketicilerin sahip olduğu kültürel-dini geleneklerinde aşına olduğu cennet tasvirleriyle uyumlu ve anlamlı hale gelmektedir.

### **Hiyerofanik Mekân Olarak AVM'ler**

AVM'ler geleneksel yaşamdan farklılaşan Türk toplum yapısının yaşadığı dönüşümü yansıtan somut örnekler arasındadır. Bu dönüşüm çoğunlukla geçmiş dönemlerle kıyaslanarak geleneklerin ve dini yaşantının zamanla terk edilmesi şeklinde yorumlanmaktadır.

"Müslümanların önceden kutlama günleri olurmuş. Mesela hacca giden birini uğurlama ve karşılama töreni, kandiller daha özelmış eskiden. Ancak artık insanlar çocuğunun dişini çıkarmasını birinci yaşını mezuniyetini kutluyor. İnanılan ve değer verilen şeyler dinden başka yönlere dünyevi yöne kayıyor ve AVM'ler burada dünyalığın tamamen yaşandığı bir yer." (E43)

Katılımcının buradaki tespitiyle günümüzde toplumsal törenler genel anlamda dini geleneklerden modern popüler ritüellere kaymıştır. Örneğin hacca giden ve hacdan gelen bireyler için yapılan törenler, kandil kutlamaları, Kur'an okumayı öğrenen çocuklar için yapılan etkinliklerin faaliyet sıklığı azalırken doğum günü kutlamaları, mezuniyet kutlamaları, baby shower partileri, cinsiyet öğrenme partileri gibi popüler kültüre ait ritüeller yükselişe geçmiştir.

"Bir ev alırken artık camiye yakınlığı ile ilgilenmeyiz ama AVM'ye yakınlığı çok önemlidir. MNG açılınca da onun yakınındaki evlerin fiyatları ne kadar yükseldi. AVM'ler artık değer katan yapılar oldu." (E40)

"Mesela bu Yenişehir'deki AVM var ya bilirsiniz oraya dolmuşla gidince millet AVM'nin orada ineyeğim diyor, bense Solakzade Cami'de ineyeğim diyorum. Eskiden o bölge Solakzade olarak bilinirdi. Ama şimdi AVM'nin orası diye biliniyor. Ben bundan rahatsızlık duyuyorum. Niye bu ifade geleneği değişti



ki? AVM caminin yerini nasıl alabilir diye soruyorum. Ama aldı işte. Şimdi yeni nesil AVM'yi bilir ama Solakzade'yi bilmez.” (E42)

Geçmiş zamanlarda şehrin ilgili bölgesinin cami ismi ile tanımlanırken günümüzde AVM ile tanımlanması sosyal belleğin değişiminin ifadesidir.

“Eskiden mahalleler camilerin etrafına yapılıyordu. Mesela Ulu Cami'nin orada kale yapılıyor. Muratpaşa Camii'nin etrafına Muratpaşa Mahallesi yapılıyor. Şu anda ise cami insanların peşine koşuyor... Bir günde AVM'ye yirmi-yirmi beş bin kişi geliyor peki camiye kaç kişi gidiyor? Oranunki zaten ihtiyar kitlesi, ak saçlılar ihtiyar tayfası.” (E21)

AVM'ler çeşitli açılardan geleneksel kutsal mekânlara benzetilmektedir. Bunun nedenlerinden biri, her iki mekânın mimari açıdan toplumsal yaşamın merkezinde olacak şekilde konumlandırılmasıdır. Hristiyan dünyasında ve İslam dünyasında mabetler şehrin mimari yapısını ve kimliğini belirleyen ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Şehirler mabet merkeze alınarak inşa edilmektedir ve şehrin sokakları mabede çıkmaktadır. Geleneksel dönemde şehir merkezindeki kutsal alanların ve tapınakların dokunulmaz, güvenli ve merkezi alanlar olmasına benzer şekilde günümüzde de yaşamın merkezi AVM'lere doğru kaymıştır (Vincenzo, 2018). Bu durumun Müslüman toplumlarındaki iz düşümü benzerdir. İslam toplumunda şehir planlaması merkeze cami onun yanına medrese, tekke, hastane ve çarşı-pazar konularak yapılmaktadır. Ancak moderniteyle medeniyet dönüşümü yaşanmaktadır. Günümüzde toplumun merkezi olma görevini AVM'ler üstlenmektedir (Şentürk, 2017).

“Ben beş yıldır İstanbul'dayım. ... MR diye bir şey yaptılar. Bu da şöyle Akasya'da içkili mekânlar vardı. Müslümanlar güya bundan rahatsız oluyor. ... Ama dışarıdan baksan Akasya ile hiçbir farkı yok. Çünkü herkes aynı şekilde çılgınlar gibi alışveriş yapıyor. ... Tamam, kardeşim ben senin eğlenmene karşı değilim de yani yaptığımız şeyi sorgulamamız gerekiyor. Bunu ne kadar Allah için yapıyoruz?” (K32)

Kutsal ve seküler yaşam tarzlarının zaman zaman kesiştiği günümüz toplumunda kutsal-profane şeklinde net bir ayrıma gitmek oldukça güçleşmektedir. Dahası postmodern süreçte seküler ve kutsal değerlerin bir aradalığına ya da sekülerin kutsanması durumuyla karşılaşmaktadır.

“İnsanlar artık değerlere önem vermiyorlar. ... İnsanların cuma günü camiye gittikleri gibi hafta sonu da AVM’ye akın ediyorlar. ... İnsanlar bu yeni AVM’de bazı ünlü markaların açılacağını duyunca çok heyecanlandı. Açılıştta var mıydınız bilmiyorum, ben vardım. İzdiham yaşandı.” (K33)

Kutsal imajına bürünen veya büründürülen şeyler çağımızda tüketimle ilişkili nesnelere sembol ve anlam dünyasıdır. Tüketimle ilişkili unsurlar insanları “büyüleyerek” ve “heyecanlandırarak” farklı tür duygulara yöneltmektedir.

“AVM’lerdeki vitrinlere bakarak insanlar manevi tatmin arıyor burada. ... AVM madde dünyasına katkı sağlıyor aslında. Hani deriz ya biz dünyaya sahip olmaya değil şahit olmaya geldik diye. Her şeyi izle geç, hiçbir şeyin sahibi değilsin. Ama işte AVM’ler bu duygunun en çok bastırılmaya çalışıldığı yerler, dünyanın aldatıcılığı ile dolu.” (K52).

İnsanların “vitrinlere bakarak manevi tatmin arayışı” günümüzde maneviyatın azaldığı şeklindeki tartışmalara, maneviyatın aslında yön değiştirdiği şeklinde bir bakış açısı sunmaktadır. Featherstone (2013)’a göre tüketim mekanlarında simgeler, cismani birer simge olmaktan çıkmıştır ve tüketim mallarına kutsallık atfedilmektedir. Bu tartışmalarla ilişkili olarak Durkheim’e göre ise dinin kaynağının toplum olmasından dolayı dinin ortadan kalkması gibi bir durum ihtimal dâhilinde olmayıp, dine ait öğelerin ve eski ilahların yerini alacak şeyler doğacaktır. “Eski ilahlar yaşlanıyor veya hâli hazırda ölümler ve diğerleri henüz doğmadı... Bizim toplumlarımızın toplumsal coşkuyu tattıkları gün gelecek. O gün insanlığa rehberlik edecek yeni fikirler yükselecek ve yeni formüller bulunacak. Söz konusu saatler geçince, insanoğlu kutlamalarla bunların anısını taze tutmaya çalışacak... Ölümsüz bir İncil yoktur, fakat insanlığın yeni bir İncil üretmeyeceğine dair herhangi bir sebep de yoktur. Yeni inancın kendisini hangi sembollerle ifade edeceğini tahmin etmek ister eskilere benzesin ya da benzemesin veya gerçekliği yeterince ifade etsin veya etmesin insanoğlunun geleceğe yönelik tahmin yeteneğini aşmaktadır” (Durkheim, 2005, 500). Featherstone, Durkheim’in bu görüşlerinden yola çıkarak dünyevileşme, rasyonelleşme, büyüünün bozulması ve metalaşma süreçlerinin dinsel duyguların karanlığa gömülmesine yol açmayacağını ifade etmiştir. Bunun sebebi biçimsel dinlerin güç kaybetmelerine rağmen cismani/kutsal ayrımlarını cisimleştiren simgesel sınıflandırmaların ve ritüel pratiklerin dünyevi toplumsal süreçlerin bağrında yaşama devam etmeleridir. Herhangi bir şey kutsal statüsüne erişebileceği gibi kapitalizmin cismani malları neden kutsallık statüsüne erişemesinler? Metalenin belli ortamlarda meta statüsünden soyundurulabilmesiyle metalar

tüketicileri açısından onları kutsal kılan simgesel bir görev edinebilmektedir. Bu şekilde rastgele tüketim ürünlerinin ulvi birer mala dönüşmeleri imkân dâhilinde olmaktadır (Featherstone, 2013). Tüketimin ve tüketim mallarının özsel içeriğinin kutsal statüsüne erişmeleri söz konusu olabilmektedir. Tüketiciler metanın egemen özgürlüğüne dinsel bir sevgi hissetmektedir. Meta fetişizmi, tıpkı eski dini fetişizmin ihtilaçlı ve keramet sahibi kişilerinde görülen kendinden geçme durumlarına benzemektedir (Debord, 2017).

“Kâbe'nin bulunduğu konumu düşünün bütün yollar Kabe'ye çıkar. Eskiden planlar öyle yapılmış; Kâbe yani mabet merkezli. Ama maalesef oralara da AVM'ler girdi. Bin Davud diye alışveriş yerleri var. Hacılar mesela zorunlu ibadet dışında tavaftan ve ibadetten ziyade zamanlarını orada geçiriyorlar. Biz din görevlileri olarak bunu anlatmakta çok zorlanıyoruz. Onlara diyoruz mesela: Ömrünüzde kaç defa geleceksiniz buraya, kaç defa bu imkânınız olacak? Ona göre düşünün, zamanınızı ona göre değerlendirin, Mekke'de AVM'de geçirmek yerine gidip bir nafile tavaf yapmaları daha hayırlıdır. Ancak bizim insanımız gezmeyi alışveriş yapmayı daha çok tercih ediyor. Hacdan gelen birini ziyaret ediyorsun mesela hacda yaptığı ibadetten veya o ortamın manevi ruhundan bahsetmiyor. AVM'lerin muazzam yapısından orada gördükleri AVM'lerden bahsediyorlar. Demek ki Kâbe'den çok oralar dikkatini çekmiş. İşte bu dünyevileşme. Sen Peygamber'in ayak bastığı topraklara gitmişsin, Kur'an'ın indiği bölgeye gitmişsin onu orada yaşaman lazım. Ama yine de millet zamanını AVM'de geçiriyor. AVM'ler kapitalist sistemin mabedidir. Hemen hemen her ideolojinin her inancın mabedi vardır. Kapitalizmin mabedi yoktu onu da AVM'ler doldurdu.” (E49).

Katılımcının AVM'lere yönelik eleştirilerine literatürde de rastlanmaktadır. Odabaşı (1999), tüketime yapılan eleştirilerden birinin tüketim ile insanların yozlaştığı, yeni din olarak tüketimin ve bunun mabedi olarak da alışveriş merkezlerinin, büyük mağazaların ortaya çıktığı yönündedir. Sadece tüketmek için yaşayan, değerlerini kaybetmiş, markalara tapan bireylerden oluşan bir toplumun sömürülmeye ve gerçek kimliğini kaybetmeye mahkûm olduğudur. Kutsal mekân olan Kâbe'nin yakınlarında bulunan AVM'ler profan ile kutsalın birlikteliğinin garip bir şekilde görüldüğü bir durum arz etmektedir. Aslında kutsalın seküler olanın içinde olmayıp tersine kendi derinliğinde olduğu belirtilmesine rağmen profan ile kutsal tuhaf bir biçimde birlikteliğini sürdürmektedir (Yavuz, 2007).

Tüketim kültürünün şekillendirdiği düzende değerler ve inançlar buharlaşıp ortadan kalkma riskiyle karşılaşmaktadır. Postmodern flulukla biçimlenen toplum ve bireyler üretim yerine tüketmeyi kutsallaştırarak araçsallığı normalleştirmektedirler. Bu şekilde kutsalın ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve fonksiyonel eylemleri, seküler kurguların süzgeçlerinde yapı bozumuna uğramaktadır. “Tüketici haz kubbesi” ve bu kubbenin altındaki tüketim, günümüzün en değerli mekânsal ve ritüel boyutlarından (Yavuz, 2007).

Bruckner (2006)'e göre tüketim, değeri azalmış bir dindir. Bu dinin inancı, malların sonsuzca yeniden dirileceği iddiasından, kiliseleri süpermarketlerden, İnciller'i de reklamlardan oluşmaktadır. Tüketim toplumunda metalar fetişe, AVM'lerse Ritzer'in deyimiyile katedrallere dönüşmektedir. AVM'ler nesnelere önünde büyülenme, arzunun zirve deneyimleri ve vecd halleriyle postmodern nirvananın doruğunu temsil eden yaşam merkezleridir (Zorlu, 2008). Weber'in terminolojisinden yola çıkılarak zirve deneyimin laik ve postmodern şekli “dünyevi vecd” olarak isimlendirilebilir. Zirve deneyimin dinsel versiyonu inananlarını çile ve sefalet yaşam tarzına ikna ederken, postmodern versiyonu ise kendi müritlerini, hırslı ancak hiçbir zaman tam olarak bir doyum sağlamayan bir tüketim sorumluluğu çevresinde şekillenen bir yaşama razı hale getirmektedir (Bauman, 2013). Bu şekilde AVM'ler sadece nesnelere satın almanın mekânları olmayıp aynı zamanda onların önünde “büyü”ye (Zorlu, 2006, 168) ve vecde kapılma mekânlarıdır. Böylece tüketim ile dünya yeniden büyülenmeye devam etmektedir (Öztaş ve Özbolat, 2019).

Modern süreçlerde kutsal olan her ne ise metafizik düzlemde koparılıp seküler kalıplar içinde şekillendirilmekte postmodern süreçlerde ise seküler ama kutsal bir paradoksluk ile yeniden kalıplanarak piyasaya sunulmaktadır. Modern süreçlerde profanlaş(tırıl)an kutsallar, postmodern durumda ve tarihsel kiplikte seküler-ama-kutsal biçimlerle tekrar geri çağırılmaya başlanmaktadır (Yavuz, 2007). Bu durum modern öncesi kutsallıkların, şekil ve form değiştirerek modern döneme geri dönüşünü yeni inşalarla mümkün hale gelmektedir. Hakikat ve gerçeklik algısının bulanıklaşmasıyla birlikte bu inşalar tüketim yoluyla büyülenmektedir. Bu açıdan mega yapılarla modern dönemin merkezine yerleşmiş tüketim olgusunun dünyevileşerek kutsallaşmanın bir versiyonuna dönüştüğü söylenebilir. (Öztaş ve Özbolat, 2019).

Kapitalist piyasalarca kutsal addedilen AVM'lerde kutsiyet elde ederek tüketici için seküler kutsallık edinebilmektedir. Kendi arasında söz birliğine varmış bu bütünlüklü “âlem”, seküler ancak bir o kadar da dinsel bir kutu içerisinde sunulmuş hiyerofanik öte dünyayı hatırlatmaktadır (Gürel, 2009). Öztaş ve Özbolat (2019) ise dini tecrübenin ifade şekilleri açısından bu tarz yeni

kutsallaştırmalar değerlendirildiğinde bunları yeni bir “din” kategorisinden ziyade dinimsiler olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını belirtmişlerdir. Profan mekân AVM'ler bu açılarından hiyerofanik niteliğinde olan, tüketimin kutsal ruhunun AVM'ler vasıtasıyla dışa vurulduğu kapitalist piyasanın şekillendirdiği piyasanın içerisinde “tüketimin ve kapitalizmin mabedi” şeklinde addedilebilmektedir.

### Sonuç

AVM'ler kompleks formlarıyla mimari, sosyoloji ve ekonomi gibi farklı birçok disiplinde farklı parametreler üzerinden okunabilecek modern yaşamın sosyal-tüketim mekân formlarından birisidir. AVM'lerin farklı parametrelerinden biri olan sosyal yapı, günümüz toplumunu farklı bakış açılarından çözümleyebilme ve AVM ve toplum ilişkisini anlama konusunda sosyal gerçeğin bir yansıması olarak önemli bir analitik araç olarak belirlemektedir.

AVM'lerin tarihsel sürecine bakıldığı zaman bu mekânların kısa bir tarihsel geçmişe sahip olduğu buna karşın günümüz modern toplumlarının günlük yaşamında önemli bir konum edinmiş ve olmazsa olmazları arasına girmiş mekânlar olduğu görülmektedir. Bu yapılar temelde Sanayi Devrimi sonrasında ekonomik düzlemde tecrübe edilen modern toplum yapısının çocuğudur. Bu açıdan zamanının çocuğu olan bu mekânlar modern insana pek çok anlam evreni sunarak hitap etmektedir. AVM'ler, modern bireyin ilgi ve ihtiyaçlarını kucaklayıp bunlara cevap sunan kozmik bir evren olarak görülebilir. AVM'ler, çeşitli algısal ve işlevsel unsurlarla tüketimin maksimize edilmesine olanak sağlayarak tüketim toplumunda hayati bir rol oynamaktadırlar.

Tüketim, bireylerin yaşam tarzlarını biçimlendiren çeşitli modeller üretmektedir. Bu model hem gerçekliğin modelleridir hem de gerçeklik için modellerdir. Tüketim hayatın yegâne gerçekliğinin “tüketme yoluyla mutluluk” olduğu konusunda gerçeğin modelini ve “daha çok tüketimle vaat edilen mutluluğa daha fazla ulaşabileceği” konusunda da gerçeklik için model sunmaktadır. Tüketim, sunduğu bu dünya görüşü aracılığıyla bireylerin hem psikolojik hem sosyal problemlerine bir çözüm bir anlam sistemi yani ethos sağlamaktadır. Tüketim ethosunun canlılığına ve sürekliliğine hizmet eden AVM'lerse müşterilerine modern yaşamın birçok tadını sunarak lütfetme bahşeden, Eski Yunan Tapınağı olan ve kutsalları bir arada bulunduran panteonlarına benzer şekilde tüketim panteonu olarak yorumlanabilir. Bu niteliğiyle AVM'ler; modern yaşamı yönlendirme, tüketicilere anlam evrenleri ve değerler sistemi sunma, zaman ve mekânı kendi içerisinde yorumlama gibi farklı birtakım rollere sahiptir. Bireylerin

hedeflenerek kitlelerin yönlendirildiği ve farklı yollarla müşterilerin kontrol altında tutulduğu bu mekânlar, tüketim ütopyasına giden yolda kapitalizmin yeryüzündeki cenneti olmasıyla önemli bir duraktır. Tüketimin sağladığı dünya görüşünün gerçeklik şeklinde algılanmasında “tüketim ritüelleri ve ayinler” önemli rollere sahiptirler. AVM’leri alışveriş için ziyaret etme, bu mekânlara çeşitli aralıkla hacvari ziyaretler gerçekleştirme bu türden ritüeller arasındadır. Sonuç olarak bu mekânlar, tüketimin kutsal ruhunun tezahür ettiği hierofanik mekânlar olarak görülebilir.

## Kaynakça

Altıntop, Apak Kerem. *Küreselleşme ve Tüketim Kültürü: 1987 Yılı Sonrası Türkiye'de AVM Kültürü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Altuna, Oylum Korkut. *Büyük Alışveriş Merkezlerinin Tüketici Algısına Göre Konumlandırılması ve Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2010.

Arslan, Abdurrahman. "Değişim, Haz, Özgürlüğü Tüketimin Dünyasında Aramak". *Toplum ve Bilim*. 152/153, 108-124, 2002.

Aydemir, Mehmet Ali. *Büyük Alışveriş Merkezlerinin Aile İçi Tüketim Alışkanlıkları Üzerinde Etkisi (Konya Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Aytaç, Ömer. "Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası". *Kent Sosyolojisi*. Köksal Alver. 251-276. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.

Bakan, İsmail. vd. "Kahramanmaraş'da Alışveriş Merkezleri Algısı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İİBF Dergisi* 3/1 (2013), 195- 208.

Batı, Uğur. "Tüketim Katedralleri Olarak AVM'lerin Toplumsal Göstergelimi: Forum Bornova AVM Örneği". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 4/1 (2007), 1-26.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2. Basım, 2017.

Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016b.

Bauman. Zygmunt- Lyon D. *Akışkan Gözetim*. Çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2016a.

Bauman. Zygmunt. *Akışkan Modernite*. Çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Bauman. Zygmunt. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Bayraktar, Nuray. "The Urban and Public Locational Features of the Shopping Centers/Ankara as Example". *Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 2/18 (2005), 289-301.

Bora, Aksu – Üstün, İlknur. *Sıcak Aile Ortamı: Demokratikleme Sürecinde Kadın ve Erkekler*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2006.

Bozyiğit, Sezen – Madran, Canan. "Çocukların Tüketici Olarak Sosyalleşme Süreci" *Cag University Journal of Social Sciences* 10/1(2013), 71-95.



Bruckner, Pascal. Masumiyetin Ayartıcılığı. çev. Hamdi Tuncer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Ceylan, Menekşe Nihal. *Tüketim Toplumunun Yeni Kentsel Mekânı: AVM'ler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Çakmak, Ali Çağlar. "Ziyaretçilerin AVM'leri Tercih Etme Nedenlerinin Araştırılması: Karabük Şehir Merkezinde Bir Uygulama". *Niğde Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2012), 195-215.

Çetin, Banu Aktürk. "Alışveriş Merkezleri: Yeni Birer Kent Merkezi Olabilir Mi?". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 / 15 (Aralık 2018), 1-17.

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. Çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.

Durkheim, Emile. *Dinî Hayatın İlk Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003.

Ercan, Müge. "Public Spaces of Post-Industrial Cities and Their Changing Roles", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi* 1/24 (2007), 115-137.

Faucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.

Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Friedman, Thomas. *Küreselleşmenin Geleceği/ Lexus ve Zeytin Ağacı*. Çev. Elif Özsayar. İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 2000.

Giddens. Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

İlter, Burcu vd. "Lise Öğrencilerinin Alışveriş Merkezi Gereksinimlerinin Kano Modeli ile Sınıflandırılması: İzmir İli Uygulaması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 8 / 2 (Haziran 2007), 141-162.

Kömürcü, Betül. *Değişen Tüketim Kültürü ve Serbest Zaman Etkinliklerinin Yeni Kamusal Mekânı: Ankara Atakule ve Ankamall Alışveriş Merkezleri Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2015.

Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.



Macit, Mustafa. *Elin Korelisine El Salladım: Küresel Popüler Kültür Fenomeni; Hallyu/Kore Dalgası Türkiye'de*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Mall Report, Erişim: 03.12.2018, <http://www.mallreport.com.tr>.

Mayring, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. Çev. Adnan Gümüş- M. Sezai Durgun. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2000.

Odabaşı, Yavuz. *Postmodern Pazarlama: Tüketim ve Tüketici*. İstanbul: MediaCat Yayınları, 2004.

Okumuş, Ejder. "Boş Zaman Hayatı: Eskişehir Örneği-Bir Giriş Denemesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015): 7-47.

Özcan, Burcu. "Rasyonel Satın Alma" ve "Boş Zaman Sürecine Ait Alışveriş" Eylemlerinin Birlikte Sergilendikleri Mekânlar: AVM'ler". *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2007), 39-68.

Özden, Berna. *Perakendecilikte Yükselen Değer Alışveriş Merkezleri ve Tüketici Davranışlarına Etkileri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Öztaş, Fatih, Özbolat, Abdullah. "Kimlik, Mekân, Kutsallık: Tüketim Mabetlerinde Kimlik Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 17 (Ocak 2020): 111-128.

Özyer, Yağmur. *Tüketici Karar Verme Stilleri ve Tercih Nedenlerinin AVM Sadakatine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2012

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Çev. Mesut. Bütün – Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2018.

Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Savaş, Yüksel. *AVM Olgusunun Kentsel Mekânda Değişim Süreci İstanbul Kent Örneğinde Bir İrdeleme*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Senemoğlu, Olkan. "Tüketim, Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *İnsan ve İnsan Dergisi*. 4/12 (2017), 66-86.

Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Çev. Ümit Tatlıcan- Gülhan Demiriz. Ankara: Sentez Yayınları, 2017.

Sungur, Erol. *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016

Şan, Mustafa Kemal vd. "Kentlerin Yeni Tüketim Mabetleri: Alışveriş Merkezleri". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3 / 5 (Haziran 2017), 149-169

Şentürk, Recep “Cami İslam Toplumunun Kalbidir”. *Diyaret Dergisi* 10/322 (2017), 28-31.

Şentürk, Ünal. “Tüketim Toplumu Bağlamında Boş Zamanların Kurumsallaştırdığı Bir Mekân: AVM’ler (AVM)”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2012). 63-77.

Thorpe, Christopher vd. *Sosyoloji Kitabı*. Çev. Tufan Göbekçin. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Total, Osman- Üstün, Berna. “Tüketim Alışkanlıklarındaki Değişimler ve Bu Değişimlerin Alışveriş Mekânlarına Etkisinin Eskişehir Örneğinde İrdelenmesi”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2008), 259-282.

Uzun, İnci. Kamusal Mekân-Tüketim Olgusu Etkileşiminin İzmir’deki AVM’ler Bağlamında Değerlendirilmesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Vincenzo, George. “Tüketim Katedrali”. Çev. İsmail Aydın. *Nihayet Dergisi*. 40 (2018), 58- 61.

Vural, Tülin- Yücel, Atilla. “Çağımızın Yeni Kamusal Mekânları Olan AVM’lere Eleştirel Bir Bakış”. *İtü Dergisi* 5/2 (2006), 97-106.

Vural, Tülin. *Değişen Üretim-Tüketim İlişkileri Bağlamında AVM’lerin Anlamsal ve Mekânsal Dönüşümüne Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2005.

Ward, Scott. “Consumer Socialization”. *Journal of Consumer Research* 1/2 (1974), 1- 14.

Watson, Nigel. “Postmodernizm ve Yaşam Tarzları”. Çev. Mukadder Erkan-Ali Utku. *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. Ed. Stuart Sim. 45-57. Ankara: Ebabel Yayınları, 2006.

Yavuz, Şevket. “Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal’ın Arkeolojisine Yeniden Bakış”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 4/1, 2007.

Yırtıcı, Hakkı- Uluoğlu, Belkıs. “Mekânın Altyapısal Dönüşümü”, *İTÜ Dergisi/a Mimarlık, Planlama, Tasarım* 3/1(2004), 43-52.

Yüksel, Pelin -Yıldırım, Soner. “Theoretical Frameworks, Methods, and Procedures for Conducting Phenomenological Studies in Educational Settings”. *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 6(1) (2015), 1-20.

Zorlu, Abdulkadir. *AVM’leri Anlamak*. Ankara: Glocal Yayınları, 2008.

Zorlu, Abdulkadir. *Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Glocal Yayınları, 2006.

## ABDÜRREŞİT İBRAHİM ETKİSİYLE MEHMET AKİF ERSOY'DA 'BATI-DIŞI MODERNLEŞME ÖRNEĞİ OLARAK JAPONYA' DÜŞÜNCEŞİ

'The Notion of Japan as an Example of Non-Western Modernization' in Mehmet Akif Ersoy through the Impact of Abdürresit İbrahim

**AHMET DEMİR**

Doç. Dr., Başkent Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Ankara, Türkiye Assoc. Prof., Baskent University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, Ankara, Turkey

ademir@baskent.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7857-5598/>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 10 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 2 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Demir, Ahmet, "Abdürreşit İbrahim Etkisiyle Mehmet Akif Ersoy'da 'Batı-dışı Modernleşme Örneği Olarak Japonya' Düşüncesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1037-1066. <https://doi.org/10.14395/hid.1160427>.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Notion of 'Japan as an Example of Non-Western Modernization' in Mehmet Akif Ersoy through the Impact of Abdürresit İbrahim

### Abstract

In Ottoman-Turkish society, the debates around the concepts of modernization and civilization have an important place in the thought of the 20th century. Within these discussions, it is noteworthy that Turkish national poet Mehmet Akif Ersoy presents Japan, which is an example of non-Western modernization, as an ideal model for Ottoman-Turkish modernization. Abdürresit İbrahim (1857-1944), who was influential in Turkish and Islamic geography with his activist identity and thoughts in the 19th and 20th centuries, had a great share in Akif's adoption of Japanese modernization as an ideal example of non-Western modernization.

Abdürresit İbrahim is one of the important names that Turkish society raised as an intellectual, traveller, political leader and highbrow in the 19th and 20th centuries. Abdürresit İbrahim, who is one of the İdil-Ural Turks and struggles for the independence and unity of the Russian Turks and the entire Islamic world, is known for his thoughts on Turkish and Islamic geography and his activities in Japan. It is also known as the name that introduced Islam to Japan. Abdürresit İbrahim visited Japan in the first half of 1909 and wanted to establish close relations between Japanese and Asian Muslims. Abdürresit İbrahim made a long journey starting in September 1908, covering Turkestan, Siberia, Mongolia, Manchuria, China, Japan, Korea, Singapore, Malaysia, Indonesia, India, Hejaz and Syria, and ending in Istanbul in 1910. Abdürresit İbrahim published this journey in two volumes in 1910-1913, under the name of *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*. The work is mostly about Japan. Abdürresit İbrahim idealizes the Japanese modernization in his work titled *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet* (1910-1913), and his thoughts influence some Ottoman-Turkish intellectuals, Mehmet Akif, in particular. Having arrived in the Ottoman capital in 1910, İbrahim who was already a well-known Muslim traveller and activist, established close relations with Islamist intellectuals in Istanbul. The close relationship he built with *Sırat-ı Müstakim* journal and its staff, especially with Mehmet Akif, is an important example of this. The journal, *Sırat-ı Müstakim*, was one of the most important channels in which Abdürresit İbrahim sent his articles containing his impressions and experiences during his long journey (1908-1910). We can say that both the writings in *Sırat-ı Müstakim* and the *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet* had a profound effect on Turkish intellectuals regarding Japanese modernization. Abdürreşit İbrahim tried to explain his travel observations and thoughts on the Islamic world through sermons and conferences organized by *Sırat-ı Müstakim*. Therefore, Abdürresit İbrahim is an important person in terms of his place

in the development of Turkish-Japanese relations. He has a great influence on the formation of sympathy for Japan among the Turkish/Muslim peoples.

The friendship that Akif developed with Abdürresit İbrahim brought along an intellectual influence as well. As a result of this influence, Akif presented the Japanese model as an example of non-Western modernity for Ottoman-Turkish modernization at a time (at the beginning of 20th century) when Ottoman-Turkish modernization, along with Westernization, occupied the agenda as an issue and was discussed. He noted that Japanese modernization was a good alternative that could be a source of inspiration within the framework of non-Western modernity. Akif's thoughts inspired by Abdürresit İbrahim appear concretely in his poem named Süleymaniye Kürsüsünde (1912). While discussing the salvation remedies of the Islamic world in the poem, Japanese modernization was idealized as an example of non-Western modernization in relation to concepts such as civilization, Westernization, development and progress in the Ottoman-Turkish public opinion. It was stated that Turkish modernization can be realized by staying away from a completely imitative structure which is Western-centred, singular, and stuck in Western patterns and by preserving national identity and culture on the dynamics of Islamic civilization. In this regard, it was argued as a thesis that Japanese modernization can be taken as an example. Therefore, in discussions about Ottoman-Turkish modernization and civilization among Ottoman-Turkish intellectuals, and particularly in Mehmet Akif's world of thought, it is necessary to take into account that the Japanese modernization is debated as an important role model.

In this study, Japanese modernization as an example of non-Western modernization and the impact of Abdürresit İbrahim on Mehmet Akif are handled within the framework of Süleymaniye Kürsüsünde. The notion of 'Japanese modernization' in Akif is evaluated in relation to the concepts of 'multiple modernities' and 'non-Western modernization'. The reflections of the concept of 'multiple modernities' in Akif's world of thought are discussed and it is revealed that he presented Japanese modernization as an ideal example of 'non-Western modernization' for Ottoman-Turkish modernization.

**Keywords:** Turkish modernization, Japanese image, non-Western modernization, Mehmet Akif Ersoy, Süleymaniye Kürsüsünde, Abdürresit İbrahim.

## Abdürreşit İbrahim Etkisiyle Mehmet Akif Ersoy'da 'Batı-dışı Modernleşme Örneği Olarak Japonya' Düşüncesi

### Öz

Osmanlı-Türk toplumunda, 20. yüzyıl düşünce ikliminde modernleşme ve medeniyet kavramları etrafındaki tartışmaların önemli bir yeri vardır. Bu tartışmalar içerisinde, millî şair Mehmet Akif Ersoy'un Batı-dışı modernleşme örneği olarak Japonya'yı Osmanlı-Türk modernleşmesi için ideal bir model olarak sunması dikkat çekicidir. Mehmet Akif, Japon modernleşmesini idealize edici bir tarzda kamuoyunun gündemine getirir. Akif'in Japon modernleşmesini Batı-dışı modernleşmenin ideal bir örneği olarak benimsemesinde, 19. ve 20. yüzyılda aktivist kimliği ve düşünceleriyle Türk ve İslâm coğrafyasında etkili olan Abdürreşit İbrahim (1857-1944)'in payı büyüktür.

Abdürreşit İbrahim, 19. ve 20. yüzyıllarda Türk toplumunun aydın, seyyah, siyasi lider ve fikir adamı olarak yetiştirdiği önemli isimlerden biridir. İdil-Ural Türklerinden olan ve Rusya Türklerinin ve tüm İslam âleminin bağımsızlık ve birliği için mücadele eden Abdürreşit İbrahim, Türk ve İslam coğrafyasına yönelik düşünceleri ve Japonya'daki faaliyetleriyle tanınır. İslâm'ı Japonya'ya tanıtan isim olarak da bilinir. 1909 yılının ilk yarısında Japonya'yı ziyaret etmiş ve Japonlarla Asyalı Müslümanlar arasında yakın ilişkiler kurmak istemiştir. Eylül 1908'de başlayan, Türkistan, Sibirya, Moğolistan, Mançurya, Çin, Japonya, Kore, Singapur, Malezya, Endonezya, Hindistan, Hicaz ve Suriye'yi kapsayan ve 1910'da İstanbul'da sona eren uzun bir yolculuk yapmıştır. Abdürreşit İbrahim, bu yolculuğunu 1910-1913'te, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet* adıyla iki cilt halinde yayınlamıştır. Eser, çoğunlukla Japonya hakkındadır. Abdürreşit İbrahim, İslâm dünyasına dair gözlem ve düşüncelerini paylaştığı *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet* (1910-1913) adlı eserinde, Japon modernleşmesini idealize ederek sunar ve düşünceleri başta Mehmet Akif olmak üzere, bir kısım Osmanlı-Türk aydını üzerinde etkili olur. 1910'da, zaten tanınmış bir Müslüman gezgin ve aktivist olarak Osmanlı başkentine gelen İbrahim, İstanbul'da, İslâmci aydınlarla yakın ilişkiler kurmuştur. *Sırat-ı Müstakim* dergisi ve kadrosu ile kurduğu (özellikle Mehmet Akif'le kurduğu) yakın ilişki, bunun önemli bir örneğidir. Abdürreşit İbrahim'in yaptığı uzun seyahatten (1908-1910) edindiği izlenimleri ve deneyimlerini içeren yazılarını gönderdiği mecralardan başlıcası *Sırat-ı Müstakim* mecmuasıdır. Hem *Sırat-ı Müstakim*'deki yazıların hem de *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*'in, Türk aydınları üzerinde Japon modernleşmesiyle ilgili olarak derin bir etki bıraktığını söyleyebiliriz. Abdürreşit İbrahim, seyahat gözlemlerini ve İslâm dünyasına dair düşüncelerini *Sırat-ı Müstakim* mecmuasının organize ettiği hutbeler ve konferanslarla da anlatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla, Abdürreşit İbrahim, Türk-Japon ilişkilerinin gelişmesindeki yeri bakımından da önemli bir şahsiyettir. Türk/Müslüman halklarında Japonya'ya dair bir sempati oluşmasında, Abdürreşit İbrahim'in büyük bir etkisi vardır.

Abdürreşit İbrahim ile Akif arasında gelişen dostluk, fikrî etkilenmeyi de beraberinde getirmiştir. Akif, bu etki sonucunda, Batılılaşmayla birlikte Osmanlı-Türk modernleşmesinin bir mesele olarak gündemi işgal ettiği, tartışıldığı bir dönemde (20. yüzyılın başlarında) Osmanlı-Türk modernleşmesi için Batı-dışı modernlik örneği olarak Japonya modelini sunmuş, Japon modernleşmesinin Batı-dışı modernlik çerçevesinde esin kaynağı olabilecek iyi bir alternatif olduğunu düşünmüştür. Akif'in Abdürreşit İbrahim'den mülhem düşünceleri, *Süleymaniye Kürsüsünde* (1912) adlı şiirinde somut olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirde İslâm dünyasının kurtuluş çareleri tartışılırken Japon modernleşmesi; Osmanlı-Türk kamuoyundaki medeniyet, Batılılaşma, kalkınma, terakki gibi kavramlarla ilişkili olarak Batı-dışı modernleşme örneği olarak idealize edilmiştir. Türk modernleşmesinin Batı-merkezli, tekilci, Batılı kalıplar içerisine sıkışmış ve tamamen taklide dayalı yapıdan uzak kalınarak ve İslâm medeniyetinin dinamikleri üzerinde milli kimlik ve kültür muhafaza edilerek gerçekleştirilebileceği, bu konuda Japon modernleşmesinin örnek alınabileceği, bir tez olarak savunulmuştur. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesi ve medeniyet, Batılılaşma, terakki, modernlik gibi kavramların Mehmet Akif'in düşünce dünyasındaki yeriyle ilgili tartışmalarda, onun Japon modernleşmesine bakış açısını ve bunda Abdürreşit İbrahim'in etkisini de dikkate almak gerekir.

Bu çalışmada, Mehmet Akif'te Batı-dışı modernleşme örneği olarak Japon modernleşmesi düşüncesi ve Abdürreşit İbrahim etkisi, şairin *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiiri çerçevesinde ele alınmaktadır. Akif'teki 'Japon modernleşmesi' düşüncesi 'çoğul modernlikler' ve 'Batı-dışı modernleşme' kavramlarıyla ilişkili olarak değerlendirilmekte, Akif'in düşünce dünyasında 'çoğul modernlikler' kavramının yansımaları tartışılmakta ve Japon modernleşmesini Osmanlı-Türk modernleşmesi için 'Batı-dışı modernleşme'nin ideal bir örneği olarak sunduğu ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk modernleşmesi, Japon imgesi, Batı-dışı modernleşme, Mehmet Akif Ersoy, *Süleymaniye Kürsüsünde*, Abdürreşit İbrahim.



## 1. Giriş

### 1.1. Abdürreşit İbrahim ve Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet Adlı Eseri

Abdürreşit İbrahim (1857-1944), aydın, seyyah, siyasi önder ve fikir adamı olarak Türk dünyasının 19. ve 20. yüzyıllarda yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biridir. İdil-Ural Türklerinden olan, Rusya Türklerinin ve tüm İslâm âleminin bağımsızlığı ve birliği için mücadele eden Abdürreşit İbrahim, düşünce dünyasıyla ve bütün bir Türk coğrafyasında ve Japonya'daki faaliyetleriyle tarihte iz bırakmıştır.<sup>1</sup> 1909'un ilk yarısında Japonya'yı ziyaret eden, Japonlar ile Asya Müslümanları arasında sıkı bağlar kurmak isteyen ve bunun için de üst düzey politikacılar ve Pan-Asyacı çevrelerle ilişkiler kuran Abdürreşit İbrahim, şüphesiz Türk-Japon ilişkileri tarihinde öne çıkan bir figürdür.<sup>2</sup> "Sibirya'nın batı bölgesinde İrtiş nehri yakınlarındaki Tara'da yaşayan ve aslen Buharalı Özbek bir aileden gelen"<sup>3</sup> Abdürreşit İbrahim, 1908 Eylül'ünde başlayan ve Türkistan, Sibirya, Moğolistan, Mançurya, Çin, Japonya, Kore, Singapur, Malezya, Endonezya, Hindistan, Hicaz ve Suriye'yi içine alan, 1910'da İstanbul'da son bulan uzun seyahatini *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet* adıyla 1910-1913 yıllarında iki cilt halinde yayınlamıştır. Kitap, büyük ölçüde Japonya hakkındadır.<sup>4</sup> Abdürreşit İbrahim'in Japonya'ya yaptığı seyahat, Japon siyasi figürlerle kurduğu bağlantılar ve Japonya izlenimlerini içeren eseri, özellikle Japonya'nın Türk ve Müslüman dünyası ile etkileşimi konusunda, pek çok çalışma için önemli bir kaynak olmuştur.<sup>5</sup> Abdürreşit İbrahim, 1908-1910 yılları arasında geniş bir coğrafyada gerçekleştirdiği seyahatinde Japonlarla kurduğu ilişkiler

<sup>1</sup> Ali Merthan Dündar, "Abdürreşit İbrahim ve Japonya", *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim: Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni* (22-23 Mayıs 2012-Konya) *Bildiriler*, ed. Okan Haluk Akbay (Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012), 117-118.

<sup>2</sup> Ulrich Brandenburg, "The Multiple Publics of a Transnational Activist: Abdürreşit İbrahim, Pan-Asianism, and the Creation of Islam in Japan", *Die Welt Des Islams* 58/2 (2018), 143.; Ulrich Brandenburg, "In His Father's Footsteps? Ahmed Münir İbrahim's 1910 Journey from Harbin to Tokyo as a Member of the First Ottoman Student Delegation to Japan", *Global Perspectives on Japan: Japan's Interaction with the Turkish and Muslim World 2* (2020), 107.

<sup>3</sup> İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 1.

<sup>4</sup> Abdullah Gündoğdu, "Sırat-ı Müstakim (later, Sebilürreşad) and the Origin of the Japanese Image in Turkish Intellectuals", *AJAMES: Annals of Japan Association for Middle East Studies* 23/2 (2007), 258. Mehmed Paksu, "Abdürreşid İbrahim, Hayatı ve Eserleri", Abdürreşid İbrahim-Yirminci Asrın Başlarında Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması, haz. Mehmed Paksu (İstanbul: Nesil, 2012), 33-34.; Brandenburg, "In His Father's", 107.

<sup>5</sup> Brandenburg, "In His Father's", 107.; Nadir Özbek, "From Asianism to Pan-Turkism: The Activities of Abdürreşid İbrahim in the Young Turk Era and Japan", *The Rising Sun and the Turkish Crescent: New Perspectives on the History of Japanese Turkish Relations*, ed. Selçuk Esenbel and Inaba Chiharu (İstanbul: Boğaziçi University, 2003), 86.



üzerinden Japonların Rusya Türkleri ile temasa geçmelerini sağlayan ilk isimdir. Eylem adamı kimliğiyle hayatını Türk ve Müslüman halklarının bağımsızlık mücadelesine adanmış olan İbrahim, verdiği mücadele kadar, Türk-Japon ilişkilerinin gelişmesindeki yeri bakımından da önemli bir şahsiyettir.<sup>6</sup> Hayatını Rus ve İngiliz sömürgeciliğine karşı İslam davası için mücadeleye adanmış politik bir aktivist olan Abdürreşit İbrahim'in siyasi kimliği, büyük ölçüde, Rusya Müslümanlarının on dokuzuncu yüzyılın son on yıllarında kazandıkları sosyal ve tarihsel deneyimlerle şekillenmiştir.<sup>7</sup> Rus-Japon Savaşı (1904-1905)'nda, bir Asya ülkesi olan Japonya'nın, Rusya'ya karşı kazandığı zafer, Rusya Türklerinin Japonya'ya büyük sempati duymasına sebep olmuş, onlara ilham vermiş, Japonya kurtarıcı olarak düşünülmüştür.<sup>8</sup> Rusya Türkleri arasında ve Osmanlı'da Türkçülük ve Pan-İslâmcılık akımlarının temsilcisi olan bazı aydınlar, 1905 Rus-Japon Savaşı'ndan galip ayrılan ve 'büyük güç' olma yolunda ilerleyen Japonya'yı örnek bir kalkınma ve Batı'ya alternatif bir modernleşme modeli olarak tartışmaya başlamıştır.<sup>9</sup> Japonya ile Rusya Türkleri ve İslâm dünyası arasındaki ilişkilerde, Türkçülük ve Pan-İslâmcılık düşüncesinde olan Türk/Müslüman aydınların Japonya'yı Asya için kurtarıcı görmelerinde ve zihinlerinde oluşan olumlu Japonya imajında, Japonya'nın 'Büyük Asyacılık' doğrultusunda yürüttüğü politikaların da etkisi vardır.<sup>10</sup> Bu bağlamda, 20. yüzyılın başlarından itibaren Rusya Türkleri Japonya'nın ve Japon modernleşmesinin ideal bir model olduğunu düşünmüş; aydınlar, daha sonra bu düşüncüyü Osmanlı Devleti'ne ve Türkiye Cumhuriyeti'ne getirmiştir. Osmanlı-Türk aydınlarına Japon imajı bağlamında ilham veren, Rusya Türklerinden iki grup Türkçüler ve Pan-İslâmcılardır. Türkçülerin liderleri Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu, Pan-İslâmcıların lideri ise Abdürreşit İbrahim'dir ve hepsinin de Türkiye'ye yolu düşmüştür. Özellikle, İstanbul'da yayımlanan ve millî şair Mehmet Akif'in başyazarlığını yaptığı *Sırat-ı Müstakim*, siyasi konularına bakılmaksızın onlara kapılarını açmıştır.<sup>11</sup> Abdürreşit İbrahim, Japonya'yı Rusya Türkleri için bir kurtarıcı olarak görmüş, Batı'nın İslâm coğrafyası üzerindeki sömürgeci baskılarına, yükselen bir güç olarak Japonların son vereceğine

<sup>6</sup> Ali Merthan Dündar, "Japonya Türk-Tatar Diasporası", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2004), 79.

<sup>7</sup> Özbek, "From Asianism", 87.

<sup>8</sup> Merthan Dündar, "Japonya, İslâmiyet ve Orta Asya: Japonya'nın İslâm Siyaseti İçinde İdil-Ural Türkleri", *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye-Cilt III: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 1390-1391.; Gündoğdu, "Sırat-ı Müstakim", 246.

<sup>9</sup> Selçuk Esenbel, "Türk-Japon İlişkilerinin Tarihi", *Türkler: 13. Cilt*, ed. Hasan Celâl Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye, 2002), 150.

<sup>10</sup> A. Merthan Dündar, *Pan-İslâmizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006); Dündar, "Japonya, İslâmiyet".

<sup>11</sup> Gündoğdu, "Sırat-ı Müstakim", 246.

inanmış ve Rusya Müslümanlarının Rus esaretinden kurtulmasını sağlamak için Japonya ile iş birliği yapmanın yollarını aramak amacıyla Japonya'ya gitmiştir. Bu doğrultuda Japon milliyetçileriyle irtibata geçmiş, onlar aracılığıyla Japon devlet adamlarıyla yakın temas kurmuş ve Japon siyaset ve ekonomisine yön veren birçok şahsiyetle bizzat görüşmüştür.<sup>12</sup> *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*'te Japon devlet adamlarıyla kurduğu ilişkilerin yansımalarını görmek mümkündür. Abdürreşit İbrahim, Japonlarla kurduğu yakın temasla birlikte, Türk ve İslâm dünyasına Japonya'nın yükselişini ve gücünü anlatarak Japonya propagandası yapmış, başta yakın olduğu aydınlar olmak üzere Türk/Müslüman halklarında Japonya'ya dair bir sempati oluşmasında etkili olmuştur.<sup>13</sup> Pan-İslâmcılığın siyasi şahsiyeti ve aktivist entelektüel kimliğiyle, tüm dünyada Müslümanların esaretten kurtulması için yaptığı çalışmalar sayesinde İslâm dünyasında saygın bir yeri olan Abdürreşit İbrahim, 1909'daki Japonya seyahatinin de etkisiyle özellikle Asya kıtasında Müslüman toplulukların yaşadığı coğrafyalarda Japonya'dan yana bir kamuoyu oluşturmayı amaçlamıştır. Abdürreşit İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*'le Türk ve İslâm coğrafyasında Japonya'nın Doğu'nun yükselen yıldızı şeklinde bir imajla yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu eser, Japonya'yı moderniteye alternatif bir Doğu modeli olarak ve Japonya'nın Asya'nın yükselen gücü imajıyla sunulduğu ilk Türkçe metindir.<sup>14</sup> Abdürreşit İbrahim, Japonya ile ilgili yazılarında, konuşmalarında ve *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*'te kendisini bir yandan İslam dininin yayıcısı, diğer yandan Japonya liderliğinde Asya birliğinin savunucusu olarak sunmayı seçmiştir.<sup>15</sup> Japon basınında yer aldığı şekliyle, İbrahim'le yakın ilişki içinde olan kişiler, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*'te de görüldüğü üzere Japon milliyetçiler, özellikle de Pan-Asyacılık olmuştur.<sup>16</sup> Dolayısıyla Abdürreşit İbrahim, Pan-Asyacılık, daha doğrusu Japon liderliğinde birleşik Asya fikri ile İslâm misyonu şeklinde iç içe geçen bir düşünceyle hareket etmiştir.<sup>17</sup> Japonlar arasında İslâmiyet'in yayılması

<sup>12</sup> A. Merthan Dündar, "Türk Milliyetçilerinin Japonya Algısına Bir Kaynak Olarak Mehmet Akif'in Mısralarında Japonya ve Japonlar", *Türk Yurdu* 32/295 (2012), 591; Nobuo Misawa, "Abdürreşid İbrahim'in Japonya'daki İzleri Üzerine", *Japonya Seyahatı Abdürreşid İbrahim'in İzinde*, ed. A. Merthan Dündar (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020), 30.

<sup>13</sup> Dündar, "Türk Milliyetçilerinin", 591.

<sup>14</sup> Selçuk Esenbel, *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı: Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları* (İstanbul: İletişim, 2021), 297-298.

<sup>15</sup> Brandenburg, "The Multiple Publics", 145-146.

<sup>16</sup> Hisao Komatsu, "Japonlar Açısından Âlem-i İslâm", *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim: Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni (22-23 Mayıs 2012-Konya)-Bildiriler*, ed. Okan Haluk Akbay (Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012), 87.

<sup>17</sup> Brandenburg, "The Multiple Publics", 166.

çalışmalarını da yürütmüştür. Bilinen ilk Japon Müslümanlar ve hacılar da yine onun talebeleri olmuştur.<sup>18</sup>

Abdürreşit İbrahim'in seyahatinin en önemli ve büyükçe bölümünü Japonya oluşturur. Japonya'ya gittikten sonra şehirleri dolaşan Abdürreşit İbrahim, yaklaşık yedi ay Tokyo'da kalmıştır (19 Haziran 1909'da Kore'ye hareket etmek üzere Japonya'dan ayrılmıştır). Japonya'da her kesimden insanlarla görüşen İbrahim, özellikle Japon eğitim sistemini ve okulları yakından incelemiş, üst düzey Japon devlet erkânıyla tanışmıştır. Japonya coğrafyasını dolaşarak Japonların yaşayışları ve düşünce dünyaları hakkında ayrıntılı bilgiler edinen ve Japonya'da kaldığı süre boyunca her kesimden büyük ilgi gören Abdürreşit İbrahim Japonya'da İslâmiyet'in yayılması çabası içinde olmuş; bu yolda, Müslüman Japonların da yardımıyla 'Asya Gi Kay (Asya Savunma Gücü)' adlı bir dernek kurmuş ve Japonya ile İslâm dünyası arasındaki bağı geliştirmeye çalışmıştır.<sup>19</sup> Abdürreşit İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*'te Japonya'ya dair izlenimlerini; toplumsal yaşam (kırsalda ve şehirde), kültür, tarih, din ve inanış, Japonya'da İslâmiyet, ekonomi, ticaret, siyaset, politika, yönetim, hukuk, basın-yayın, haberleşme, ulaşım, askerlik, sağlık, mimari, kütüphanecilik, müzecilik, sanat ve edebiyat gibi pek çok alanda, "Yokohama, Japonların Bayramı, Gazeteler, Japonlarda Köylüler, Japon Mektepleri, Tiyatro, Japonya'da Cemiyetler, Üniversiteyi Ziyaret, Japonya'da Islahat, Prens İto'nun İslâmiyet Hakkındaki Fikri, Tokugava Kütüphanesi, Japonlarda Evlilik ve Eşler Arasındaki Hukuk, Ölülere Yakmak, Budizm, Japonların İslâmiyet'e Kabiliyetleri, Japonların Müslümanlara Sevgisi, Japonlarda Ticaret, Japonya'nın Limanları, Mektep İmtihanları, Japonlarda Askerlik, Japonların Din Noktasından Geleceği"<sup>20</sup> gibi birçok ana ve alt başlık altında okuyucunun dikkatine sunmuştur. Dolayısıyla Abdürreşit İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*'te Türk ve İslâm dünyasına Japonya'yı ve Japonları tanıttığı gibi, zihinlerde Japonlara dair olumlu bir imgenin oluşmasında ve yerleşmesinde etkin rol üstlenmiştir.

<sup>18</sup> Dündar, "Japonya, İslâmiyet", 1390-1391.

<sup>19</sup> İsmail Türkoğlu, "Rusya Türklerini Uyandıran Adam: Abdürreşit İbrahim (1857-1944)", *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim: Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni (22-23 Mayıs 2012-Konya)-Bildiriler*, ed. Okan Haluk Akbay (Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012), 40-42.

<sup>20</sup> Abdürreşit İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet (Cilt 1)* (İstanbul: Ahmet Saki Bey Matbaası, 1328/1910), 180-409.; Ertuğrul Özalp (haz.), *Abdürreşit İbrahim-Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması (Cilt 1)* (İstanbul: İşaret, 2019), 275-653; Mehmed Paksu (haz.), *Abdürreşit İbrahim-Yirminci Asrın Başlarında Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması* (İstanbul: Nesil, 2012), 232-511.

## 1.2. Japon Modernleşmesine Dikkat Çeken Bir Dergi: *Sırat-ı Müstakim*

Türk basın-yayın hayatında önemli bir yere sahip olan ve başyazarlığını Mehmet Akif Ersoy'un yaptığı *Sırat-ı Müstakim*, II. Meşrutiyet'in ilanından bir gün sonra 11 Temmuz 1908'de İstanbul'da kurulan ve ilk sayısı 14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908 günü yayınlanan bir mecmuadır. Tamamı 7 cilt ve 182 sayı olan mecmuanın son sayısı 16 Şubat 1327/29 Şubat 1912 günü yayınlanmıştır. Din, felsefe, hukuk, siyaset, edebiyat gibi alanlara yönelik yazıları içeren mecmuaya, *Sırat-ı Müstakim* adı, Eşref Edib'in önerisiyle verilmiştir.<sup>21</sup> *Sırat-ı Müstakim*, 24 Şubat 1327/8 Mart 1912 tarihli 183. sayısından itibaren *Sebilürreşad* adıyla yayın hayatına devam etmiştir.<sup>22</sup> II. Meşrutiyet'ten sonra İslâmcılık düşüncesinin yayın organı olarak görülen<sup>23</sup> *Sırat-ı Müstakim* (devamında *Sebilürreşad*), İslâm coğrafyasının içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulması ve Müslümanların yükselmesi düşüncesini temel ilke edinmiştir. İslâm coğrafyasını yakından tanımak ve tanıtmak, sorunlarını dile getirmek ve sayfalarını bu yolda çalışan aydınlarla açmak amacıyla hareket etmiştir.<sup>24</sup>

Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim* (1908-1912)'in başyazarı olarak dergide en çok yazısı olan isimdir. *Sırat-ı Müstakim*'de Mehmet Akif'e ait 94'ü telif, 122'si tercüme toplam 216 yazı vardır.<sup>25</sup> *Sırat-ı Müstakim*'in hem Türkiye'de hem de İslâm dünyasında büyük bir şöhret kazanmasında Mehmet Akif'in derginin başyazarı olmasının ve dergide neşrettiği yazıların, şiirlerin büyük payı vardır.<sup>26</sup> Dolayısıyla *Sırat-ı Müstakim*'in yazılarıyla öne çıkan kalemi, aynı zamanda mecmuanın başyazarı da olan Mehmet Akif'tir. II. Meşrutiyet dönemi siyasi, toplumsal, kültürel, edebi olayları bağlamında Mehmet Akif'in duygu ve düşünce dünyasının yansımalarını *Sırat-ı Müstakim* sayfalarında görmek mümkündür ve Akif'in *Sırat-ı Müstakim*'deki yazıları, Türk ve Müslüman coğrafyasında etkili olmuştur.

*Sırat-ı Müstakim*, Abdürreşit İbrahim'in Asya ülkelerine, Japonya'ya ve İslâm coğrafyasına yaptığı seyahatin izlenimlerini içeren yazılarına yer vermesi bakımından ayrıca önemlidir.<sup>27</sup> *Sırat-ı Müstakim*'de Abdürreşit

<sup>21</sup> M. Suat Mertoğlu, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 9-10.

<sup>22</sup> Adem Efe, "Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşâd", *Marife* 2 (2008), 159-160.; Adem Efe, "Sebilürreşâd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/251; Mertoğlu, *Sırat-ı Müstakim*, 14.

<sup>23</sup> Efe, "Uzun Soluklu"; Gündoğdu, "Sırat-ı Müstakim".

<sup>24</sup> Efe, "Uzun Soluklu", 160.

<sup>25</sup> Mertoğlu, *Sırat-ı Müstakim*, 15.

<sup>26</sup> Eşref Edib, *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, haz. Fahrettin Gün (İstanbul: Beyan, 2011), 66.

<sup>27</sup> Gündoğdu, "Sırat-ı Müstakim", 246-250; Paksu, "Abdürreşid İbrahim, Hayatı", 36.

İbrahim'in 41 telif yazısı vardır.<sup>28</sup> Abdürreşit İbrahim'in yazılarıyla *Sırat-ı Müstakim*'in önemli isimlerinden biri olmasında, onun İslâmi duyarlılığı esas alan düşünce dünyasının da büyük etkisi vardır. Abdürreşit İbrahim'in *Sırat-ı Müstakim*'de ve Mehmet Akif'te yarattığı etkinin bir yönünü İslâmi düşünce oluştururken diğer yönünü de çoğu, Japonya seyahatine dayanan Japonya düşüncesi oluşturur.

Abdürreşit İbrahim, *Sırat-ı Müstakim*'e gönderdiği yazılarında ve *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyet* adlı eserinde Asya'da, İslâm coğrafyasında ve Japonya'da gördüklerini anlatır. Abdürreşit İbrahim'in Japonya ve Japonlara dair düşünceleri; 20. yüzyılın hemen başında, Osmanlı ve Rus coğrafyasındaki Türklere/Müslümanlara, Japonya'yı Batı'ya karşı Asya'nın 'yükselen yıldız'ı imajıyla sunması bakımından önemlidir.<sup>29</sup> Abdürreşit İbrahim, Rusya Türkleri ile Osmanlı aydınlarının zihninde oluşan güçlü/semptomatik Japonya imgesinin yaratıcılarından ve özellikle Osmanlı aydınları arasında yerleşen Japon modernleşmesinin ideal bir model olduğu, Japon modernleşmesinden ilham alınması gerektiği yönündeki düşüncelere kaynaklık etmiştir. *Sırat-ı Müstakim* mecmuası da Abdürreşit İbrahim'e sayfalarını açarak bu yolda görev üstlenmiştir.<sup>30</sup> Türk ve Müslüman dünyasının tanınan aktivist bir seyyahı olarak İstanbul'a gelen Abdürreşit İbrahim, 1910'da, İstanbul'da büyük bir ilgiyle karşılanmış, özellikle de *Sırat-ı Müstakim* başyazarı Mehmet Akif ile aralarında derin bir dostluk oluşmuştur. İstanbul'a geldiği zaman Abdürreşit İbrahim'e *Sırat-ı Müstakim* kadrosu yakın ilgi göstermiş, aralarında sohbetler düzenlenmiştir. *Sırat-ı Müstakim*, Abdürreşit İbrahim'i halkla buluşturmuş; İbrahim, dergi idarehanesince düzenlenen konferanslarda, gezip gördüğü ülkelerdeki Müslümanların durumunu, Asya'da Batılı devletlerin yaptığı mezalimleri, Japonya'ya dair izlenimlerini, esaret altındaki Müslüman topluluklar için kurtuluş çarelerini anlatmıştır. İstanbul ve Bursa'da birkaç kez tekrarlanan konferanslara ilgi büyük olmuştur.<sup>31</sup> Abdürreşit İbrahim'e göre, Uzakdoğu'nun parlayan yıldızı Japonya, bir süper güç olduğu zaman, Asya toprakları Batı hegemonyasından kurtulmuş olacaktır. İbrahim, ahlaken ve yaşam tarzı itibarıyla zaten 'Müslüman' olan bu ulusta, İslâm'ın hızla yaygınlaşacağına inanmış ve bu inancı yazılarında da dile getirmiştir. Abdürreşit İbrahim etkisiyle

<sup>28</sup> Mertoğlu, *Sırat-ı Müstakim*, 15.

<sup>29</sup> Esenbel, *Japon Modernleşmesi*, 325.

<sup>30</sup> Gündoğdu, "Sırat-ı Müstakim", 246-248; Abdullah Gündoğdu, "Abdürreşit İbrahim'in Oğlu Ahmed Münir Japonya Mektupları", *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim: Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni (22-23 Mayıs 2012-Konya)-Bildiriler*, ed. Okan Haluk Akbay (Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012), 138.

<sup>31</sup> Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur*, 67-69.; Türkoğlu, "Rusya Türklerini", 48-49.

mecmuada, Japonya ve İslâm dünyası ile ilgili birçok yazı yayımlanmıştır.<sup>32</sup> 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında, Japonya, özellikle Abdürreşit İbrahim'in anlattıkları üzerinden Türk aydınlarının zihin dünyasına olumlu özelliklerle yansımış; Mehmet Akif, Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp gibi aydınların düşünce dünyasında modernleşmenin ve kalkınmanın bir modeli olarak yer etmiştir. Özellikle Mehmet Akif'in *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiiri, Türk aydınının düşünce dünyasında oluşan sempatik ve güçlü Japonya imgesinin önemli bir örneğidir.<sup>33</sup> Mehmet Akif, 1912'de yazdığı *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiirinde, Abdürreşit İbrahim'in anlattıklarından yola çıkarak Japonya'ya idealize etmiş, Japonlardan büyük bir övgüyle bahsetmiştir. Akif'in Japonya'ya dair övgü dolu dizeleri, Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze Türk kamuoyundaki Japonya sempatisinin kaynaklarından biri olmuştur. Şiir, Japon modernleşmesine karşılık gelen Meiji dönemi (1868-1912) Japonya'sını över ve bir model olarak okuyucuya sunar.<sup>34</sup> *Süleymaniye Kürsüsünde*, tamamen Abdürreşit İbrahim'in düşünce dünyasına (özellikle de Japonya'ya/Japonlara dair düşünceleri) ve onun yaşamına ayrılmıştır ve Japonya'ya övgü şiiridir.<sup>35</sup> Bu bağlamda, Mehmet Akif ile Abdürreşit İbrahim arasında *Sırat-ı Müstakim* ekseninde ortaya çıkan yakın ilişki; Abdürreşit İbrahim'in, düşünceleriyle Mehmet Akif üzerinde etkili olması ve Akif'in Japonya'ya övgü içeren *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiiri yazması sonucunu doğurmuştur.

Bu çalışmada, belgesel tarama yöntemi/doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Akif'in *Sırat-ı Müstakim*'deki yazıları ve *Safahat*'taki şiirleri taranmış ve Akif'in *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiirinde 'Batı-dışı modernleşme örneği olarak Japonya' düşüncesine yer verdiği ve Japon modernleşmesiyle ilgili görüşlerini en somut şekliyle bu uzun-şiirde sunduğu görülmüştür. Bu doğrultuda çalışmamızda şairin *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiiri, 'çoğul modernlikler', 'Batı dışı modernleşme' ve 'Japon modernleşmesi' kavramları bağlamında ele alınmış ve Akif'in, Türk modernleşmesi için model olarak sunduğu Japon modernleşmesine ilişkin düşünceleri *Süleymaniye Kürsüsünde* çerçevesinde incelenmiştir.

Mehmet Akif'in düşünce dünyasında 'Japon modernleşmesi' ve Abdürreşit İbrahim etkisi, alanyazında çeşitli çalışmalarda dikkat çekilen

<sup>32</sup> Gündoğdu, "Sırat-ı Müstakim", 249.

<sup>33</sup> Dündar, "Türk Milliyetçilerinin", 589.

<sup>34</sup> A. Merthan Dündar, "Meiji Modernleşmesinin Osmanlı Dönemi Türk Aydınlan Üzerindeki Etkisi Üzerine", *Meiji Japonya'sına 150. Yılından Bakışlar: Seçilmiş Makaleler*, haz. A. Merthan Dündar (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019), 28-30.

<sup>35</sup> Selçuk Esenbel, "Meiji Restorasyonu Hakkında Düşünceler", *Meiji Japonya'sına 150. Yılından Bakışlar: Seçilmiş Makaleler*, haz. A. Merthan Dündar (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019), 51; Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur*, 149.



bir husustur. Bununla birlikte Mehmet Akif'teki 'Japon modernleşmesi' düşüncesinin 'çoğul modernlikler' ve 'Batı-dışı modernleşme' kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınması, Akif'in düşünce dünyasında 'çoğul modernlikler' kavramının yansımalarının tartışılması ve Japon modernleşmesini Osmanlı-Türk modernleşmesi için 'Batı-dışı modernleşme'nin ideal bir örneği olarak sunduğunun ortaya konulması önemlidir. Çalışmanın alanyazına bu yönde katkıda bulunabileceği düşünülmektedir.

## 2. Mehmet Akif Ersoy'da 'Batı-dışı Modernleşme Örneği Olarak Japonya' Düşüncesi

'Modernite'; Batı'da Rönesans, Reform, Coğrafi Keşifler ekseninde Orta Çağ düzeninin son bulmasıyla temelleri atılan, felsefi anlamda Aydınlanma döneminde, siyasi ve iktisadi olarak ise Fransız ve Sanayi Devrimleriyle kurumsallaşmasını gerçekleştiren deneyimleri ve yaşama yansıyan dinamikleri içeren bir kavramdır. Batı merkezli deneyimlerde anlam bulan bu olgu; tarihsel süreçte görünümünü dünya geneline yaymış olan bireysel, zihinsel, toplumsal, kültürel, siyasi ve ekonomik bir dönüşüm projesinin de karşılığı olmuştur. Bu özelliğiyle de hemen her toplumda az ya da çok etkiler yaratan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>36</sup> Dolayısıyla modernite ilk olarak Batı'da, Batı ve Orta Avrupa'da kültürel ve politik bir program çerçevesinde ideolojik ve kurumsal öncülleri olan bir projenin hayata geçirilmesiyle ilgilidir.<sup>37</sup> "Modernite, on beş ve yirminci yüzyıllar arasında yer alan entelektüel, kültürel, toplumsal ve estetik dönüşümün bir sonucudur."<sup>38</sup> ve modernitenin arkasında duran etkenin; akılcı bir toplum düşüncesini önleme eylemi<sup>39</sup> ve akılcılığın kurumsallaşması olduğunu söylemek gerekir.<sup>40</sup> Diğer bir ifadeyle modernlik, on yedinci yüzyıl boyunca Avrupa'da ortaya çıkan ve sonradan, dünya genelinde farklı coğrafyaları az ya da çok etkileyen toplumsal yaşam ve düzenlemeler bütünlüğüne karşılık gelir.<sup>41</sup> Modernliğin sonucunda oluşan yaşam tarzları, toplumları geleneksel toplum düzeninden bir biçimde sökülmüş ve bir dönüşüme tâbi tutmuştur.<sup>42</sup> Dolayısıyla Batı'da, 19. yüzyılda hayatın her alanına daha çok nüfuz eden ve buna eş biçimde farklı coğrafyalarda yansımalarını derinden

<sup>36</sup> Pelin Önder Erol, "Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu", *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 50-52.

<sup>37</sup> Shmuel N Eisenstadt, "Some Observations on Multiple Modernities", *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, ed. Dominic Sachsenmaier vd. (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002), 28.

<sup>38</sup> Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas* (İstanbul: İletişim, 1997), 72.

<sup>39</sup> Alain Touraine, *Critique of Modernity*, çev. David Macey (Oxford&Cambridge: Blackwell, 1995), 10.

<sup>40</sup> Çiğdem, *Bir İmkân*, 36.

<sup>41</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity, 1991), 1.

<sup>42</sup> Giddens, *The Consequences*, 4.

hissettiren ‘modernlik’ olgusu; ‘ilerleme’ kavramıyla iç içe, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasi, politik, eğitsel, askeri vb. pek çok alanda meydana gelen her türlü değişim, dönüşüm ve farklılaşma ile bu yöndeki çabaların başlıca tetikleyicisi olmuştur.

Batı’da “Modernliğin kültürlerüstü tek tip bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte gelişmişlerdir”.<sup>43</sup> Diğer bir ifadeyle Batı modernleşmesi, diğer modernleşmelerin çok öncesinde yer aldığından ve tarihsel süreçte Avrupa’da, sonra da ABD’de egemen bir konum edindiğinden, bu ülkelerdeki aydınlar çoğu zaman kendi modernleşmelerini ve kendi modernleşme deneyimleriyle ortaya çıkan olguları, kavramları, kurumları modern bir toplumun kurulması için gerekli ve temel koşullarmış gibi, genel bir ‘modernlik’le özdeşleştirmiş; ‘modernlik’i Batı merkezli, kültürlerüstü ve tek tip bir yapıda tanımlama yoluna gitmişlerdir.<sup>44</sup> Bu bakımdan ‘modernlik’in uzunca bir dönem için Batı eksenli, kültürel ve coğrafi bağlamları dışta tutan, evrensel ve tek tip bir gelişmeye dayandığını önceleyen düşünceler üzerinden kavramsallaştığını söylemek gerekir. Batı-merkezli, kültürlerüstü, farklı coğrafya ve kültürlere özgü dinamikleri dışlayan tekil ‘modernlik’ kavramı yerine, son dönemlerde, ‘çoğul modernlikler’ kavramı çokça kullanılmaya başlanmıştır.

‘Çoğul modernlikler’ teorisi, geleneksel ve klasik modernleşme teorilerinin modern toplumların çeşitliliğini açıklamakta yetersiz kalmasından dolayı modern toplumların çeşitliliğini, farklı toplumların kendilerine özgü modernleşme yapılarını tanımlamak amacıyla yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren geliştirilmiştir.<sup>45</sup> ‘Çoğul modernlikler’, modern dünyadaki çeşitliliği önceleyen, Avrupa-merkezci modernlik tanımlamalarının dışına çıkmaya ve Batı-dışı modernleşmeleri varsaymaya karşılık gelen ve bu konuda Batı hegemonyasına karşı çıkan bir anlayıştır. ‘Çoğul modernlikler’ kavramı; farklı coğrafyalarda, farklı kültürel miraslar, tarihsel kökler, toplumsal dinamikler, sosyopolitik koşullar vb. tarafından şekillendirilen, kültürlerin kendilerine özgü modernlik biçimlerini varsaymaya dayanır. Modernliğe özgü kavramlar, yapılar, kurumlar ve sistemler tüm dünyaya yayılmış olsa da toplumlar bunları eşit derece değil, farklılıklara dayalı çeşitli biçimlerde benimsemiş ve hayata geçirmiştir. Dolayısıyla toplumların kendilerine özgü modernliklerinin varlığı, doğal olarak ‘çoğul modernlikler’ kavramını

<sup>43</sup> Nilüfer Göle, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, 3. Cilt, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinçil (İstanbul: İletişim, 2007), 58.; Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis, 2011), 162.

<sup>44</sup> Touraine, *Critique of*, 27.

<sup>45</sup> Atsuko Ichijo, *Nationalism and Multiple Modernities: Europe and Beyond* (Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2013), 27-28.



gündeme getirmiştir.<sup>46</sup> 'Çoğul modernlikler' kavramı; farklı coğrafya ve kültürlerle özgü dinamikleri ve süreçleri yok sayan, tek güzergâhlı, kültürdışı modernlik tanımlaması yerine, modernliği çok güzergâhlı ve kültür-bağlı olarak ele alan yeni bir tanımlamayı içerir. 'Çoğul modernlikler', 'modernlik' kavramını farklı kültürlerin, coğrafyaların ve tarihsel çizgilerin kendine özgülüğünde zenginleştirmektedir.<sup>47</sup> 'Çoğul modernlik' kavramının en önemli içermelerinden biri, modernite ile Batılılaşmanın aynı olmamasıdır; Batılı modernite modelleri, tarihsel önceliğe sahip olmalarına ve diğerleri için temel bir referans noktası olmaya devam etmelerine rağmen, tek 'otantik' modernite değildir. Toplumların kendilerine özgü, benzersiz modernite ifadeleri ve modernleşme deneyimleri vardır.<sup>48</sup> Dolayısıyla orijinal Batı modernliği projesinin çeşitli boyutlardaki içeriği, farklı toplumlarda gelişen süreçler için çok önemli başlangıç ve sürekli referans noktası oluştururken bu toplumlardaki gelişmeler, orijinal Batı modernite modelinin çok ötesine geçmiş, 'çoğul modernlikler' bağlamında kendine özgü yapılar oluşturmuş ve farklı moderniteler yaratmıştır.<sup>49</sup>

Bu bağlamda, 'çoğul modernlik' kavramıyla ilişkili olarak 'Batı-dışı modernlik' kavramı, Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle şekillenmiş, Batı eksenli olarak tanım kazanmış 'modernlik' deneyimini, çok yönlü güzergâhlarda farklı coğrafyaların, kültürel havzaların kendi iç dinamikleriyle şekillenen dillerinde yeniden anlatmakla ilgilidir.<sup>50</sup> "Diğer bir deyişle bu kavram, Batı'nın merkezden kaydırıldığı bir paradigma ile modernliğin kendisine dair yeni bir okuma getirilerek, sosyal bilimlerde yeni bir açılım sunma çabasıdır".<sup>51</sup> 'Batı-dışı modernlik'; 19. yüzyıl boyunca Batılılaşmanın 'modernlik'le özdeş olduğunu hatırlayarak, modernlik olgusu ile Batılılaşma istencini birbirinden ayırmanın zorluğunu aşma çabası içinde anlam bulur. Batılı olmayan toplumların modernlikle kurdukları kendine özgü ilişkileri, modernliği yaşama, aktarma, hatta yeniden oluşturma biçimlerini ifade etmek içindir.<sup>52</sup> O halde modernitenin çeşitlerinden söz

<sup>46</sup> Shmuel N. Eisenstadt vd., "The Context of the Multiple Modernities Paradigm", *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, ed. Dominic Sachsenmaier vd. (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002), 1-2.

<sup>47</sup> Göle, "Batı Dışı", 58; Göle, *Melez Desenler*, 162.

<sup>48</sup> Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus* 129/1 (2000), 2-3; Eisenstadt, "Some Observations," 27; Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: Volume Two* (Leiden-Boston: Brill, 2003), 536.

<sup>49</sup> Samuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities in the Framework of a Comparative Evolutionary Perspective", *Understanding Change: Models, Methodologies, and Metaphors*, ed. Andreas Wimmer ve Reinhart Kössler (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 200.

<sup>50</sup> Göle, "Batı Dışı", 57; Göle, *Melez Desenler*, 160.

<sup>51</sup> Mehmet Şevki Tokar, "Bir Batı Dışı Modernlik Yaklaşımı Olarak Büyük Doğu İdeolojisi", *Ekonomi, Politika & Finans Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 50.

<sup>52</sup> Göle, "Batı Dışı", 59-60; Göle, *Melez Desenler*, 163-164.

edebiliriz, ancak modernite teriminin kendisi, farklılıklar için ortak olan ve ilk etapta modern bir çağdan bahsetmemize izin veren özellikleri ifade eder.<sup>53</sup> Bu bakımdan ‘modernleşme’ kavramı, ‘modernlik’ kavramıyla ilişkili olarak farklı ülkelerin, kendi tarih ve kültürlerinden yola çıkarak oluşturdukları güzergâhı nitelendirmek için kullanılabilir. Başka bir deyişle modernleşme, her bir toplumun, kültürün kendine özgü dinamikleriyle yapılan bir olgu olduğundan zaten kendi içinde çoğuldur diye düşünebiliriz.<sup>54</sup> Türk modernleşmesi, Japon modernleşmesi, Fransız modernleşmesi gibi, her bir toplumun kendine özgü dinamikleriyle yapılan ve o toplumların ‘modernlik’le olan ilişkilerini içeren ‘modernleşme(ler)’, zaten ‘modernlik’ kavramını çoğul bakış açısıyla ele almaya kapı açar.

‘Modernlik’in Batı eksenini dışında farklı bir program olarak hayata geçirilmesinin en dikkat çekici örneklerinden biri Japon modernleşmesidir. Meiji Restorasyonu (1868-1912) döneminde başlatılan Japon modernite programı, kendine özgü bir içeriğe dayanmaktadır. Meiji dönemi modernleşme programı, devletin ‘modernlik’ olgusu çerçevesinde hareket etmesine, daha sonra da modern Japon toplumunun gelişimine rehberlik etmiş ve modern Japonya’nın başlıca kurumsal yapılanmasını bir dereceye kadar şekillendirmiştir.<sup>55</sup> Modernleşme açısından, Japonya örneği genellikle istisnai ve benzersiz olarak kabul edilir, çünkü Japonlar, yirminci yüzyılın başlarında Batılı toplumlarla eşit modernleşme derecesine ulaşan Batılı olmayan tek toplumdur.<sup>56</sup> Japon modernleşmesiyle ilgili temel kabullerden biri Japonya’nın kalkınırken Batı’nın yalnızca bilim ve tekniğini aldığı yolundadır. Oysaki Batı düşüncesi, çok önceleri (16. yüzyıldan beri) Japonya’ya tıp, hukuk, felsefe tetkik ve çevirileri aracılığıyla girmiştir. Bu bakımdan 19. yüzyılda fiilen başlayan Batı’ya açılma ve modernlik programının arkasında belirli bir kültürel birikim vardır.<sup>57</sup> Esenbel, Japon modernleşmesinin ortaya çıkışını, gelişimini ve modernleşme serüveninde ‘gelenek’in konumunu şöyle açıklar:

“Yüzyıllar boyunca dışa kapalı feodal bir rejimin hüküm sürdüğü Japonya’da, 1858’de tehdit ve zorlamalar sonucunda dış dünyaya açılmakla başlayan iç savaşlar, İmparator Meiji önderliğinde bir modernleşme sürecine evrilmiştir. Osmanlı’da ve dahi günümüzde kimilerinin romantik bir bakışla, ‘geleneklere bağlı modernleşme’ olarak yorumladığı bu bunalımlı süreçte modern milliyetçilik eksenli merkezi bir

<sup>53</sup> Björn Wittrock, “Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition”, *Daedalus* 129/1 (2000), 32.

<sup>54</sup> Göle, “Batı Dışı”, 58; Göle, *Melez Desenler*, 162.

<sup>55</sup> Eisenstadt, “Multiple Modernities”, 209.

<sup>56</sup> Ichijo, *Nationalism and*, 89.

<sup>57</sup> İlber Ortaylı, “Batılılaşma Sorunu,” *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, (İstanbul: İletişim, 1985), 1/136; İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı* (İstanbul: Timaş, 2006), 153-154.

idare yapısı benimsenirken, gelenekler 'öze dönüş' bağlamında değil; toplumu ve devleti yeniden tasarlama sürecinde baştan üretilen birer aygıt olarak ele alınmıştır".<sup>58</sup>

İmparator Meiji döneminde uygulamaya konulan reformlar sayesinde sistemli bir şekilde kalkınan, zenginleşen ve güçlü bir ülke haline gelen Japonya'nın dünyada söz sahibi olmaya başlaması, tüm dünyada ilgiyle karşılanmıştır. Batılılaşmanın bir fikir cereyanı olarak etkisini gösterdiği Osmanlı'da, 19. ve 20. yüzyıllarda bazı Türk aydınları, modernleşme yolunda Japonya'yı bir model olarak görmeye başlamıştır.<sup>59</sup> Sultan II. Abdülhamid döneminde, teknolojik ilerlemeyle Doğulu (İslâm-Osmanlı) ahlâkın ikili birleşimi şeklindeki bir modernleşme için örnek alınabilecek yeni ve özgün bir modernite diline karşılık gelen Japon modernleşmesi, II. Meşrutiyet (1908) sonrasında da, Batılılaşmanın etkisiyle 'terakki (ilerleme)' ve 'medeniyet' kavramları ekseninde, Doğulu özü korurken Batı'nın bilimini alma şeklinde bir model olarak algılanmış ve yerleşmiştir.<sup>60</sup>

Osmanlı'da Batılılaşma, özellikle 18. yüzyılın sonlarında başlayarak 19. ve 20. yüzyıl boyunca önemli meselelerden biri olmuştur. 19. yüzyılda Osmanlı-Türk aydını modernleşme olgusuyla iç içe bir şekilde Batılılaşmayı fikrî tartışmaların merkezine koymuş; böylece Batılılaşma 19. ve 20. yüzyılda bir fikir akımına dönüşmüştür. Dolayısıyla bir 'Osmanlı Batılılaşması' kavramından bahsetmek mümkündür.<sup>61</sup> Avrupalılık, Avrupalılaşma ya da Batılılaşma gibi kavramlar etrafında ortaya çıkan değişme fikri, tavrı ve girişimi; doğal olarak her toplumda olduğu gibi Osmanlı-Türk toplumunda da tepkiyi, tartışmaları, direnç göstermeyi beraberinde getirmiştir. 19. yüzyıldan itibaren yaşam tarzının değişmeye başlaması, başta yöneticilerin ve seçkin sınıfın medeniyet anlayışının, düşünce yapısının değişmesi, sonraki dönemler için Batılılaşmayı, dolayısıyla da 'modernlik' ve 'modernleşme' kavramlarını tartışmaların odağında tutmuştur.<sup>62</sup> Bu tartışmalar arasında, bazı çevreler (başta, İslâmi geleneklere dayalı bir modernitenin mümkün olduğunu savunanlar), Meiji Japonya'sını modernleşmede romantik bir ideal olarak algılamakta ısrarcı olmuş, bu romantik Japonya algısı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e de geçmiş, Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Japonya, Batı-dışı modernlik çerçevesinde, örnek bir model olarak görülmüş, mucizevi bir modernleşmeyi başarmış olduğu düşüncesi hâkim olmuş,

<sup>58</sup> Selçuk Esenbel, "Meiji Restorasyonu'nun Çok Boyutluluğu: Gelenek, Batılılaşma, Modernleşme ve Türk-İslam Tahayyülündeki Meiji Japonya'sı Özlemi", *Toplumsal Tarih* 299 (2018), 30.

<sup>59</sup> Dündar, "Meiji Modernleşmesinin", 17.

<sup>60</sup> Renée Worringer, *Ottomans Imagining Japan* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 153-154.

<sup>61</sup> Ortaylı, "Batılılaşma Sorunu", 136-138.

<sup>62</sup> İber Ortaylı, *Avrupa ve Biz* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2008), 23-24.

Japonya'nın üstün meziyetlerinden övgüyle bahsedilmiştir.<sup>63</sup> Japonya, yirminci yüzyılın hemen başında Osmanlı-Türk toplumunun bilincinde, 'Batılı olmayan modernite'ye nasıl ulaşılacağı konusunda iyi bir örnek olarak belirmiş; 'Doğu'lu özü kaybetmeden 'Batı' standartlarına göre nasıl modern olunacağına dair bir modele karşılık gelmiştir.<sup>64</sup> Bazı Osmanlı-Türk aydınları tarafından Japon modernleşmesi, Osmanlı-Türk modernleşmesi için alternatif bir modernleşme yolunun simgesi olarak sunulmuştur. Derinlemesine incelenmeksizin yerleşik bir algıya dönüştürülen 'Japon modeli', 'geleneklerini koruyarak modernleşme' vaat ve imkânını simgelemiştir. Batı eksenli modernlik tanımlarının dışına çıkıp modernleşme yolunda Türk Batılılaşmasındaki başkalık vurgusunu meşrulaştırmak için Japon modernleşmesi ideal bir model olarak düşünülmüş; 'Japon tarzı Batılılaşma' kalkınma, gelişme, ilerleme, modernleşme retoriklerinde önemli bir yer tutmuştur. Özellikle Abdürreşit İbrahim ve Mehmet Akif gibi aydınlar, Türk toplumunda bir 'Japon kültürü' oluşmasında etkili olmuştur.<sup>65</sup> Mehmet Akif'in *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiirinde anlattığı Japonya, yaptığı seyahatle birlikte Meiji Japonya'sundan haberler getiren Abdürreşit İbrahim'den mülhemdir. İslâmi geleneklere dayalı bir modernitenin mümkün olduğu yolundaki düşünce; Japon modernleşmesini, İslâmi modernleşme için ideal bir örnek olarak tanımlamıştır. Meiji döneminde gerçekleştirilen modernleşme; geçmişten kopmamayı, dinsel ve geleneksel olanı devam ettirmeyi temsil ettiği düşünüldüğünden hayranlıkla karşılanmış, romantize edilerek bir başarı öyküsü olarak anlatılmış; fazla gelenekçi ve ruhani bir kimliğe büründürülmüştür. Osmanlı döneminde Japon ilerlemesini ilgiyle takip eden aydınlar, Meiji döneminin örnek başarılarını çeşitli yayınlarla kamuoyuna anlatmıştır.<sup>66</sup> "1890'lardan 1928 yılına kadar Japonya ile ilgili yaklaşık 55 adet kitabın kaleme alınmış"<sup>67</sup> olması bu bakımdan dikkat çekicidir. Bu kitaplar ve Japonya'yla ilgili, dönemin süreli yayınlarındaki yazılar Meiji modernleşmesinin Osmanlı-Türk düşüncesi içinde yer eden olumlu imajını yansıtmaktadır.<sup>68</sup> Dolayısıyla 20. yüzyılın hemen başında Japonya'nın uluslararası arenadaki yükselişi, "Osmanlı-Türk modernleşmesi için 'alternatif bir süreç'in mümkün olabileceğine dair sembolik -ve yer yer romantik- bir önem taşımıştır". Japonya, "Batı dışı modernleşmenin

<sup>63</sup> Esenbel, "Meiji Restorasyonu'nun", 30; Esenbel, "Meiji Restorasyonu", 51.

<sup>64</sup> Worringer, *Ottomans Imagining*, 1.

<sup>65</sup> Ahmet Çiğdem, " 'Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı-Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, 3. Cilt, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim, 2007), 71-80.

<sup>66</sup> Esenbel, "Meiji Restorasyonu'nun", 30-31.

<sup>67</sup> Dündar, "Türk Milliyetçilerinin", 589.

<sup>68</sup> Esenbel, "Meiji Restorasyonu'nun", 31.

imkânlılığını temsil et(miş)"; Japon modernleşmesi, "muhafazakâr ya da ölçülü bir modernleşme için 'ideal tip' olarak görül(müştür)".<sup>69</sup>

Esenbel, Osmanlı düşünce dünyasında, İslâmcılık akımı temsilcilerinin -özellikle de Mehmet Akif ve Abdürreşit İbrahim'in- Japon modernleşmesini Batı-dışı modernleşmenin iyi bir modeli olarak savunmakla birlikte, Japonlara İslâmiyet'i öğretmek ve Japonlarla bu yol üzerinden ilişkileri geliştirmek gibi bir yöntemi benimsediklerini de vurgular.<sup>70</sup> Akif, Japonya'ya dair düşüncelerinde Abdürreşit İbrahim etkisindedir ve Abdürreşit İbrahim'in Mehmet Akif üzerindeki etkisinin en somut yansıması olan *Süleymaniye Kürsüsünde*, Meiji Japonya'sına ve Japonlara bir övgü şiiridir ve bu uzun-şiir, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Türk kamuoyundaki Japonya sempatisinin ana kaynaklarından biridir.<sup>71</sup> Mehmet Akif'in alternatif bir modernist 'çözüm arayışı' amacı içinde yer alırken Abdürreşit İbrahim etkisiyle Japonya'yı, Batı-dışı modernlik çerçevesinde bir model olarak benimsediğini söylemek mümkündür.<sup>72</sup> Dolayısıyla Türk ve İslâm coğrafyasında özellikle Abdürreşit İbrahim'in etkisiyle Japonya'nın modernleşme sürecinde seçmeci (eklektik) bir tarzda, Batı modelini bire bir kopyalamadan ve öz kimliğini, geleneksel yaşamını, kültürel mirasını koruyarak modern bir millet inşa ettiğine dair yerleşen algı, Mehmet Akif'te Osmanlı-Türk modernleşmesi için tatmin edici olmuştur. Akif, Osmanlı-Türk toplumunun da Japon modernleşmesine benzer bir modernleşmeyi gerçekleştirebileceğini ve İslâmi değerler ile Osmanlı-Türk coğrafyasının kendine özgü dinamikleri üzerine kurulacak bir modernleşmenin Batı-dışı modernliğin ideal modellerinden biri olacağını düşünmüştür. Akif'in 'modernlik'e dair bakış açısı ve Osmanlı-Türk modernleşmesine yönelik düşünceleri, 'çoğul modernlikler' ve 'Batı-dışı modernlik' kavramları çerçevesinde izah edilebilecek niteliktedir. *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiiri, Osmanlı-Türk modernleşmesinin Batıcılık eksenli düşünmelerden ve topyekûn Batıya angaje olmaktan uzak bir yapıda ele alınması gerektiği, Osmanlı-Türk toplumunun İslâmi geleneği muhafaza ederek de modernleşebileceği ve Japon modernleşmenin kimliksel/kültürel özü kaybetmeden modernleşme yolunda iyi bir model olduğu şeklindeki düşüncelerin somut yansımasıdır. Bu bakımdan *Süleymaniye Kürsüsünde*, Akif'in medeniyet tasavvurunu ortaya koyma, Batı dışında bir adres gösterme yoluyla Osmanlı-Türk modernleşmesi için Japonya'yı model olarak

<sup>69</sup> Hasan Aksakal, "Japon ve Türk Modernleşmelerinin Karşılaştırmalı Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme: Gerçekten 'Japon Mucizesi' vs. 'Türk Usûlü' mü?", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 84.

<sup>70</sup> Esenbel, "Meiji Restorasyonu'nun", 31; Esenbel, "Meiji Restorasyonu", 53.

<sup>71</sup> Dündar, "Türk Milliyetçilerinin", 589-590; Dündar, "Meiji Modernleşmesinin", 30.

<sup>72</sup> Esenbel, "Meiji Restorasyonu'nun", 32.

sunma ve Japon modernleşmesi üzerinden Osmanlı-Türk modernleşmesinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili yol gösterme çabası olarak okunabilir.

Akif'in 1912 yılında yazdığı, *Safahat*'ın ikinci kitabı olan *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiiri, Abdürreşit İbrahim'in düşüncelerinden esinlenerek oluşturulmuş; tamamen İbrahim'in fikirlerine ve onun yaşamına ayrılmıştır. *Süleymaniye Kürsüsünde*'de (1912) konuşan vaiz, Abdürreşit İbrahim'dir.<sup>73</sup> Abdürreşit İbrahim'in İstanbul'daki yakın dostlarından biri Mehmet Akif'tir ve İbrahim, 1910 yılında İstanbul'a geldiği zaman, aralarında oluşan dostluk, İslâm dünyasının sorunlarına çare bulmayı içeren fikir alışverişleriyle pekişmiştir. Abdürreşit İbrahim; İslâm dünyasının birliği, Müslüman toplulukların sorunlarına çare bulunması, modernleşme yolunda Japonya modeli gibi pek çok konuda fikirleriyle Akif üzerinde etki etmiştir. Bu etkinin bir yansıması olarak Akif, *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiirinde İslâm dünyası, Asya ve Japonya coğrafyasına dair düşüncelerini Abdürreşit İbrahim'in ağzından okuyucuya sunmuştur.<sup>74</sup>

Mehmet Akif, Abdürreşit İbrahim'in *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet* adlı eserinin yayınlanması üzerine *Sırat-ı Müstakim*'de "Gayet Mühim Bir Eser" başlıklı bir tanıtma yazısı yazmış ve eserin İslâm dünyası için mühim bir eser olduğunu ve dört gözle beklediği eserin yayınlanmasından duyduğu mutluluğu ifade etmiştir.<sup>75</sup> Bu yazı, Akif üzerindeki Abdürreşit İbrahim etkisini göstermesi bakımından ayrıca dikkate şayandır.

*Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiirde vaizin (Abdürreşit İbrahim) İslâm dünyası, Osmanlı Devleti, Rusya Türklerine dair izlenim, deneyim ve düşünceleri dikkate sunulduktan sonra yine vaizin ağzından "Sorunuz, şimdi Japonlar da nasıl millettir?"<sup>76</sup> sorusuyla Japonya ve Japonların yaşamının anlatımına geçilir.

"Onu tasvîre zafer-yâb olamam, hayrettir/Şu kadar söyleyeyim: Dîn-i mübînin orada/Rûh-ı feyyâzı yayılmış, yalnız şekli Buda/Siz gidin, safvet-i İslâm'ı Japonlarda görün/(...) Müslüman denmek için eksiği ancak tevhîd/Doğruluk, ahde vefâ, va'de sadâkat".<sup>77</sup>

Bu ve sonraki dizelerde Japonların karakter ve yaşam tarzı itibarıyla İslâmiyet'e uygun bir millet oldukları, Müslümanlarda olması gereken doğruluk, çalışkanlık, adalet, vefa, şefkat gibi özellikleri ve İslâmiyet'le

<sup>73</sup> Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur*, 149.

<sup>74</sup> Eşref Edib, *Mehmed Akif*, 276-278.

<sup>75</sup> Mehmed Akif, "Gayet Mühim Bir Eser", *Sırat-ı Müstakim* 4/97 (1 Temmuz 1326/14 Temmuz 1910), 322.

<sup>76</sup> Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 153.

<sup>77</sup> Ersoy, *Safahat*, 153-154.

özdeş bir saflığı, temizliği taşıdıkları, yalnızca tevhit inancının eksik olduğu ifade edilir ki bu durum Japonlara yönelik sempatik, hatta idealize edici bakış açısının bir yansımasıdır. Aynı zamanda gerçek Müslümanlığın nasıl olması gerektiğinin de açık ifadesidir. Bu dizeleri Akif'in Müslüman toplumlara bir eleştirisi olarak da düşünmek mümkündür. Özellikle "Siz gidin, safvet-i İslâm'ı Japonlarda görün" dizesi Müslüman toplumların 'safvet-i İslâm'ı kaybettiklerine yönelik eleştirinin ve kaybettiklerini bulmak istiyorlarsa Müslüman toplumların Japonlara bakmaları gerektiğine dair önerinin yansımasıdır. Bu dize, Akif'in penceresinden İslâm medeniyetinin, Müslüman toplumların Batı karşısındaki geri kalmışlığının nedenini de ortaya koymaktadır. Müslüman toplumlar çalışkanlık, doğruluk, dürüstlük gibi değerleri kaybetmişlerdir. Bu noktada Japonya bu değerler için iyi bir örnektir ve Müslüman toplumlar için yeni bir medeniyet inşasında Japonlar esin kaynağı olabilecektir. "Müslümanlık sanırım parlayacaktır orada"<sup>78</sup> dizesi ise İslâmiyet'e uygun karakter ve yaşam tarzının sonucunda, sonraki yıllarda Japonya'da İslâmiyet'in yayılacağına dair inancın bir göstergesidir.

Akif'in medeniyet tasavvurunun ve Osmanlı-Türk modernleşmesi için takip edilmesi gereken programın ne olduğuna dair düşünceleri Japon modernleşmesi üzerinden en belirgin şekilde şu dizelerde ortaya çıkar:

"Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle/(...) Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan/Garb'ın eşyası, eğer kıymeti hâizse yürür/Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür".<sup>79</sup>

Bu dizeler, Türk kamuoyunda ve Mehmet Akif'te oluşan, Japon modernleşmesine dair algının ipuçlarını haizdir. Mehmet Akif'e göre Japon modernleşmesinin en belirgin özelliği seçmeci (eklektik) yapısıdır. Akif için medeniyet, 'terakki (ilerleme)' kavramıyla iç içe biçimde, fen, bilim ve teknoloji alanlarında ilerlemektir ve Japonya, Batı'nın yalnızca fennini/bilimini almıştır. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesi de seçmeci davranarak Avrupa medeniyetinin 'iyi' yanlarını almalı; Batı, bilimsel ve teknolojik ilerleme yolunda esin kaynağı olmalıdır. Akif'e göre Japonlar, Batı uygarlığının 'iyi' ve 'kötü' yanlarını ayırt edebilmiş, seçtikleri Batılı unsurları kendi millî ve kültürel mirasıyla ve gelenekleriyle uzlaştırarak hızla ilerlemişlerdir. Böylece Japonya, kendine özgü bir modernleşme örneği olmuştur. Karakoç'un da dikkat çektiği üzere "Akif için mesele, yeni bir medeniyet aramak değil, cemiyetin malî medeniyeti, yeni şartlar içine yerleştirebilmek, daha doğrusu, ondan, yeni şartların sorusunu sormak ve cevabını almaktır".<sup>80</sup> Akif, Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı, Müslüman

<sup>78</sup> Ersoy, *Safahat*, 154.

<sup>79</sup> Ersoy, *Safahat*, 154.

<sup>80</sup> Sezai Karakoç, *Mehmed Akif* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2011), 20-21.



toplumların Batı karşısında bilimsel gelişme ve teknolojik ilerleme açısından geriye düştüğü bir dönemde düşünce mesaisinin çoğunu kurtuluş çaresi için ayırır. Akif için kurtuluş, topyekûn başka bir medeniyet dairesine girmekte değil; 'kendine özgülük'ü, ortaya çıkan yeni koşullarla birlikte var edebilmektedir. Bu bakımdan özellikle "Medeniyyet girebilmiş yalnız fenniyle" dizesi, Akif'in medeniyet tasavvurunda ve Osmanlı-Türk modernleşmesine dair düşüncelerinde Batı'nın konumunu ve Batı modernitesine bakışını ifade etmesi bakımından önemlidir. Akif'e göre yeni bir medeniyet arayışı, dolayısıyla da toptancı/köktenci ve taklide dayalı bir bakışın ürünü olan Batılılaşma kabul edilemez. Modernleşme yolunda Batı ve Batıcılık bir tapıncak (fetiş) haline getirilmemelidir. Osmanlı-Türk modernleşmesi, 'kendine özgülük'ünü Batı'da bilim ve teknolojiye ortaya çıkan yeni gelişmelerle sentezleyebilmelidir. Dolayısıyla Akif, 'modernlik'in Batıcılığa dayalı ve toptancı/köktenci tanımlamalarına karşıdır ve Osmanlı-Türk modernleşmesinin başkılığı, kendine özgülüğü esas alınarak yine kendi içsel dinamikleri üzerinde vücut bulmasını, bunu yaparken de 'terakki (ilerleme)' düşüncesinin belirleyici öğelerden biri olmasını savunur.

"Sırr-ı terakkînizi siz /Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz/Onu kendinde bulur yükselecek bir millet/Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket/Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini/Veriniz hem de mesâînize son sür'atini".<sup>81</sup> dizeleri Akif'in bu doğrultudaki düşüncelerinin en somut yansımalarıdır. Ayrıca bu dizeler, Akif'in bir taraftan Japon modernleşmesini anlatmaya ve tanıtmaya çalışırken diğer taraftan Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında kendi 'medeniyet tasavvuru'nu okurla paylaştığını göstermektedir. Bu bakımdan *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiiri ana hatlarıyla iki temel amaç üzerine yapılandığını söylemek mümkündür: 'Japon modernleşmesini anlatmak/tanıtmak' ve Osmanlı-Türk modernleşmesi ve Müslüman toplumların mevcut görünümü üzerinden kendi 'medeniyet tasavvurunu paylaşmak'.

Akif, Batı'nın Müslüman ülkelere göre terakki yolunda hızla yol aldığını ve bilim ve teknoloji gibi konularda çok daha gelişmiş olduğunu kabul etmektedir. Akif, bu üstünlüğü ortadan kaldırmanın yolu olarak çalışmayı ve üretmeyi gösterir. Bunun için Batı esin kaynağı olabilir. Ancak Batı, topyekûn bir kültür ve medeniyet projesi olarak taklit edilmemelidir. Osmanlı-Türk toplumu, yeni bir medeniyet arayışına girmeden kendi medeniyetini yeni koşullara ve ihtiyaçlara göre düzenleyebilmeli, yenileyebilmelidir. İşte bu noktada, Akif, Osmanlı-Türk modernleşmesi için; Batılı yaşam tarzını olduğu gibi taklit etmeyi benimseyen zihniyete karşı çıkmış, millî kimliğini ve kültürünü koruyarak gelişen Japonya'yı, idealize ederek Batı-dışı modernleşme yolunda örnek alınması gereken bir seçenek ve bir kalkınma

<sup>81</sup> Ersoy, *Safahat*, 170.



ve ilerleme modeli olarak sunmuştur.<sup>82</sup> Akif'in *Asım*'da geçen "Bu cihetten, hani, hiç yılmasın, oğlum, gözünüz/Sâde Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz."<sup>83</sup> dizeleri de, Akif'in Osmanlı-Türk modernleşmesi için seçmeci tarzda bir yolu önerdiğini göstermektedir. Akif, romantize/idealize ettiği Japonya'yı bir model olarak sunarken Asım'ın şahsında, başta aydınlar olmak üzere, Türk toplumu için modernleşme yolunda Batı'nın konumunu da kati sınırlar içerisinde belirgin kılar. Dolayısıyla Akif, 'modernlik' kavramının yalnızca Batı eksenli deneyimler, kavramlar ve tanımlamalar üzerinden tekil ve genel tarzda sunulmasına karşı çıkar. 'Modernlik'in her toplumun kendine özgü dinamikleriyle anlam bulabileceğini; toplumların 'modernlik'i 'medeniyet' ve 'terakki' bağlamında bilim, fen, teknik, ekonomi, sanat vb. alanlarda, yaşamın maddi olguları üzerinden içselleştirirken kültürel olarak kendine özgüllüklerini koruyabileceğini, bunun en güzel örneklerinden birinin de Japon modernleşmesi olduğunu vurgular. Bu bakımdan *Süleymaniye Kürsüsünde* yer alan, aşağıdaki dizeler dikkat çekicidir:

"Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın:"Medeniyyette teâlîsi umûmen Şark'ın/Yalnız bir yolu takîb ederek kabildir/Başka yollarda selâmet gözeten gâfildir/Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı/Aynı izden sağa yahut sola hiç sapmamalı/Garb'ın efkârını mâl etmeli Şark'ın beyni/Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; yani/İçtimâî, edebî, hâsılı her meselede/Garb'ı taklîd edemezsek, ne desek beyhude' ".<sup>84</sup>

Bu dizeler de yine Akif'in Osmanlı-Türk modernleşmesi için çizdiği yolda Batı-merkezli, tekilci, Batılı kalıplar içerisinde toplumun kendine özgüllüğünü yok sayan 'modernlik' anlayışına ve bu anlayışı temsil eden aydınlara ("mütefekkir geçinenler") karşı çıktığını ve modernleşme yolunda seçmeci bir tarzdan yana olduğunu göstermektedir. Zaten 'modernlik' konusunda Batı-eksenli, 'tek'e indirgemeci, Batı'yı tapıncak (fetiş) hâline getirici, teslimiyetçi anlayışı savunan ve Doğu'nun kendine özgüllüğünü yok sayıcı anlayışın temsilcisi kesime "mütefekkir geçinenler" ifadesini kullanarak durduğu noktayı açıkça ortaya koymuştur. Bu dizelerden hareketle Akif'in Batı'ya kapalı bir medeniyet tasavvurunun olmadığını, Batıcılığa ve Batı'yı 'tapıncak (fetiş)' hâline getiren modernleşme anlayışına karşı çıktığını söylemek mümkündür. Akif, Osmanlı-Türk toplumunun İslâm medeniyeti içinde vücut bulan varlığını koruyarak 'modernlik' yolunda ilerleyebileceğini, kendine özgü bir yol inşa edebileceğini savunur. 'Modernlik'e, 'çoğul modernlik' kavramı üzerinden bakar; Batı-merkezli, tek güzergâhlı ve kültürlerüstü bir 'modernlik' anlayışına karşı çıkar ve 'Batı-dışı modernlik' çerçevesinde

<sup>82</sup> Hasan Şen, "Mehmed Akif Ersoy'un Düşüncelerinin Biyografik Analizi", *Sosyoloji Dergisi* 34 (2016), 254-259.

<sup>83</sup> Ersoy, *Safahat*, 404.

<sup>84</sup> Ersoy, *Safahat*, 165-166.

Osmanlı-Türk modernleşmesinin pekâlâ kendine özgü bir karakteristik gösterebileceğine inanır.

“Mütefekkirlerimiz anlamıyorlar sanırım/Ki çemenzâr-ı terakkîde atılmış her adım/Değişir büsbütün akvâma, cemâ’âte göre/Başka bir kavmin izinden yürümek, çok kerre/Âdetâ mühlik olur; sonra ne var, her millet/Gözetir seyr-i tekâmülde birer ayrı cihet”.<sup>85</sup> dizeleri de Mehmet Akif’in ‘bahçe’ ve ‘yol’ metaforu üzerinden ‘çoğul modernlik’ ve ‘Batı-dışı modernlik’ kavramları çerçevesinde ele alınabilecek ‘modernlik’ tanımlamasıyla ilgilidir ve ‘modernlik’in farklı coğrafya ve milletlere göre değişebileceği, her coğrafyanın, kültürün kendine özgü bir modernleşme, ilerleme yolunda yürüyebileceği yönündeki düşünceleri içermektedir. Akif, bu düşünceler bağlamında, Osmanlı-Türk toplumunun ‘Batı eksenli modernleşme’ye alternatif bir model geliştirebileceğini, kendine özgü dinamiklerden ve deneyimlerden mürekkep bir ‘modernlik’ inşa edebileceğini ve bunun için de Japon modernleşmesinin iyi bir model olarak örnek alınabileceğini savunmuştur.

### 3. Sonuç

Türk dünyasının 19. ve 20. yüzyıllarda yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri, Türk ve İslâm coğrafyasında âlim, seyyah ve fikir adamı olarak tanınan. İdil-Ural Türklerinden Abdürreşit İbrahim (1857-1944)dir. Yaşadığı dönemde, Türk ve İslâm coğrafyasının bağımsızlığı mücadelesine girişen, İslâm coğrafyasının sorunlarına çözümler arayan Abdürreşit İbrahim’in Türk ve İslâm coğrafyasında tanınmasında başlıca etkenlerden biri de 1908 Eylül’ünde başlayan ve Türkistan, Sibiryâ, Moğolistan, Mançurya, Çin, Japonya, Kore, Singapur, Malezya, Endonezya, Hindistan, Hicaz ve Suriye’yi içine alan, 1910’da İstanbul’da son bulan uzun seyahatidir. Bu seyahate dair gözlemlerini, izlenimlerini ve düşüncelerini *Âlem-i İslâm ve Japonya’da İntişâr-ı İslâmiyet* adıyla 1910-1913 yıllarında iki cilt halinde yayınladığı kitapta bir araya getirmiştir. Meiji dönemi (1868-1912) Japonya’sının modernleşirken kendine özgü değerleri, milli kimlik ve kültürünü muhafaza ettiği iddiasıyla kaleme alınan eser, büyük ölçüde Japonya hakkındadır ve Türk ve İslâm coğrafyasında Japonya’nın romantize/idealize edilmiş bir imaj olarak yerleşmesinde etkili olmuştur. Abdürreşit İbrahim’in düşünce dünyasından etkilenen Türk aydınlarından biri de millî şair Mehmet Akif’tir. Mehmet Akif’in başyazarlığını yaptığı *Sırat-ı Müstakim* mecmuasında yazıları da yayımlanan Abdürreşit İbrahim ile Akif arasında gelişen dostluk, fikrî etkilenmeyi de beraberinde getirmiştir. Akif, bu etki sonucunda, Batılılaşmayla birlikte Osmanlı-Türk modernleşmesinin bir mesele olarak gündemi işgal ettiği, tartışıldığı bir dönemde (20. yüzyılın başlarında) Osmanlı-Türk modernleşmesi

<sup>85</sup> Ersoy, *Safahat*, 168.

için Batı-dışı modernleşme örneği olarak Japonya modelini sunmuş, Japon modernleşmesinin Batı-dışı modernlik çerçevesinde esin kaynağı olabilecek iyi bir alternatif olduğunu düşünmüştür. Akif'in Abdürreşit İbrahim'den mülhem düşünceleri, *Süleymaniye Kürsüsünde* (1912) adlı şiirinde somut olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirde İslâm dünyasının kurtuluş çareleri tartışılırken Japon modernleşmesi; Osmanlı-Türk kamuoyundaki medeniyet, Batılılaşma, kalkınma, terakki gibi kavramlarla ilişkili olarak 'Batı-dışı modernleşme' örneği olarak idealize edilmiştir. Osmanlı-Türk modernleşmesinin; Batı-merkezli, tekilci, Batılı kalıplar içerisine sıkışmış, tamamen taklide dayalı yapıdan uzak kalınarak ve İslâm medeniyetinin dinamikleri üzerinde millî kimlik ve kültür muhafaza edilerek gerçekleştirilebileceği, bu konuda Japon modernleşmesinin örnek alınabileceği bir tez olarak savunulmuştur. Akif'e göre Osmanlı-Türk modernleşmesi, Japon modernleşmesi gibi, 'kendine özgünlük'ü ile Batı'nın bilim ve teknolojisini sentezleyebilmeli ve böylece 'Batı-dışı modernleşme'nin güzel bir örneğini oluşturabilmelidir. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesi ve medeniyet, Batılılaşma, terakki, modernlik gibi kavramların Mehmet Akif'in düşünce dünyasındaki yeriyle ilgili değerlendirmelerde, Akif'in 'modernlik'e 'çoğul modernlik' ve 'Batı-dışı modernlik' kavramları çerçevesinde baktığının dikkate alınması gerekir. Akif *Süleymaniye Kürsüsünde*'de Batı-merkezli, tekil, kültürlerüstü bir 'modernlik' tanımının yapılamayacağı ve 'modernlik' bağlamında farklı coğrafya ve kültürle özgü dinamiklerin ve süreçlerin yok sayılamayacağı düşüncesinden hareket eder. Böylece 'Batı-dışı modernleşme' yolunda Osmanlı-Türk modernleşmesi için Japon modernleşmesini bir örnek olarak sunar. Bu da Akif'in 'modernlik'i Batı-merkezli, tekil ve genel bir modernlikle değil, coğrafyaların ve kültürlerin kendine özgünlüğüne de göndermelerde bulunan 'çoğul modernlikler' kavramıyla tanımladığını ve 'medeniyet tasavvuru'nda 'Batı-dışı modernlik' kavramının önemli bir yer tuttuğunu gösterir.

### Kaynakça

Abdürreşid İbrahim. *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet (Cilt 1)*. İstanbul: Ahmet Saki Bey Matbaası, 1328/1910.

Aksakal, Hasan. "Japon ve Türk Modernleşmelerinin Karşılaştırmalı Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme: Gerçekten 'Japon Mucizesi' vs. 'Türk Usûlü' mü?". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 83-108.

Brandenburg, Ulrich. "The Multiple Publics of a Transnational Activist: Abdürreşid İbrahim, Pan-Asianism, and the Creation of Islam in Japan". *Die Welt Des Islams* 58/2 (2018), 143-172.

Brandenburg, Ulrich. "In His Father's Footsteps? Ahmed Münir İbrahim's 1910 Journey from Harbin to Tokyo as a Member of the First Ottoman Student Delegation to Japan". *Global Perspectives on Japan: Japan's Interaction with the Turkish and Muslim World 2* (2020), 106-126.

Çiğdem, Ahmet. *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim, 1997.

Çiğdem, Ahmet. " 'Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkaldığı-Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, 3. Cilt. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. 68-81, İstanbul: İletişim, 2007.

Dündar, Ali Merthan. "Japonya Türk-Tatar Diasporası". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2004), 75-89.

Dündar, A. Merthan. *Pan-İslâmizm'den Büyük Asyacıluğa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*. İstanbul: Ötüken, 2006.

Dündar, Ali Merthan. "Abdürreşit İbrahim ve Japonya". *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim: Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni (22-23 Mayıs 2012-Konya)-Bildiriler*. Ed. Okan Haluk Akbay. 117-136, Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012.

Dündar, Merthan. "Japonya, İslâmiyet ve Orta Asya: Japonya'nın İslâm Siyaseti İçinde İdil-Ural Türkleri". *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye-Cilt III: Aydınlıktan Aydınlanmaya*. Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 1383-1415, Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012.

Dündar, A. Merthan. "Türk Milliyetçilerinin Japonya Algısına Bir Kaynak Olarak Mehmet Akif'in Mısralarında Japonya ve Japonlar". *Türk Yurdu* 32/295 (2012), 589-593.

Dündar, A. Merthan. "Meiji Modernleşmesinin Osmanlı Dönemi Türk Aydınları Üzerindeki Etkisi Üzerine". *Meiji Japonya'sına 150. Yılından*

*Bakışlar: Seçilmiş Makaleler.* Haz. A. Merthan Dünder. 17-35, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019.

Efe, Adem. "Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşâd." *Marife* 2 (2008), 155-178.

Efe, Adem. "Sebilürreşâd". *İslâm Ansiklopedisi.* 36/251-253. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Eisenstadt, Shmuel N. "Multiple Modernities". *Daedalus* 129/1 (2000), 1-29.

Eisenstadt, Shmuel N. "Some Observations on Multiple Modernities". *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations.* Ed. Dominic Sachsenmaier vd. 27-41, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002.

Eisenstadt, Shmuel N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: Volume Two.* Leiden-Boston: Brill, 2003.

Eisenstadt, Samuel N. "Multiple Modernities in the Framework of a Comparative Evolutionary Perspective". *Understanding Change: Models, Methodologies, and Metaphors.* Ed. Andreas Wimmer ve Reinhart Kössler. 199-218, New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Eisenstadt, Shmuel N., Jens Riedel ve Dominic Sachsenmaier "The Context of the Multiple Modernities Paradigm". *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations.* Ed. Dominic Sachsenmaier vd. 1-24. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002.

Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat.* Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

(Ersoy), Mehmed Akif. "Gayet Mühim Bir Eser". *Sırât-ı Müstakim* 4/97 (1 Temmuz 1326/14 Temmuz 1910), 322-323.

Esenbel, Selçuk. "Türk-Japon İlişkilerinin Tarihi". *Türkler.* Ed. Hasan Celâl Güzel vd. 13/149-161. Ankara: Yeni Türkiye, 2002.

Esenbel, Selçuk. "Meiji Restorasyonu'nun Çok Boyutluluğu: Gelenek, Batılılaşma, Modernleşme ve Türk-İslam Tahayyülündeki Meiji Japonya'sı Özlemi". *Toplumsal Tarih* 299 (2018), 30-36.

Esenbel, Selçuk. "Meiji Restorasyonu Hakkında Düşünceler". *Meiji Japonya'sına 150. Yılından Bakışlar: Seçilmiş Makaleler.* Haz. A. Merthan Dünder. 51-72, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019.

Esenbel, Selçuk. *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı: Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları.* İstanbul: İletişim, 2021.

Eşref Edib. *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*. Haz. Fahrettin Gün. İstanbul: Beyan, 2011.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity, 1991.

Göle, Nilüfer. "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine". *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, 3. Cilt. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 56-67. İstanbul: İletişim, 2007.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis, 2011.

Gündoğdu, Abdullah. "Sırat-ı Müstakim (later, Sebilürreşad) and the Origin of the Japanese Image in Turkish Intellectuals". *AJAMES: Annals of Japan Association for Middle East Studies* 23/2 (2007), 245-259.

Gündoğdu, Abdullah. "Abdürreşit İbrahim'in Oğlu Ahmed Münir Japonya Mektupları". *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim: Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni (22-23 Mayıs 2012-Konya)-Bildiriler*. Ed. Okan Haluk Akbay. 137-170, Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012.

Ichijo, Atsuko. *Nationalism and Multiple Modernities: Europe and Beyond*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Karakoç, Sezai. *Mehmed Akif*. İstanbul: Diriliş, 2011.

Komatsu, Hisao. "Japonlar Açısından Âlem-i İslam". *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşit İbrahim: Uluslararası Abdürreşit İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni (22-23 Mayıs 2012-Konya)-Bildiriler*. Ed. Okan Haluk Akbay. 81-95, Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012.

Mertoğlu, M. Suat. *Sırat-ı Müstakim Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin*. İstanbul: Klasik, 2008.

Misawa, Nobuo. "Abdürreşid İbrahim'in Japonya'daki İzleri Üzerine". *Japonya Seyyahı Abdürreşid İbrahim'in İzinde*. Ed. A. Merthan Dünder. 29-34, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020.

Ortaylı, İlber. "Batılılaşma Sorunu". *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 1. Cilt. 134-138, İstanbul: İletişim, 1985.

Ortaylı, İlber. *Son İmparatorluk Osmanlı*. İstanbul: Timaş, 2006.

Ortaylı, İlber. *Avrupa ve Biz*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2008.

Önder Erol, Pelin. "Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu". *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 49-66.

Özalp, Ertuğrul (haz.). *Abdürreşid İbrahim-Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslamiyet'in Yayılması (Cilt 1)*. İstanbul: İşaret, 2019.

Özbek, Nadir. "From Asianism to Pan-Turkism: The Activities of Abdürreşid İbrahim in the Young Turk Era and Japan". *The Rising Sun and the Turkish Crescent: New Perspectives on the History of Japanese Turkish Relations*. Ed. Selçuk Esenbel ve Inaba Chiharu. 86-104, İstanbul: Boğaziçi University, 2003.

Paksu, Mehmed. "Abdürreşid İbrahim, Hayatı ve Eserleri". *Abdürreşid İbrahim-Yirminci Asrın Başlarında Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması*. Haz. Mehmed Paksu. 29-39, İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

Paksu, Mehmed (haz.). *Abdürreşid İbrahim-Yirminci Asrın Başlarında Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması*. İstanbul: Nesil, 2012.

Şen, Hasan. "Mehmed Akif Ersoy'un Düşüncelerinin Biyografik Analizi". *Sosyoloji Dergisi* 34 (2016), 243-268.

Toker, Mehmet Şevki. "Bir Batı Dışı Modernlik Yaklaşımı Olarak Büyük Doğu İdeolojisi" *Ekonomi, Politika & Finans Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 50-68. <https://doi.org/10.30784/epfad.483563>

Touraine, Alain. *Critique of Modernity*. Çev. David Macey. Oxford&Cambridge: Blackwell, 1995.

Türkoğlu, İsmail. *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Türkoğlu, İsmail. "Rusya Türklerini Uyandıran Adam: Abdürreşid İbrahim (1857-1944)". *Türk-Japon İlişkilerinin Dönüm Noktasında Abdürreşid İbrahim: Uluslararası Abdürreşid İbrahim ve Türk-Japon İlişkileri Bilgi Şöleni (22-23 Mayıs 2012-Konya)-Bildiriler*. Ed. Okan Haluk Akbay. 15-68, Konya: Konya Japon Kültür Merkezi Derneği Kültür Sanat, 2012.

Wittrock, Björn. "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition". *Daedalus* 129/1 (2000) 31-60.

Worringer, Renée. *Ottomans Imagining Japan*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.





## MODERNİZME KARŞI NEO-KALVİNİST DÜNYA GÖRÜŞÜ İNŞASI: ABRAHAM KUYPER'İN ALAN EGEMENLİĞİ MODELİ

Building of the Neo-Calvinist Worldview Against Modernism, Abraham  
Kuyper's Modal of Sphere Sovereignty

**ÖZLEM TOPCAN**

Dr. Öğretim Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslam Düşünce  
Tarihi Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye

Assistant Professor, Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Turk-Islam  
Intellectual History, Antalya, Türkiye

**ozlemtopcan@akdeniz.edu.tr**

<https://orcid.org/0000-0001-6575-4864>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 2 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Topcan, Özlem, "Modernizme Karşı Neo-Kalvinist Dünya Görüşü İnşası: Abraham Kuyper'in Alan Egemenliği Modeli", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1067-1094. DOI: <http://doi.org/10.14395/hid.1144137>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu makale TÜBİTAK 2219/2 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı, 1059B192000821 numaralı, Protestan Dünya Görüşü ve Misyonerlik Faaliyetlerine Etkisi" başlıklı araştırma kapsamında, Groningen Üniversitesi'ndeki çalışmalar sırasında hazırlanmıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** This article was prepared during the studies at the University of Groningen, within the scope of the research titled "Protestant World View and Its Impact on Missionary Activities", numbered 1059B192000821, TÜBİTAK 2219/2 Overseas Postdoctoral Research Fellowship Program.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Building of the Neo-Calvinist Worldview Against Modernism, Abraham Kuyper's Modal of Sphere Sovereignty

### Abstract:

The role of religion in societies is an ongoing debate even for most of the Western countries, which have advanced in terms of modernity. Particularly, the studies show that the impact of Christianity moved from the public sphere to the private domain due to the Modernist worldview that evolved in the context of Reformation and French Revolution. At the end of the 19th century, religious groups have arisen out of questioning the division between the individual and public spheres of religion in Europe. One of the foremost of these movements is the Neo-Calvinist tradition shaped by Abraham Kuyper (1837-1920). This study is to deal with the main intellectual resources of the Neo-Calvinist tradition, which Kuyper developed by reinterpreting Calvinism in the context of "worldview" and to explain its effects on Western societies.

By opposing modern secular society, Kuyper tried to develop a social system that is pluralistic in religion. Calvinism, in contrast to the guiding principles of contemporary secular culture, has the qualities to permeate society as a whole, according to Kuyper, who builds a theological foundation for the entire truth. Kuyper developed a worldview based on the Christian belief systems through antitheses after critically reconsidering the underlying principles of modernity. In contrast, he asserts, there is a widespread perception in America that Calvinism is the most effective safeguard against the loss of liberties, but the idea that people's beliefs must be abandoned for freedom predominates in Europe.

Kuyper developed a worldview based on Christian belief principles through antitheses by critically revising the fundamental ideas of modernism. He described the period he lived in as a crisis period and did not hold back while expressing the problematic aspects of Christianity. He contended that the church must acknowledge the reality of contemporary culture, have a theology that is relevant to the society in which it lives, and acknowledge its own cultural captivity, which it ignores. Kuyper viewed the conflict between the sacred and the secular as a war between good and evil in his mind, which is why he prefers military imagery when explaining the role of the church and compares the church to the army when discussing it in his works.

According to Kuyper, who supports the understanding of cultural diversity and pluralism, the paradigm of "Sphere Sovereignty" also displays a variety of worldviews. Everyone has a worldview that affects how they live, and he claims that institutional manifestations of people's worldviews, such as Islamic schools and Jewish butchers, should exist in the open.

After many years as a member of parliament, served as Prime Minister of the Netherlands from 1901 to 1905. Through his "Sphere Sovereignty" model, he attempted to reshape the relationship between religion and politics as well as the role of religion in society. In a society where Modernism, which rejects religious values, is dominant, he battled for religious life and opposed the "neutral worldview" principles that Modernism developed. It is possible to say that with his studies and the practices he followed, he ignited the fuse of today's cultural conflicts and debates in Western societies.

The purpose of this research is to examine how Neo-Calvinism came to be a comprehensive belief system within the framework of Abraham Kuyper's reinterpretation, and to clarify the core principles of the Neo-Calvinist worldview for social and religious life.

It is also to explain the theological foundations of the long-standing struggle between modernism and Christian worldviews, and thus to increase the level of consciousness and awareness about the role of the Protestant Neo-Calvinist worldview in international politics in the new world order shaped by the USA. Therefore, we searched the literature on national and international sources using the descriptive method of the History of Religions. By doing so, the article will provide the theoretical framework of Neo-Calvinism, which shaped the state, religion, science, philosophy, education, politics, and social life. It also will demonstrate how significant the achievements in the struggle against secular, modern, and positivist living based on the Neo-Calvinist worldview have become in current Western society.

**Keywords:** History of Religions, Calvinism, Neo-Calvinism, Abraham Kuyper, Modernism, Sphere Sovereignty, Worldview, Protestantism

## Modernizme Karşı Neo-Kalvinist Dünya Görüşü İnşası, Abraham Kuyper'in Alan Egemenliği Modeli

### Öz:

Hıristiyan Batı toplumlarının bugün çoğunda inancın toplumsal alandaki yeriyle ilgili tartışmalar devam etmektedir. Reform hareketleri sonrasında ortaya çıkan Modernizm ilkeleri, dinin kamusal alandan bireysel alana kaymasına neden olmuştur. Bu duruma karşı 19. yüzyılın sonlarında Avrupa'da dinin kamusal ve bireysel alan arasındaki ayırımına meydan okuyan dinî hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerin önde gelenlerinden biri de Abraham Kuyper (1837-1920) tarafından şekillendirilen Protestan Hıristiyan Neo-Kalvinist dünya görüşüdür. Bu çalışma Kuyper'in, "dünya görüşü" bağlamında Kalvinizm'i yeniden yorumlayarak geliştirdiği Neo-Kalvinist geleneğin temel düşünsel kaynaklarını ve Batı toplumları üzerindeki etkilerini ele almaktadır.

Kuyper, modern seküler kültüre meydan okuyarak dinî çoğulcu bir toplumsal yapı tasarlamıştır. Gerçekliğin bütününe teolojik bir zemin hazırlayan Kuyper'e göre; modern seküler kültürün egemen ilkelerine karşı Kalvinizm topluma bir bütün olarak nüfuz edebilecek niteliklere sahiptir. Ona göre; Avrupa'da özgürlük için halkın inancının feda edilmesi gerektiği anlayışı hâkimken, Amerika'da bu durumun aksine özgürlüklerin devamı için en etkili güvencenin Kalvinizm olduğu şeklinde genel bir kanaat bulunmaktadır.

Modernizmin temel ilkelerini eleştirel yaklaşımla yeniden ele alan Kuyper, antitezler üzerinden Hıristiyan inanç ilkelerine dayandırılan ve Kalvinizm temelinden hareket eden bir dünya görüşü ortaya koymuştur. Kendi dönemini kriz çağı olarak nitelendirmiş ve Hıristiyanlığın geldiği sıkıntılı noktayı açıkça ifade etmekten çekinmemiştir. Ona göre kilise, modern kültürün gerçekleriyle yüzleşip, yaşadığı dünyaya hitap eden bir teolojiye sahip olmalı ve kayıtsız kaldığı kültürel tutsaklığının farkına varmalıdır. Kuyper'in çalışmalarında kiliseden bahsederken kiliseyi orduyla benzeştirmesi ve kilisenin işlevini tanımlarken askeri imgelere yönelik tercihlerde bulunması, onun kutsal ile seküler mücadelesini kendi zihninde iyi ile kötü arasında yaşanan bir savaş olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Hıristiyanlık anlayışının da temelini oluşturan kültürel çeşitlilik ve çoğulculuk anlayışını savunan Kuyper'in "alan egemenliği" modeli aynı zamanda çok sayıda dünya görüşünü ifade etmektedir. Kuyper, herkesin yaşamını şekillendiren bir dünya görüşüne sahip olduğunu ve bireylerin dünya görüşlerinin kurumsal ifadelerinin - İslami okullar, Yahudi kasaplar (Koşer kasaplar) gibi - kamusal alanda olması gerektiğini belirtmektedir.

Kuyper, uzun yıllar parlamento üyeliği sonrasında, 1901-1905 arası Hollanda Başbakanı olarak görev yapmıştır. Din ile Siyaset arasındaki ilişkiyi, dinin toplumsal

yaşamdaki misyonunu “alan egemenliği” modeli üzerinden şekillendirmeye çalışmıştır. Dinî değerleri reddeden Modernizmin ilkelerinin egemen olduğu bir kültürde dinî yaşam için mücadele etmiş ve Modernizmin ürettiği “tarafsız dünya görüşü” ilkelerini reddetmiştir. Yaptığı çalışmalar ve takip ettiği uygulamalarla Batı toplumlarında yaşanan bugünkü kültürel çatışmaların ve tartışmaların fitilini ateşlediğini ifade etmek mümkündür.

Dinler Tarihi'nin betimleyici metoduyla ulusal ve uluslararası kaynaklar üzerinden literatür taraması yapılarak üretilen bu çalışmanın amacı, Abraham Kuyper tarafından “dünya görüşü” bağlamında kapsamlı bir inanç sistemi olarak ortaya konulan Neo-Kalvinizm'in nasıl ortaya çıktığına ve şekillendirildiğine, Neo-Kalvinist tezlere ve toplumsal yaşamdaki uygulamalarına odaklanmaktır. Kuyper'in, modernizme karşı verdiği mücadelede ortaya koyduğu antitezler üzerinden şekillendirdiği “alan egemenliği” modelindeki; devlet yönetimi, bilim, felsefe, eğitim, teoloji, siyaset ve toplum hayatı hakkındaki düşünce ve uygulamalarını anlatmaktır. Neo-Kalvinist dünya görüşünün gelecek vizyonu ile ilgili değerlendirmeler sunmaktır. Modernizm ve Hıristiyan dünya görüşleri arasında uzun yıllardır süregelen mücadelenin teolojik temellerini anlatmak, bu sayede ABD eksenli şekillenen yenedünya düzeninde Protestan Neo-Kalvinist dünya görüşünün uluslararası politikadaki rolü ve önemi hakkındaki bilinç düzeyini ve farkındalığı arttırmaktır. Neo-Kalvinist dünya görüşü ekseninde seküler, modern ve pozitivist yaşama karşı verilen mücadelede elde edilen kazanımların bugün Batı toplumunda ne denli önemli bir noktaya geldiğini ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Kalvinizm, Neo-Kalvinizm, Modernizm, Abraham Kuyper, Alan Egemenliği, Dünya Görüşü, Protestanlık.

## Giriş

Kalvinizm, Reform hareketlerinin önde gelen temsilcilerinden biri olan John Calvin'in (1509-1564) görüşlerine dayanır.<sup>1</sup> Toplumun ve kültürün üzerindeki etkileri nedeniyle unutulmak üzere olan Calvin'in eserleri 19. yüzyılda yeniden önem kazanmış ve Calvin Araştırma Endüstrisi'nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eserlerinin 1909 yılında Almanca'ya çevrilmesi Calvin araştırmalarının yaygınlaşmasına neden olmuştur.<sup>2</sup> Kalvinizm, modernizmin sosyal, politik ve ekonomik yapılarıyla uyumlu özelliklere sahiptir. Alman ilahiyatçı Ernst Troeltsch, Kalvinizm için "Hıristiyanlık ve kültürün en tatmin edici ve yaratıcı uyumu" değerlendirmesini yapmıştır. Troeltsch, Kalvinist ülkelerdeki endüstriyel, profesyonel ve ticari sınıfların günümüzde Protestanlığın ana gövdesini oluşturduğunu, modern kültürün dışı dönük endüstriyel, sosyal ve politik güçlerinin de esas olarak onların elinde olduğunu belirtmiştir.<sup>3</sup> Kalvinizm'e yönelik bu ilginin yansıması, Fransız teolog Emile Doumergue tarafından yazılan Calvin biyografisinde kendisini göstermiş ve 1917'de Cenevre'deki Büyük Reform Anıtı'nın açılışıyla fiziksel olarak da doruğa ulaşmıştır. Alman teolog Karl Barth, 1922'de tarihi bir figür olan Calvin'i yaşayan bir gerçeklik olarak sunmuştur. Hollanda'da Kuyper tarafından yönetilen Neo-Kalvinist hareket kilise ve siyasette çok etkili olmuştur. ABD Başkanı Wilson'un Kalvinizm'den esinlenerek 1918'de hazırladığı 14 maddelik "Wilson İlkeleri", Kalvinizm'in siyaset ve uluslararası politikada da bulduğu karşılığın önemli bir göstergesidir. Wilson, Milletler Cemiyeti (League of Nations) merkezinin Calvin'in kendi kilisesini kurduğu Cenevre'de olmasını istemiş ve yine Calvin'in teolojisine atıfta bulunarak Milletler Cemiyeti (League of Nations)'nin anayasasının bir "antlaşma" olarak adlandırılmasını sağlamıştır.<sup>4</sup>

Neo-Kalvinizm için, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında, Kuyper'in önderliğinde Kalvinizm'in yeniden yorumlandığı<sup>5</sup> bir düşünce geleneği olduğunu vurgulamak önemlidir.<sup>6</sup> Neo-Kalvinizm, Kuyper'in

<sup>1</sup> Frank L. Kidner vd., *Making Europe: The Story of the West, 2e Since 1300* (Boston, MA: Wadsworth, 2014), 411.

<sup>2</sup> George Harinck, "We Must No Longer Restrict Our Horizon To One Country: Neo-Calvinism And Internationalism in the Interbellum Era," *European Encounters: Intellectual Exchange and the Rethinking of Europe 1914-1945*, ed. Carlos Reijnen and Marleen Rensen (Amsterdam - New York: Rodopi, 2014), 225.

<sup>3</sup> Friedrich Wilhelm Graf - Friedemann Voigt, *Religion (En) Deuten: Transformationen Der Religionsforschung* (Germany: Walter De Gruyter GmbH & Co., 2010), 338.

<sup>4</sup> Harinck, "We Must No Longer Restrict Our Horizon To One Country: Neo-Calvinism And Internationalism in the Interbellum Era," 226.

<sup>5</sup> Wonho Jung, *Redemption That Liberates: Political Theologies of Richard Mouw and Nam-Dong Suh* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2018), 40.

<sup>6</sup> Herman Paul - Johan de Niet, "Issus De Calvin: Collective Memories of John Calvin in Dutch Neo-Calvinism," *Sober, Strict, and Scriptural: Collective Memories of John Calvin, 1800-2000*, ed.

1898'de Princeton Üniversitesi'nde "Kalvinizm Üzerine" (Lectures on Calvinism) verdiği derslerde, teolojik bir sistemden çok modern seküler ilkelere karşı koyan, yaşamın tüm dinamiklerine etki eden bir dünya görüşü "Weltanschauung" bağlamında kullanılmıştır.<sup>7</sup> Kalvinizm, Anglo-Sakson dünyada belirli bir kader görüşüyle ilişkilendirilirken, Neo-Kalvinizm, Reform geleneği içindeki dinî kültürel bir canlanma hareketini ifade etmektedir.<sup>8</sup>

Neo-Kalvinist hareket, Kuyper ve onun takipçileri tarafından şekillendirilmiş ve Herman Bavinck (1854-1921), D. H. T. Vollenhoven (1892-1978), Herman Dooyeweerd (1894-1977) ve Hendrik Stoker (1900-1993) gibi teologlarla sonraki nesillere aktarılmıştır.<sup>9</sup> Michigan'da Calvin Koleji, Toronto, Ontario ve Kanada'daki Hıristiyan Araştırmaları Enstitüleri, Kuyper'in ilkeleri ve dünya görüşü ekseninde kurulmuştur. Sürekli ivme kazanan hareket özellikle ana akım Amerikan Protestan Evanjelizmi için ilham kaynağı olmuştur.<sup>10</sup>

Bu makale, A. Kuyper tarafından "dünya görüşü" bağlamında kapsamlı bir inanç sistemi olarak ifade edilen Neo-Kalvinizm'in ortaya çıkış şekli ve gelişim sürecini anlatmak üzere Dinler Tarihi'nin nitelendirici ve tanımlayıcı yöntemiyle literatür taraması yapılarak hazırlanmıştır. Çalışmada, varoluşun tüm alanlarına egemen olduğu ve kültürel bir güç olduğu iddiasında bulunan Neo-Kalvinizm'in, kamusal ve bireysel yaşama yönelik ilkelerine ve hedeflerine odaklanılmıştır. Bu kapsamda, Kuyper'in, modernizme karşı verdiği mücadelede ürettiği antitezler üzerinden şekillendirdiği "alan egemenliği" modelindeki; devlet yönetimi, bilim, felsefe, eğitim, teoloji, siyaset ve toplum hayatı hakkındaki düşünce ve uygulamalarına bakılmıştır. Demokrasinin sosyal çoğulculuk ilkesinin ve örgütlenme özgürlüğünün Neo-Kalvinist hedefler bağlamında nasıl kullanıldığına değinilmiştir. Ulusal literatür taramalarında, ilişkisel olarak "Kalvinizm"<sup>11</sup>, "Kalvinizm'de kader

Johan de Niet vd. (Leiden-Boston: Brill, 2009), 70.

<sup>7</sup> Owen Anderson, *Reason and Worldviews: Warfield, Kuyper, Van Til, and Plantinga on the Clarity of General Revelation and Function of Apologetics* (United Kingdom: University Press of America, 2008), 40-41.

<sup>8</sup> Albert M. Wolters, "Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality," *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. H Hart, J van der Hoeven - Nicholas Wolterstorff (Toronto: UPA, 1983), 4-5.

<sup>9</sup> Wolters, "Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality," 5-7.

<sup>10</sup> David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 24.

<sup>11</sup> Ahmet Aras, *Kalvinizm* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

anlaşmayı<sup>12</sup>, “Kalvinizm’den teonomi’ye”<sup>13</sup>, “Kalvinizm’in iktisat düşünce tarihinde önemi”<sup>14</sup>, “Kalvinizm’in tarihi ve yayılma süreci”<sup>15</sup> vb. çalışmalara ulaşılmıştır. Neo-Kalvinizm ve Neo-Kalvinist dünya görüşü bağlamında bir çalışmaya rastlanılmamış, bu yönde literatüre katkı sunulmaya çalışılmıştır. Makalenin ilk bölümünde, Neo-Kalvinist dünya görüşü anlatılmış, ikinci bölümde, Kuyper’in Hıristiyan ilkelerinin manifestosu olarak gördüğü Neo-Kalvinizm’in toplum felsefesi ve dinî toplumsal yaşam hedefleri ele alınmıştır. Alan egemenliği modelinin kapsamının anlatıldığı son kısımda ise, modern-seküler dünya görüşleri karşısında Kuyper’in Neo-Kalvinist ilkeler ekseninde ortaya koyduğu antitezlerden bahsedilmiştir. Makalenin genelinde ve sonuç kısmında, Neo-Kalvinist dünya görüşünün geçmişte ve günümüzde toplumsal yaşama etkisi, teo-politik bir anlayışla yürütülen misyon faaliyetlerinin gelecek hedefleri hakkında bilgiler ve değerlendirmeler sunulmuştur.

### Neo-Kalvinist Dünya Görüşü

“Dünya görüşü” Almanca Weltanschauung kelimesinin bir çevirisidir.<sup>16</sup> Felsefe disiplini içinde ortaya çıkan kavram ilk kez Immanuel Kant tarafından 1790’da yayınlanan “Yargı Gücünün Eleştirisi” adlı eserinde kullanılmıştır.<sup>17</sup> Daha sonra felsefe ve akademik alanda dünya görüşü kavramı yaygın olarak “insan düşünce ve eylemlerinin altında yatan ve onları şekillendiren inanç resimlerini/dizgilerini” ifade etmek için kullanılmıştır. 19. yüzyılın başlarında Alman ilahiyatçıların, filozofların ve şairlerin kelime dağarcığına giren “dünya görüşü” (Weltanschauung) kavramı kısa sürede diğer disiplinlere yayılmış ve önemli bir teorik kavram olarak kabul görmüştür.<sup>18</sup> Kavram, Kant’tan, Ludwig Wittgenstein’e (1889-1951) ve Francis Schaeffer (1912-1984)’e kadar pek çok kişi tarafından kullanılmış, çeşitli dünya görüşlerine -Alman idealizminden Nihilizme ve Kalvinist Hıristiyanlığa kadar- uyarlanmıştır.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Muhammet Tarakçı, “Kalvinizm’de Kader Anlayışı,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93–119.

<sup>13</sup> Hakan Olgun, “Kalvinizm’den Teonomi’ye Hıristiyan Şerriyatı Arayışı,” *Eskiye* 24 (2012), 57–66.

<sup>14</sup> Kürşat Haldun Akalın, “Avrupa İktisat Düşüncesi Tarihinde Kalvinizmin Önemi,” *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/8 (2014), 1–30.

<sup>15</sup> Mahmut Toptaş, *Kalvinizmin Doğu Avrupa Ülkelerinde Yayılmasının Teolojik Sebepleri: Macaristan Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>16</sup> Nermi Uygur, *Dünya Görüşü* (İstanbul: Elif Yayınları, 1963), 11.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, çev. J. Creed Meredith (New York: Oxford University Press, 2007), 26, 58.

<sup>18</sup> Craig G. Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017), 103.

<sup>19</sup> James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 23.



Kapitalizm, hümanizm ve laiklik ekseninde Tanrı'ya ihtiyaç duymayan bir "ilerleme ve uygarlık" olarak addedilen modern Batı kültürü, dini kamusal alanda zayıflatmıştır.<sup>20</sup> Kuyper, Batı kilisesinin aydınlanma varsayımlarına dayanan hipnozlar altında yok olmak üzere olduğunu ifade ederek, Hıristiyanları "uyanışa" ve "yaşadıkları çağın ruhunu anlamaya" çağırıştır. Avrupa ve Amerika'da, Fransız İhtilal'inin, Darvinci evrimin ve Alman panteizminin Hıristiyan geleneğine karşı olumsuz etkilerinin çığ gibi büyüdüğünü, "Hıristiyan ve Modern iki karşıt dünya görüşünün" bir ölüm-kalım mücadelesi verdiğini iddia etmiştir. Mücadelenin ilkeler bağlamında verilebileceğini ifade eden Kuyper için Kalvinizm; modern seküler dünya görüşünün ilkeleri karşısında, Hıristiyan ilkelerinin manifestosu niteliğindedir. Din, siyaset, bilim, eğitim, sanat ve gelecek vizyonu da dâhil olmak üzere yaşamın tüm dinamiklerine nüfuz edecek şekilde tasarlanmıştır.<sup>21</sup> Kalvinist Hıristiyanlık, Paganizm, İslam, Romanizm (Roma Katolikliği) ve Modernizm de dâhil olmak üzere diğer inanç sistemlerinin yanında yerini alabilecek ve kültürel hâkimiyet için yürütülen manevi ve entelektüel savaşta etkili olabilecek özelliكتedir.<sup>22</sup>

Kuyper, teolog, devlet adamı ve dinî reformcu olarak Hollanda tarihinde önemli rol oynamıştır. Leiden Üniversitesi'nde modern liberal bir teoloji eğitimi almış olsa da Kalvinist muhafazakârlığın savunucusu olarak kariyerine devam etmiştir.<sup>23</sup> Yaşadığı dönemde vahiy ve mucizelerin ötelendiği, akli normların öne çıktığı, modernist, natüralist bir din anlayışı mevcuttur. Kuyper, toplumun sosyo-kültürel yapısına bütünüyle nüfuz etmeyen bu içkin dindarlık formuna karşı Kalvinizm'e yönelmiş, teolojik olarak ilk etapta sahip olduğu "modernist" dünya görüşünü, Protestan Ortodoks (doğru-gerçek inanç) dünya görüşüyle değiştirmiştir. Hıristiyanlığı kapsamlı bir inanç olarak ifade etmek için "dünya görüşü" (Weltanschauung) kavramını seçmiştir. "Dünya görüşü" (Weltanschauung) kavramının Hıristiyan dünyada yaygın olarak kullanılmasına öncülük etmiştir.<sup>24</sup> Kalvinizm temelinde Hıristiyanlığı savunan Kuyper, ortaya koyduğu Neo-Kalvinist antitezleri üzerinden modern liberal dünyaya adeta meydan okumuştur.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> I. W. (Naas) Ferreira, "Life in Transit: From Exile to Pilgrims - A Missiological Perspective on Humanity's Global Movement," *Life in Transit: Theological and Ethical Contributions on Migration*, ed. Manitzia Kotzé - Riaan Rheeder (Cape Town: AOSIS Publishing, 2020), 305-306.

<sup>21</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 5.

<sup>22</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 13.

<sup>23</sup> James D. Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Michigan, Grand Rapids - Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 31.

<sup>24</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 104.

<sup>25</sup> George Harinck, "Abraham Kuyper's Vision of a Plural Society as a Christian Answer to Secularization and Intolerance," *Secularization, Desecularization, and Toleration*, ed. Vyacheslav Karpov - Manfred Svensson (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020), 119-120.

David K. Naugle; Hıristiyanlığın kamusal alanda dinamizmini yitirdiği bir dönemde modern bir kavram olan “dünya görüşü” (Weltanschauung) kavramının Hıristiyanlık inancı kapsamında kullanılmaya başlanmasının kurtarıcı bir role sahip olduğunu, kilisenin dar kısılcığında kalan Kalvinizmi yaşamın her alanını kapsayacak şekilde topluma sunduğunu belirtmiştir.<sup>26</sup> Protestan Evanjelik çevrelerde James Orr tarafından ilk olarak ele alınan dünya görüşü kavramı, Hıristiyanlığın savunulması açısından temel strateji olarak benimsenmiştir. Orr, modern seküler dünyanın ruhuna karşı koyabilecek etkili bir “Hıristiyan dünya görüşü” sunmaya çalışmıştır. Orr’un yaklaşımını daha ileri taşıyan Kuyper, dünya görüşü kavramını, Kalvinizm temelinde Hıristiyan kültürünün yeniden doğuşu olarak ifade etmiştir.<sup>27</sup>

### Kuyper’in Neo-Kalvinist Toplum Felsefesi ve Alan Egemenliği Modeli

Avrupa’da 19. yüzyılın sonlarına doğru sekülerizmin neden olduğu kurumsal baskılara tepki gösteren Kuyper’in döneminde “egemenlik” anlayışı için günümüzden daha farklı iki rakip model bulunmaktadır. Birincisi, egemenliğin bireyde olduğu Fransız Devrimi’ne dayanan Fransız modeli, ikincisi ise egemenliğin devlete dayandığı Bismark’ın Prusya’sında örneklenen Alman modelidir. Kuyper bu modellerin aslında okul, üniversite, basın, iş, sanayi, sanat vb. alanlardaki kurum ve kuruluşlara gerçekte hak ve menfaatler sağlamadığını, kurumların bireyler veya devletler tarafından zorbalığa uğradığını iddia etmiştir.<sup>28</sup>

Neo-Kalvinizm’in, Kalvin’den öğrendiği ve benimsediği en temel fikir, Modernizmin dayattığı insan hayatındaki doğa ve doğaüstü alan ayrımının reddidir.<sup>29</sup> Kalvin’e göre, bu alanların ayrımında; kâinatı yaratan Tanrı’nın ihtişamı bir anlamda kutsanarak dünyadan izole edilmiş, dünya yaşamının akışı ise şeytana bırakılmıştır. Dünya hayatında egemenliğin şeytana bırakılması, “Tanrı’nın her şeye kadir gücü nerede?” sorgulamasını beraberinde getirmektedir. Ahlaksızlık veya kötülük doğanın yozlaşmasından kaynaklanır. Tanrı, ezelden beri doğada hem bilgeliğini hem de doğruluğunu ortaya koymuştur. Tanrı’ya itaat zorunluluktan ziyade karşılıklı sevgi bağlamında gelişir.<sup>30</sup> Kuyper, devlet ve birey de dâhil olmak üzere büyük ve küçük tüm toplumsal yapılara “alan egemenliği” olarak adlandırdığı alternatif bir model sunmaktadır. Alan egemenliği, teolojik ilkelere dayanan

<sup>26</sup> Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, 17.

<sup>27</sup> Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, 4, 6, 16.

<sup>28</sup> Timothy Keene, “Kuyper and Dooyeweerd: Sphere Sovereignty and Modal Aspects,” *Transformation* 33/1 (2016), 66.

<sup>29</sup> Harinck, “Abraham Kuyper’s Vision of a Plural Society as a Christian Answer to Secularization and Intolerance,” 120.

<sup>30</sup> John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1960), 1/163.

bir sosyal teoridir. Başlangıç noktası, Tanrı'nın mutlak egemenliğidir. Devlet, toplum ve kilise ittifakından oluşan üçlü ilahi egemenlik anlayışının her biri eşit derecede sınırlı egemenlik veya sorumluluğa sahip alanlar olarak düşünülmektedir.<sup>31</sup> Bu model, Kuyper'in elinde modern devletin mutlak gücüne karşı Hıristiyan dünya görüşünün inşası için etkili bir araç olmuş ve toplumsal alanda dinî çoğulculuğa zemin hazırlamıştır.<sup>32</sup>

Hıristiyan felsefesinin kozmonomik düşüncesinin başlangıç noktası nihai aşkınlığıyla kendisini Mesih'te ifşa eden Yaratıcı Tanrı'nın egemen iradesidir. Tanrı egemenliğini merkezine koyan "alan egemenliği" modeli Hıristiyan aşkın bakış açısıyla bir tutarlılığa sahiptir.<sup>33</sup> Sosyal yapılar sınırlı şekillerde de olsa Tanrı'ya karşı doğrudan sorumluluğa sahiptir. Hiçbiri diğeri üzerinde yetkiye sahip değildir. Uygulamada, tüm alanların diğerlerine karşı sorumlulukları ve bağımlılıkları mevcuttur.<sup>34</sup> Bireyin her alana uygun davranması ve böylece bütünde uyum yakalaması yaratılışı mükemmelleştirir. Bu modelde bilimsel alan, iş ya da sanat alanından söz ederken ahlakın, ailenin, sosyal hayatın da kendi alanı olduğundan ve her birinin kendi sınırları içerisinde kendi "egemenlikleri" bulunduğundan da bahsedilmektedir.<sup>35</sup> Nihai anlam, yaratılışa değil, yalnızca Tanrı'da bulunabilir. Tanrı'nın suretinde yaratılan insanlar Tanrı'nın ihtişamını ve Yaratılışı idare etmek için temsili yetkiye sahiptirler. Yetki kamu adaleti için devlete, aile hayatı için ebeveynlere, kilise için kilise liderliğine devredilir.<sup>36</sup> Sınırlı yetkiye sahip toplumsal alanların bu şekildeki özerk yapılanmaları bir anlamda güçler ayrılığına benzemektedir.<sup>37</sup>

Kuyper, Amerikan sosyal çoğulculuk ilkesini ve örgütlenme özgürlüğünü savunur. Amerikan geleneğinde yer alan özgür irade ve birlik anlayışı yalnızca kilise ve dinî kuruluşlar için değil, çok sayıda farklı "sosyal alanlar" -aileler, okullar, ticari kurumlar, sendikalar, loncalar, büyük çiftlikler, dernekler- için de geçerlidir. Her biri geniş yasal korunmaya sahiptir. Her toplumsal alanın yetkinliği ve otoritesi, Kuyper'in ünlü ifadesiyle, "doğuştan gelen normlarına", "Tanrı tarafından verilen özgürlüğüne", "doğal alan

<sup>31</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 99.

<sup>32</sup> Cornelis van der Kooi, "The Concept of Culture in Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and Karl Barth," *Crossroad Discourses between Christianity and Culture*, ed. Jerald D. Gort vd. (Amsterdam - New York: Rodopi, 2010), 40.

<sup>33</sup> Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought: The Necessary Presuppositions of Philosophy*, çev. William S. Young - David H. Freeman (USA: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969), 1./102-103.

<sup>34</sup> Keene, "Kuyper and Dooyeweerd: Sphere Sovereignty and Modal Aspects," 68.

<sup>35</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 138.

<sup>36</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 141.

<sup>37</sup> Simon P. Kennedy, "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker," *Australian Journal of Politics and History* 61/2 (2015), 175.

egemenliğine" bağlıdır. Devletten bağımsız, kendi Tanrı vergisi normlarına uygun, diğer sosyal alanların ve tüm bireylerin özgürlük çıkarlarına saygı duyarak varlığını sürdürürler. Bireysel bilincin şahsi egemenliğiyle toplumsal alan egemenliği yan yanadır.<sup>38</sup>

### **Kuyper'in Alan Egemenliği Modeli'nin Kapsamı**

Protestan Neo-Kalvinist dünya görüşü inşasında Kuyper'in izlediği yöntem, modern- seküler dünya görüşleri karşısına kendi antitezlerini ortaya koymak şeklinde olmuştur. Bu durum doğal olarak, Kuyper'in Batı'da modernizmin tarihsel süreçte nüfuz ettiği alanlara özellikle yoğunlaşmasını beraberinde getirmiştir. Tanrı'nın dünya yaşamına müdahalesinin ve lütfunun sorgulandığı felsefe ve teoloji alanı, devlet yönetiminde inancın yeri, kilisenin kamusal alandaki görünürlüğü ve etkinliği, bilim ve eğitim alanında inancın yeri konularında modernizmin ürettiği prensiplere antitezler ortaya koymuştur. Kuyper'in alan hâkimiyeti modelinin kapsamının anlaşılabilmesi için, onun bu konular hakkındaki tezlerinin anlatılmasının önem arz ettiği düşünülmektedir.

### **Devlet Yönetimi Anlayışı**

Kuyper, kariyerinin büyük bölümünü aktif bir siyasetçi olarak geçirmiştir. 1869'da Fransız Devrimi karşıtı bir hareketin içinde yer almış, bu hareketin 1874'te Devrim Karşıtı Parti'ye (Anti-Revolutionary Party ARP)<sup>39</sup> dönüştürülmesine yardımcı olmuştur. ARP sağ elitlere ve sol entelektüellere karşı bir Hıristiyan siyasi partisidir.<sup>40</sup> Sanayileşme dönemi, Hollanda'da siyasi çalkantıların başladığı o sıralarda toplumda tüm tarafları bireysel haklar, sosyal refah ve hükümetin yükümlülükleri hakkında yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Sosyalist hareketler ortaya çıkmış, işçi dernekleri ve sendikaları kurulmuştur.<sup>41</sup> Kuyper bu çalkantılı dönemde partisini etkili bir konumuna getirmiştir. Partinin temel hedefleri şunlardır; Ülke, (1) Tanrı'ya karşı düşmanca bir konuma getirilmeyecektir. (2) Püriten siyasi ilkeleri Katolik ilkelerle değiş tokuş etmeyecektir. (3) Yurt dışından ithal edilen modeller yüzünden kendi kurumlarından feragat etmeyecektir.<sup>42</sup> Sosyal değişim ve siyasi çalkantılı bu dönemde "alan egemenliği" modelinin inşası mücadelesini

<sup>38</sup> John Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 323-324.

<sup>39</sup> Abraham Kuyper, *Our Program: A Christian Political Manifesto*. çev. Harry Van Dyke (Bellingham, WA: Lexham Press, 2015), 8.

<sup>40</sup> Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*, 255.

<sup>41</sup> Lael Daniel Weinberger, "The Relationship Between Sphere Sovereignty and Subsidiarity," *Global Perspectives on Subsidiarity*, ed. Michelle Evans - Augusto Zimmermann (New York - London: Springer, 2014), 52.

<sup>42</sup> Kuyper, *Our Program: A Christian Political Manifesto*, 13.

Kuyper bizzat kendisi yürütmüştür. Sistematik bir siyaset teorisinden ziyade teo-politik bir anlayış ortaya koymuştur.<sup>43</sup> Kalvinizm'de "Devlet" kötülüğü dizginlemek ve kamu adaletini tesis etmek için Tanrı'nın hediyesi olarak görülmesi nedeniyle Kuyper, Hıristiyanları devlete saygı duymaya ve örnek vatandaşlar olmaya teşvik etmiştir.<sup>44</sup> "Günah" ve "devlet" arasında sıkı bir bağ kurmuştur.<sup>45</sup> Ona göre günah olmasaydı polise, orduya, devlet düzeni veya adalet sistemine ihtiyaç kalmazdı. Siyasi hayat ataerkil tarzda sadece aile hayatından evrilirdi. İskender, Augustine ve Napolyon'un hatası, tek dünya imparatorluğu kurma düşüncesiyle büyülenmelerinde değil, birliği bozan günahın gücünü görmezden gelmelerinden kaynaklanmıştır.<sup>46</sup> Benzer şekilde, sosyal demokrasinin uluslararası kozmopolit çabaları, kendi birlik anlayışlarında bir ideal sunmaktadırlar. Ancak bu ideal ütöpiktir. Adalet, düzen, özgür ve güvenli bir yaşam garanti eden fakat Tanrı'yı reddeden ve mutlak otoriteyi üstlenen devlet, birey veya kurum gücü orantısız kullanılabilir ve şiddetli bir isyanın kaynağı olabilir. Kalvinizm'e göre, Tanrı, devleti günah nedeniyle kurmuş, halkın özgürlüğünü ve güvenliğini koruyan bir araç olarak sunmuştur.<sup>47</sup> Kuyper'in anlayışında; Devlet, toplumu oluşturan alanların üstünde değil, yanında bulunur.<sup>48</sup> Bu nedenle, ilk olarak Hegelci Alman ekolü tarafından geliştirilen "devlet egemenliğine", ikinci olarak da Fransız devrimiyle gelişen "halk egemenliğine" karşı çıkmaktadır. İlkinde toplum, devlet tarafından yutulur, ikincisinde ise devlet, toplum tarafından tüketilir.

Kuyper'in düşüncesinin merkezinde Tanrı'nın egemenliği vardır.<sup>49</sup> Tanrı, dünya için yaptığı planın bir parçası olarak ruhsal ve dünyevi otoriteler yaratmıştır. Kilise ve devlet, Tanrı'nın hükümranlığı altında eşit ve yakın şekilde uyum içinde bir arada var olmalıdır.<sup>50</sup> Kuyper, mutlak ve sınırsız bir güce sahip olan devlet otoritesini eleştirmektedir.<sup>51</sup> Bu bağlamda Sezar ve Hegel'in devlet sistemine "İçkin Tanrı" olarak atıfta bulunmaktadır. Ona göre, Hıristiyan dünya görüşünde yalnızca Mesih, mutlak egemenliğe

<sup>43</sup> Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*, 299.

<sup>44</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 147.

<sup>45</sup> Jeong Kii Min, *Sin and Politics: Issues in Reformed Theology* (New York: Peter Lang Publishing, 2009), 118.

<sup>46</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 100.

<sup>47</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 101.

<sup>48</sup> Kennedy, "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker," 175.

<sup>49</sup> Kuyper, *Our Program: A Christian Political Manifesto*, 20.

<sup>50</sup> Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017), 177.

<sup>51</sup> Abraham Kuyper, *Common Grace: God's Gifts for a Fallen World* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2015), 50.

sahiptir. Kuyper'in ifade ettiği "alan egemenliği" devlet egemenliği ortaya çıkmadan önce de Mesih gelmeden önce de vardır. Tanrı, yetkisini insanlara koşullu devretmiştir. Bu anlayış, yaratılış düzeninde insan yaşamının yapısında yatmaktadır.<sup>52</sup> Devletin görevi alanların işleyişlerine karışmaktan ziyade bir alanın diğerinin sınırını ihlal ettiğinde müdahale etmektir. En önemli misyonu "kamu adaletini" sağlamaktır.

Yetki sadece Tanrı'ya aittir. Kimsenin kimse üzerinde hüküm sürmeye hakkı yoktur. Bir grup insanın da bir sözleşmeyle, birini diğerine itaat etmeye zorlamaya hakkı yoktur.<sup>53</sup> Kuyper, siyasi bir sistemin kurulabilmesi için en iyi yöntemin toplumsal sözleşme olduğunu açıklayan Jean-Jacques Rousseau'nun teorisini de antik ve ortaçağ deneyimine dayanan hiyerarşik toplum görüşünü de reddetmektedir.<sup>54</sup> Ona göre; asırlar önce ataların yaptığı "toplumsal sözleşmenin" bağlayıcı bir gücü bulunmamaktadır. Zira Kalvinizm bundan daha fazlasını ihtiva etmektedir. İnsan ya da halk ana unsur olarak kabul edilemez. Tanrı, yüksek yargı kürsüsünden dünyanın dört bucağındaki tüm uluslara hükmeder. Bu nedenle, tüm bu uluslar, O'nun buyrukları altında esenlik içinde olmalıdır.<sup>55</sup> Devlet kendi üzerinde ilahi bir güç olduğu için alanlara aşırı müdahaleci olamayacak ve yaşam alanları tekrar canlılığına kavuşacaktır.<sup>56</sup> Devlet, yasalar çıkararak toplumsal alanlar arasında düzeni sağlar, bireysel alanlara müdahale edemez, "tüm yaşamı boğan bir ahtapot" haline dönüşemez. Örneğin, işçi ve işverenler arasındaki etkileşime "alan egemenliği" modeliyle müdahil olan devletin, endüstriyel anlaşmazlıklara doğrudan müdahale etme hakkına sahip olmadığını belirtmektedir.<sup>57</sup> Devletin rolüne ilişkin görüşlerini *Yeni Ahit*'teki havarilerle ilgili bölümlerle temellendirmektedir. Bu açıdan "alan egemenliği", Pavlus'un Romalılar'daki devlet görüşüyle uyumludur. Devlet kötülüğü cezalandırmak ve iyiliği ödüllendirmek için vardır ve bu şekilde Tanrı tarafından atanmıştır. Pavlus, devletin, Tanrı'nın "hizmetkârı" olduğunu ve asla Tanrı'nın yetkisini üstlenemeyeceğini belirtir. Yetkisi devredilmiş bir otoritedir ve bu otorite Tanrı tarafından kaldırılabilir. Kuyper, topyekûn bir devrime karşı temkinlidir. Ancak adaletsizlik olduğunda bireylerin hükümetlere karşı tüm yasal yolları kullanması ve sivil direniş göstermeleri gerektiğinden bahsetmektedir. Hıristiyan yurttaşların toplumsal sorunlar ve gelişmelerle

<sup>52</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 138.

<sup>53</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 103.

<sup>54</sup> James W. Skillen, "From Covenant of Grace to Tolerant Public Pluralism," *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, ed. Daniel Judah Elazar - John Kincaid (Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2000), 83.

<sup>55</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 104.

<sup>56</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 139.

<sup>57</sup> Kennedy, "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker," 175.



yakından ilgilendikleri ve gerekli hallerde hükümetleri uyardıkları aktif ve canlı sivil kültürden yanadır.<sup>58</sup>

Kuyper'in politik düşüncesine göre özetle; insanlar Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle sadece O'nun buyrukları ve yasalarıyla yönetilirler. Günah, Tanrı'nın yönetimini bozmuştur ve bu nedenle, modern dönemde otoritenin uygulanması mekanik olarak insanlara devredilmiştir. Bu yetki kendini hangi biçimde gösterirse gösterebilir, insan, Tanrı'dan aldığı yetkiyi kullanırken sınırsız şekilde bir güce sahip değildir. Yetki adil şekilde toplumsal alanlar arasında kullanılmak zorundadır. Amerika'nın devlet mekanizması buna güzel bir örnektir. Amerika'da din kamusal alanda varlığını devam ettirmektedir. Kuyper, daha o yıllarda 20. yüzyılın başlarında, Amerika'nın "Batı dünyasının liderliğini" Avrupa'dan devralacağını öngörmüştür. Tahminlerini daha da öteye taşıyarak, Amerika'nın, Tanrı'nın takdirine bağlı olarak dünyanın gördüğü en görkemli ve asil ulus olacağını, Roma, Yunan ve eski medeniyetlerin görkemini gölgede bırakacağını söylemiştir.<sup>59</sup> Kuyper, ABD'nin devlet idaresindeki özgürlükçü ve çoğulcu demokrasi anlayışının doğrudan Kalvin'den gelen ruhsal kaynağa dayandığını belirtmektedir.<sup>60</sup>

### Toplumsal Yaşamda Kilise'nin Pozisyonu

Kuyper, kilise ile devletin kurumsal birliğini eleştirmektedir. Kilisenin, tarihte sahte din ve putperestliği ortadan kaldırmak bahanesiyle uyguladığı korkunç zulümlere karşı tepkilidir. Ortaçağda farklılıkların kiliseye düşman olarak görüldüğünü, bu nedenle kiliseyi sapkınlıklardan ve ayrılıklardan koruma görevinin devlete ait olduğu anlayışının yerleştiğini ifade etmektedir. Kilise'nin kendisini zengin çeşitliliğe sahip bir kuruma dönüştürmesi gerektiğine inanmaktadır. Devletten bağımsız özgür kiliselerden yana olan Kuyper, bunun sadece Kalvinizm'in yeşerdiği İsviçre, Hollanda, İngiltere, İskoçya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştiğini ifade etmiştir.<sup>61</sup>

Kilise ile devlet arasındaki ilişki eşitlik ilişkisi olmalıdır. Yan yana var olurlar ve karşılıklı olarak da birbirlerini sınırlarlar. Kilise, kendi egemenlik alanı içinde, var olan kurumlarla birlikte toplumda özerk olarak varlığını sürdürmelidir.<sup>62</sup> Amerika'nın kuruluşundaki dinî özgürlükler ve dinî çoğulculuk ilkesini övmektedir. Amerika'da "kilise ve devletin ayrılması" doktrini, dinî özgürlüğün garantisidir. Kilise ve devletin ayrılması, din ve siyasetin ayrılması anlamına gelmemektedir. ABD'de devlet idarecilerinin,

<sup>58</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 147–148.

<sup>59</sup> Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, 325.

<sup>60</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 10–11.

<sup>61</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 130–131.

<sup>62</sup> Kennedy, "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker," 176.

halkın Şükran günlerini kutlaması, Şabat gününü kutlaması, anayasanın girişinde yetkiyi Tanrı'dan aldıklarını ilan etmeleri onların Tanrı'ya olan bağlılıklarını göstermektedir. Kilise ve devletin ayrılması, kiliselerin doktrinleri, ayinleri, politikaları, eğitimleri ve ilmi halleri açısından "tamamen özgür" olmaları anlamına gelmektedir. Devlet, herhangi bir dinî grubun dinî inançlarının ve uygulamalarının yönünü tayin edemez. Devlet, kilisenin teşkilat yapısına, düzenine, disiplinine ve müritliğine müdahale edemez. Amerika'da Katolikler, Lutheranlar, Kalvinistler, Baptistler ve Metodistler devletten eşit derecede saygı görmektedirler. Bu kuralı, kilisenin refah, özgür ve bağımsız olması gerektiği bilinciyle benimsemiştir.<sup>63</sup>

Kalvinist anlayışa göre, hareket noktası cennet olan "Kilise", ruhani bir organizmadır. Mesih'in mistik birlikteliğine bağlı inananların oluşturduğu tek bir bedendir. Kilise ortaçağda bu mistik ilahi karakterini giderek kaybetmiş, dünyevi hale gelmiştir. Kalvinizm'in amacı, inananları yeniden Mesih'in gerçek -göksel- sunakta hizmet ettiği Tanrı'nın gerçek mabedine kavuşturmasıdır.<sup>64</sup> Gerçek- göksel- görünmez kilise, dünyevi kilisede kendini göstermelidir. Aksi takdirde, ortada bir toplum olacak fakat bir kilise kalmayacaktır. Yeryüzündeki kilise vaaz etmek, ayinleri yönetmek, disiplinleri uygulamak ve Tanrı'nın önünde itaatkâr şekilde durmak zorundadır.<sup>65</sup> Gerçek -göksel- kilisenin gücü, doğrudan Mesih'ten cemaate iner, cemaatten vekillerde toplanır ve onlar tarafından kardeşlere dağılır. Böylece Mesih'in egemenliği mutlak olarak monarşik kalır. Hiçbir kilise bir diğeri üzerinde egemenlik kuramaz, tek bir gücün tezahürü tüm yerel kiliselerde eşit düzeydedir. Kalvinist kilise bir ulusal kilise değildir, aksine tüm dünya onun faaliyet alanıdır. Mezhepsel çeşitliliği ve işbirlikçi özelliği nedeniyle ekümeniktir.<sup>66</sup>

Kilise, "alan egemenliği" modeli açısından Tanrı'ya olan güvenin ve sadakatin beslendiği hayatın merkezidir.<sup>67</sup> Manevi olduğu kadar fiziksel olması nedeniyle sosyal hayatı da siyasi hayatı da kapsamaktadır. Kilise, doğası gereği devlet tarafından yönetilemez. Devlet, daha ziyade, kilisenin, Mesih'in bir gün kraliyet tahtını kuracağı sarayın temelini atmakla meşgul olduğu inşaat alanına dikilen iskeleye benzetilmektedir.<sup>68</sup> Dooyeweerd'e göre, Mesih tarafından kurulan kilise görevinden uzaklaşırsa, örneğin, inanca olan bağlılığını kaybederse, en temel işlevini yerine getiremez ve bir kilise

<sup>63</sup> Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, 323.

<sup>64</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 72-73.

<sup>65</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 74.

<sup>66</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 76,80.

<sup>67</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 148.

<sup>68</sup> Abraham Kuyper, *On The Church*, ed. John Halsey Wood Jr. - Andrew M. McGinnis (Bellingham, WA: Lexham Press, 2016), 281.



olmaktan çıkar. Kilisenin üyeleri aile, iş, akademik camia gibi diğer toplumsal alanların parçası olabilirler. Üyelerden beklenen bu alanlarda Tanrı'nın yaratılış düzenini korumak, dinî ve kültürel işlevin yerine getirilmesinde rollerini oynamaktır. Bu nedenle, kilise üyeleri ister devlet, ister kilise, isterse aile olsun, herhangi bir kurumun olumsuz yönünü eleştirebilirler.<sup>69</sup> Kurum olarak kilise toplumdaki farklıyken, organizma olarak kilise "dünya yaşamını etkiler, değiştirir, ona farklı bir biçim verir, yüceltir ve kutsallaştırır."<sup>70</sup> Kuyper, "Devletin Mesih'in yeryüzündeki çok biçimli tezahürü olarak Hıristiyan kiliseleri onurlandırması gerektiği"ni<sup>71</sup> ifade etmektedir. Tüm dinî topluluklara ve kiliselere eşit davranılması, dinin halk arasında yayılmasına izin verilmesi, bireysel vicdanın kısıtlanmaması, "milletin manevi gelişimine" müdahale edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Özgür bir kilise ancak bu koşullar altında gelişebilecektir.

Kuyper'in, demokrasinin çoğulculuk ilkesi üzerinden kiliseye ilişkin tezlerini savunmasındaki amacı, kamusal alanda erozyona uğramış ve bireysel alana sıkışmış olan Hıristiyanlık inancını, toplum yaşamında daha görünür ve etkin hale getirebilmektir. Kiliseyi savunurken karşıt olduğu modernizmin prensiplerini retoriklerle kendi hedefleri bağlamında kullanması ise onun pragmatist yapısının bir tezahürüdür.

### Bilim ve Eğitime Yönelik Tezleri

Modern dönemde "Bilim" dünyayı algılama açısından bir paradigma değişikliğine neden olmuştur. Çağlar boyunca insanlık yaşamında Kilise ve Devlet olmak üzere yalnızca iki baskın güç (Kilise-ruh, Devlet-beden olarak bir dünya görüşünü temsil ediyordu, Kilise hayatı Papa'da merkezileştirilirken, ulusların siyasi hayatı Kral'da hayat buluyordu.) bilinmekteyken, Rönesans ile birlikte "Bilim", üçüncü bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Bilim, üniversite hayatında kendine yer tutmuş ve Papalık ile krallıklardan bağımsız bir varoluş iddiasında bulunmuştur. Reform hareketlerinde bilim alanının kiliseden tamamen farklı bir alan oluşturduğu gözden kaçırılmıştır. Reform hareketlerinde bilimin gelişmesi için din eksenli bir bilim yaratılması gerektiği anlayışı ilk olarak Kalvinizm tarafından ortaya atılmıştır. Kalvinizm Hıristiyanlara, "Yeryüzünü yenileyin, ona boyun eğdirin ve yaşayan her şeye hâkim olun." çağrısında bulunmuştur. Kalvinistler bu çağrıya kendilerini adanmıştır. Tarım, sanayi, ticaret, denizcilik alanlarında hiç olmadığı kadar büyük atılımlar ve gelişimler yaşanmıştır. Yeryüzüne boyun eğdirmek için

<sup>69</sup> Keene, "Kuyper and Dooyeweerd: Sphere Sovereignty and Modal Aspects," 75.

<sup>70</sup> Abraham Kuyper, *On Business & Economics*. ed. Peter S. Heslam (Bellingham, WA: Lexham Press, 2021), 18.

<sup>71</sup> Kennedy, "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker," 176-177.

onun bilgisine vakıf olma arzusu, Hıristiyan toplumları yeni bir enerjiyle harekete geçirmiştir. O döneme kadar bilime mesafeli duran Hıristiyanların araştırma duygularını teşvik etmiştir.<sup>72</sup> Ancak, bilime yönelim kaçınılmaz olarak ilkeler çatışmasına yol açmıştır. Çatışmanın nedeni eğilimlerin kökenidir. Kuyper'in "antitez" olarak tanımladığı en büyük çatışma, dinî dünya görüşüne sahip olanlar ile başka bir dünya görüşüne bağlı olanlar arasındadır. Bu antiteze göre Kuyper, Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan şeklinde bilimin ikiye ayrıldığını iddia etmektedir.<sup>73</sup>

Kuyper, "Hıristiyan bilimi" ve "Hıristiyan olmayan bilim" olduğunu iddia etmekle birlikte, bilimde aslen iki farklı gerçeğin ve dolayısıyla kökten farklı iki sonuç olduğunu kastetmemektedir. Ona göre, tartma, ölçme ve gözlemleme faaliyetleri yalındır/sadedir ve bilimsel değildir, bu nedenle tarafsızdır. Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan bakış açılarına sahip bilim adamlarının faaliyetleri dünya görüşleri nedeniyle farklı başlangıç noktalarına sahip olmaları nedeniyle "zıt yönlerde" farklı "bilinçlerde" olacaktır. Yani farklı temel varsayımları nedeniyle, gözlemlediklerine ilişkin yorumları antitezi olacaktır. Örneğin, natüralist bir biyolog, hücrelerin davranışını gözlemleyecek ve bir dizi rastgele olaylarla yorumlayacaktır. Hıristiyan biyolog ise, aynı hücrelerin davranışını gözlemleyecek ve onu ilahi tasarıma uygun yorumlayacaktır.<sup>74</sup> Bu noktada iki tip bilim insanı kendi temel ilkeleri adına ilerlemek için kendi "bilimsel yapılarını" inşa etmektedirler. Böyle bir çatışma inanç ve bilim arasında değil, iki farklı "dünya görüşü" arasındadır. Her bilim bir ölçüde imandan başlar ve kendimize, öz bilincimize olan inancı öncül varsayar; duyularımızın doğru çalışmasına olan inancı gerektirir; düşünce yasalarının doğruluğuna olan inancı gerektirir; özel fenomenlerin arkasına gizlenmiş evrensel bir inancı varsayar; yaşama inancı gerektirir ve özellikle yola çıktığımız ilkelere olan inancı gerektirir; bu da, üretken bir bilimsel araştırmada ihtiyaç duyulan tüm vazgeçilmez aksiyomların bize kanıt yoluyla gelmediğini, ancak yargımızda içsel kavrayışımız tarafından kurulduğunu ve kendi bilincimiz tarafından verildiğini gösterir. Öte yandan, her tür inancın kendi içinde konuşma dürtüsü vardır. Bunu yapmak için kelimelere, terimlere, ifadelere ihtiyaç duyar. Örneğin, Hıristiyan olmayan bilim, doğal verilerden başkasını hesaba katmayı reddeder, tüm fenomenlerin özdeş bir yorumunu bulana kadar mantıksal çıkarımları kontrol eder ve neden-sonuç ilişkisine göre açıklamaya çalışır. İnsan bilincinin genel verileriyle uyum içinde kaldığı

<sup>72</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 171–172.

<sup>73</sup> Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*, çev. J. H. de Vries (New York: Charles Scribner's Sons, 1898), 151–152.

<sup>74</sup> Kennedy, "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker," 178.

sürece imana saygı gösterir ve kabul eder. Yaratılış fikrini reddeder ve sadece evrimi kabul edebilir. Mucizelere yer vermez onların yerine egemen olan doğa yasasıdır.<sup>75</sup> Hıristiyan biliminde ise, tüm bu anlayışlara karşı çıkılır. İnsanoğlu, Tanrı'nın suretinde yaratılmış, günah insanın özgün doğasını yıkmış, yeniden doğuş mucizesiyle müjdelenmiştir. Bu nedenle çatışma ve sorun inanç ve bilim arasında değil, birbirine zıt iki bilimsel sistem-görüş arasındadır.<sup>76</sup> Bu farklı görüşler “yalan ile hakikat” arasındaki karşıtlığın yazgısı olarak tanımlanmaktadır. Şeytan, Tanrı'yı yalanlayarak kendini gerçek olarak sunmuştur. Aslında hiçbir araştırmacı, yalanı yaymak için bilimsel tez yazmaz; tüm bilimsel çalışmaların amacı gerçeği savunmaktır. Tam da bu olgudan şu sonuç çıkar ki, iki bilim insanı birbirine tam olarak zıt sonuçlara vardığında, her biri gerçeği kendi sonucunda görecektir ve her ikisi de kendilerini savunmak için savaşmayı görev sayacaktır. Bu antitez daha evrensel ve radikal bir karakter alırsa, okul-okula, sistem-sisteme, dünya görüşü-dünya görüşüne karşı tamamen farklı ve birbirini dışlayan iki temsili durum ortaya çıkacaktır. Her iki taraftan da: «hak bizimle, batıl da sizinle» denilecektir. Bilimin bu anlaşmazlığı çözebileceği fikri nafi değildir, çünkü her ikisi de çok ciddi bir bilimsel çalışmanın sonucu olarak elde edilen nesnenin her şeyi kapsayan iki temsili olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>77</sup>

Kuyper'in “alan egemenliği” modelinin bir diğer açısını eğitim reformu oluşturmaktadır. Bilimin her kesimin kendi dünya görüşü ilkelerine bağlı, kendi doğal ortamında, özgürce ilerleyebilmesi, dinlerin toplumla etkileşime girmesi açısından “dünya görüşü” eksenli üniversitelerin olması gerektiğini ifade etmektedir. “Dünya görüşleri” arasındaki doğal farklılaşma ilerleme olarak düşünülmelidir. Bağımsız okulların gelişmesinin yolu farklı dünya görüşlerinin kendilerini kurumsal olarak ifade edebilmelerinden geçmektedir. Dinî ya da dinî olmayan farklı görüşleri olan gruplar, ayrı kurumlar oluşturmalıdır.

Hollanda'da eğitim reformu, Kuyper'in en önemli mücadele alanlarından birisi olmuştur. Diğer mücadelesi ise, Kalvinist inancı destekleyen, yapısal olarak devlet ve kiliseden bağımsız bir Hıristiyan üniversitesinin kurulmasıdır. Bu amaçla Kuyper, 1880'de Amsterdam Hıristiyan Üniversitesi olan Vrije Universiteit (Özgür Üniversite)'i kurmuş ve orada uzun yıllar ders vermiştir.<sup>78</sup> Kalvinist temeller üzerine kurulan “Özgür Üniversite” (Vrije Universiteit) devletten ve kiliseden bağımsız olarak faaliyet gösteren

<sup>75</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 174–175.

<sup>76</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 176.

<sup>77</sup> Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*, 117–118.

<sup>78</sup> Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*, 122–123.

bir kurumdur.<sup>79</sup> Kuyper tarafsız üniversitelere örnek olarak, Belçika'da yer alan University Libre de Bruxelles, Dublin, Louvain ve Freiburg'daki Roma Katolik Üniversitelerini, Liege ve Ghent Üniversitelerini vermektedir.<sup>80</sup>

Üniversitelerin yanı sıra Hollanda'da "özgür eğitim mücadelesi" yürütmüştür. 1878'de Başbakan Kappeyne van de Coppello, eğitim sistemini merkezileştiren ve dönüştüren bir eğitim yasası çıkarmıştır.<sup>81</sup> Yasa, liberaller için Katoliklerin ve Kalvinistlerin ve hatta Yahudilerin eğitim özgürlüğüne kavuştuğu kendi okullarını kurma hakları olduğu anlamına gelmekteydi. Kuyper'e göre ise, hükümet bağımsız okullara izin verecek, ancak hiçbir mali destek sunmayacaktır. Bu sistemde dolaylı olarak eğitim özgürlüğünü sadece parayla gerçekleştirmek mümkün olacaktır. Kamusal alan liberal olacak ve dinî görüşün devlet eğitim sistemine girmesine izin verilmeyecektir.<sup>82</sup> Yürüttüğü mücadele sayesinde, 1887'de anayasa reformuyla dinî okullara devlet finansmanı yasağı kaldırılmıştır. 1889'daki ARP/Katolik koalisyon hükümeti, dinî okullara devlet sübvansiyonu sağlayan yasa tasarısını onaylamıştır.<sup>83</sup> Eğitimdeki bu gelişmeler toplumsal alanda bireylerin dünya görüşleri ekseninde örgütlenmesini sağlamıştır. Kuyper, devletin ilköğretimin niteliğini belirlemeyeceği, daha ziyade çocukları için ebeveynlerin karar verdiği özgür bir toplum istemiştir. Aslında ideali, tüm okulların devletin yardımı olmadan kendi kendine yetmesidir. Devlet, kamusal alanda hangisinin doğru olduğuna veya yanlış olduğuna karar vermemelidir. Bu modelde devlet okul açmamalıdır. Eğitim devlet alanı dışında olmalıdır. Bunun yerine, vatandaşlarının özel eğitim ihtiyaçları için kamu finansı ve imkânları sağlamalı, dünya görüşleri ekseninde ebeveynler okullar kurmalıdır.<sup>84</sup>

### Tanrı'nın Ortak ve Özel Lütüfları Anlayışı

Kuyper'in alan egemenliği modelinin temel teolojik motivasyon kaynağını "ortak ve özel lütufları" anlayışı oluşturmaktadır. Protestan Ortodoks (Doğru-Gerçek İnanç) inanca sahip varoluşu tanımlayan ortak lütufları ilkesi Neo-Kalvinist bilinç yapılanmasının temel taşı teşkil etmektedir. John

<sup>79</sup> Kennedy, "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker," 180.

<sup>80</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 186.

<sup>81</sup> Bryan T. McGraw, *Faith in Politics: Religion and Liberal Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2010), 54.

<sup>82</sup> Harinck, "Abraham Kuyper's Vision of a Plural Society as a Christian Answer to Secularization and Intolerance," 124.

<sup>83</sup> Friso Wielenga, *A History of the Netherlands: From the Sixteenth Century to the Present Day* (London & New York: Bloomsbury Academic, 2020), 159.

<sup>84</sup> Harinck, "Abraham Kuyper's Vision of a Plural Society as a Christian Answer to Secularization and Intolerance," 125.

Kalvin'in "ilahi lütuf doktrini" Kuyper tarafından yeniden yorumlanmış, "ortak lütuf" kavramına (Common Grace) dönüştürülmüştür.<sup>85</sup> Kalvin, tüm insanların Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğunu söylemiştir. Tanrı şayet lütfunu esirgemiş olsaydı, cennetten düşüşün insanlığın yok olmasına neden olacağını belirtmiştir. Dünyadaki servet, çalışkanlık, yetenek, zekâ, sanat vb. kazanımlar sadece Tanrı tarafından verilmiş birer lütuf olarak kabul edilmelidir. Kuyper'in, ortak lütuf anlayışı, inanan bireylere, birlik beraberlik içerisinde ortak amaçlar etrafında yaşamlarına devam ederken, inanmayan kesimlerle olumlu temaslar geliştirebilmelerinin yolunu göstermektedir. Hristiyanların, inanmayanlar tarafından üretilen eserleri, keşifleri, çalışmaları takdir edebilmeleri, bunları Tanrı'nın birer hediyeleri olarak görmelerinin ve hatta zaman zaman bu eserlerde aşkınlık veya lütuf işaretlerini görebilmeleri "ortak lütuf" anlayışından kaynaklanmaktadır.<sup>86</sup> Ortak lütfun üç temel özelliğinin ilki, Tanrı'nın merhameti ve kapsayıcılığıdır. Nimetlerini insanlar arasında ayırım gözetmeksizin bahşetmektedir. İkincisi, Tanrı tüm insanların günahkâr faaliyetlerini dizginlemiştir. Günah yüzünden insanlar olabilecekleri kadar iyi değillerdir; ama ortak lütuf sayesinde, sabır, cesaret ve merhamet gibi erdemler, Tanrı'nın suretinde yaratılan insanlarda yansılarını asla tamamen yitirmezler. Üçüncüsü, Tanrı, inanmayanların olumlu eylemler de gerçekleştirmelerini sağlar. Ortak lütuf, günah ve kötülük tarafından gölgelenen toplumun tamamen parçalanmasını engellemektedir.<sup>87</sup>

Kuyper'in formülasyonunda "ortak lütuf" kavramı Hristiyan toplum yerine demokratik çoğulcu bir toplum görüşüne dönüşerek Kalvinizm'in demokratik doğasını şekillendirmiştir.<sup>88</sup> Kalvinizm'in yorumu, her insanı, sırf insan olduğu için ve ilahi surette yaratıldığı için saygı duyulmaya layık görmektedir.<sup>89</sup> Neo-Kalvinizm'in yorumu ise, Tanrı'nın "ortak lütfunu" tüm insanlara, "özel lütfunu" ise sadece inançlı kullarına sunduğu konusunda keskin bir ayırım yaparak ortak lütuf doktrinini sistemleştirmiştir.<sup>90</sup> Tanrı'nın ortak lütfu (gratia communis) inançlı veya inançsız tüm insanlığa uzanmaktadır.<sup>91</sup> "Özel lütuf" ise sadece seçilmişleri kapsamaktadır.

<sup>85</sup> Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeil, çev. Ford Lewis Battles, 1/276.

<sup>86</sup> James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture* (Michigan: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), 20.

<sup>87</sup> Vincent E. Bacote, *The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2005), 92.

<sup>88</sup> Harinck, "Abraham Kuyper's Vision of a Plural Society as a Christian Answer to Secularization and Intolerance," 122.

<sup>89</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 26–27.

<sup>90</sup> Jacob Klapwijk, "Antithesis and Common Grace," *Bringing into Captivity Every Thought*, ed. S. Griffioen - G. Groenewoud (Lanham: University Press of America, 1991), 4.

<sup>91</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 63.

Günaha rağmen, insanın ürettiği felsefe, bilim, sanat, kültür halk yararına kullanılması mümkündür. Ancak inanmayanlar Mesih'in dünyayı kurtarmaya yönelik kapsayıcı ilahi misyonunda görev almazlar. Bu epistemolojik mantık Kuyper'in biri dinî, diğeri dinî olmayan iki tür disiplin olduğunu iddia etmesine de olanak tanımaktadır.<sup>92</sup> Kuyper'e göre çıkış noktası farklı olan "paralel çizgiler asla kesişmez. İkisinden birini seçmek zorundasınızdır."<sup>93</sup> Kuyper, Hıristiyanları "dünyevi ve kutsal" olmak üzere iki vatanın evlatları olarak değerlendirir. Dünyevi vatan, Tanrı'nın ortak lütfundan kaynaklanır.<sup>94</sup> Düşüşten bu yana, Yaratılış, şeytanın yöneticisi olduğu bir dünya haline gelmiştir. İlahi müdahale olmaksızın bu durum, günah ve kötülüğün yıkıcı bir tezahürüne ve -Kuyper'in dediği gibi- bir «tekdüzelik lanetine» yol açacaktır.

Bu nedenle, Tanrı günaha ortak lütf eylemiyle karşılık vermiştir. Kuyper, tüm seçilmişlerin dünyevi bir babadan ilk doğumlarını, göksel Baba'dan ikinci ruhsal bir doğumlarının yani "yeniden doğuşları"nın takip ettiğine inanır. Bu yenilenmeyi göksel bir ülkenin "görünmez oluşumu" olarak adlandırmaktadır.<sup>95</sup> "Özel lütf", Tanrı'nın insan kalbine müdahalesinin mistik bir gerçekliğidir. Kuyper kendi ihtidasında (Kutsal Ruh'un bedenine hulul etmesi) Tanrı ile yaşadığı tecrübenin ne kadar önemli olduğunu anlamıştır. "Özel lütf" ile bağışlananlar Tanrı'nın misyonunun aktif birer katılımcıları olurlar ve yeni bir dünya yaratmayı hedeflerler.<sup>96</sup> Kuyper, özellikle ruhsal olarak yeniden doğanları "cennetin halkı" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, göksel vatanın kralı kilise aracılığıyla yeryüzünü yeniden ele geçirecek ve sonunda yeryüzünü Tanrı'nın krallığı olarak yeniden yaratacaktır.<sup>97</sup> Kuyper'in, Amerikan sivil dinini Tanrı'nın ortak lütfunun bir ifadesi olarak yorumlamasının nedeni, kilise ve devlet idaresinin birbirinden ayrılmasından kaynaklanmıştır. Amerikan devlet idare yapısında Tanrı'nın yaratıcı olarak kabul edilmesini Hıristiyanların devlet ve toplum üzerindeki etkisi olarak görmektedir.<sup>98</sup>

<sup>92</sup> Adam S. Brasich, "Parallel Lines Never Intersect": The Influence of Dutch Reformed Presuppositionalism in American Christian Fundamentalism (Tallahassee: Florida State University, College of Arts and Sciences, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 47.

<sup>93</sup> Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*, 177.

<sup>94</sup> Ad de Bruijne, "Colony of Heaven: Abraham Kuyper's Ecclesiology in the Twenty-First Century," *Journal of Markets & Morality* 17/2 (2014), 449.

<sup>95</sup> Bruijne, "Colony of Heaven: Abraham Kuyper's Ecclesiology in the Twenty-First Century," 450.

<sup>96</sup> Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 32.

<sup>97</sup> Bruijne, "Colony of Heaven: Abraham Kuyper's Ecclesiology in the Twenty-First Century," 451.

<sup>98</sup> Kuyper, *On The Church*, 280.



## Sonuç

Kuyper'in fikirlerinin çıkış noktasının Kalvin'in eserlerinde bulunan öğretiler olması, Kalvinizm'in öğretilerini kendi geliştirdiği antitezler üzerinde yeniden şekillendirmesi, onun teolojik çalışmalarının Neo-Kalvinizm olarak isimlendirilmesine neden olmuştur. Kuyper, Modernizmi ve Protestan Kalvinizmi toplumsal farklılık yaratan taban tabana zıt karşılıklı iki güç olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu noktada Kalvinizm, kiliseye ait salt dinî bir öğreti olmaktan ziyade kültürel ve toplumsal alanlara yayılan ve Modernizmin temel ilkeleriyle mücadele eden bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmaktadır.

Kuyper'in çalışmalarında ortaya koyduğu "alan egemenliği" modeli, modernizm ilkeleri karşısında toplum yaşamında dinî dünya görüşlerinin çoğulcu demokrasi ilkesi altında meşruiyetini savunmak için geliştirilen bir modeldir. Politik bir perspektiften bakıldığında, bu model sayesinde faaliyetlerini temellendirilebilmiş ve toplumdaki çeşitli inanç temelli organizasyonları ve kurumları açıkça savunulabilmiştir.

Kalvin'in "ilahi lütuf" olarak topluma sunduğu öğretilerini daha da ileri taşıyarak "ortak ve özel lütuf" anlayışıyla sistematize etmiş, bu sayede Hıristiyan inanç sahibi kesimlerin kamusal alandan kendilerini tecrit etmesinin önüne geçmiştir. Bir bakıma toplumsal alanda kutsal ve seküler karşıtlığından oluşan kutuplaşmış yapıya çoğulcu bir perspektif ile çözüm sunmaya çalışmıştır. İnanların toplumsal yaşamlarında ibadet, dua, vaaz gibi faaliyetleri kutsal kabul ederken, eğitim, siyaset, medya gibi beşeri ve sosyal dinamiklerin yer aldığı alanları seküler olarak kabul etmesinin beraberinde düalist bir yaşamı beraberinde getirdiğini belirtmiştir. Kuyper, ruhun kurtuluşu için bireyin dünyevi alandaki sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğine inanmakta ve manevi ve dünyevi her iki alanı birleştirmeye çalışmaktadır. Her iki lütuf ilkesinin kesiştiği nokta, "hiç ölmeyecek gibi bu dünyaya, yarın ölecekmiş gibi öbür dünyaya hazırlık" önermesidir. İnananların kamusal yaşamdan el ayak çekmelerinden ziyade kamusal alanda olağanüstü bir güçle çalışmaya yönlendirmektedir. Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken husus şudur ki; Kuyper'in "ortak lütuf" anlayışıyla görünüşte inançlı Hıristiyanları inançlı olmayan kesimler ile işbirliğini teşvik etmesi pragmatist bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın nedeni, Hıristiyan inanan kesimlerin reform hareketleri sonrasında inancı kiliseye hapsedmesi ve sosyal yaşamdan izole etmesi neticesinde inancın kamusal alandan bireysel alana kayması şeklinde ortaya çıkan tablonun düzeltilmesi arayışıdır. Mesih'in gelecek Krallığı'na atıfta bulunarak, bilim ve felsefe de dâhil olmak üzere yaşamın tüm alanlarında sistemli bir Hıristiyan yaşamının gerekliliğini savunması bunun bir göstergesidir.

Kuyper, Kalvinizm temelinde bir Protestan Hıristiyanlığı her alana nüfuz eden kültürel bir güç olarak görmektedir. Onun amacı, yaşamın her alanına Tanrı hâkimiyetinin merkezde olduğu teolojik bir temel sunmaktır. Bu temeli oluşturmayı, “Yaratıcı” ile “Yaratılış” arasında idealist bir analogi kurarak yapmaya çalışmıştır. Kalvinizm öğretisi, devlet idaresi modern-seküler dahi olsa, otoriteye itaat edilmesini, başkaldırıdan/anarşiden ziyade pasif direnişi ve devlet kurumlarının dinsel hegemonyanın altına sokulması için meşru yoldan mücadele edilmesini telkin etmektedir. Neo-Kalvinistlere göre, bugünkü bilindik adıyla demokrasi, Kalvinizm’in kilise ve devlet otoritesini birbirinden ayıran ve meşru yoldan mücadeleyi telkin eden anlayışının beraberinde getirdiği sosyo-politik gelişmelerin bir neticesidir. Dolayısıyla, dünya modernistlerin tekeli olan değil, “çoğulcu anlayışın” hüküm sürmesi gereken bir yerdir. Bu noktada; Cenevre’de gerçekleştirilen Konsil’in otoritesini de hegemonyası altına aldıktan sonra, Tanrı Sözü’nün hâkim olduğu bir toplum yaratma saikiyle Calvin’in Kilise Kurulu (Consistory) üzerinden Katolıklara, liberallere ve kendisine muhalif kesimlere yönelik yaptığı katı uygulamalar, yine Kuyper’in köktenci anlayışları göz önünde bulundurulduğunda, demokrasiden bahsedilmesinin çelişki arz ettiği ifade edilebilir. Toplum hayatında çoğulculuk ve örgütlenme özgürlüğü ilkeleri üzerinden Neo-Kalvinist tezlerin savunulmasının hedefe ulaşma yolunda demokrasinin araçsallaştırılması olarak yorumlanabileceği düşünülmektedir.

Protestan Neo-Kalvinist dünya görüşü inşasına çalışan Kuyper’in “alan egemenliği” modelinin bugün teoride kalmayarak Avrupa’dan ziyade, ABD’de devlet idaresi başta olmak üzere toplumsal yaşam alanlarında uygulandığı görülmektedir. Kuyper’in, ABD’nin anayasal hak ve özgürlükler tecrübesinin kaynağını aydınlatma liberalizmi, klasik cumhuriyetçilik ya da başka bir ideolojiden değil, Kalvinist teolojiden aldığını savunması, Amerika Birleşik Devletleri’ni Hıristiyan toplumlara ideal bir örnek olarak sunması önem arz etmektedir. Hıristiyan Protestan Kalvinizmi’nin yalnızca manevi bir hareket değil, aynı zamanda ulusların özgürlüğünü benimseyen anayasal devlet idare şeklini garanti eden siyasi bir hareket niteliğinde olduğunu belirtmesi ve bunun 1919’da yayınlanan Wilson Prensipleri’nde tezahürünün görülmesi de dikkat çekicidir. Bu açıdan bakıldığında; Mesih’in yeniden dünyaya gelişine kadar tek bir Ulus tek bir Krallık hedefi bulunan, Hıristiyan Protestan Evanjelik inancının, geçmişte olduğu gibi, günümüzde ve gelecekte de dünya siyasetinin, uluslararası politikaların merkezinde olmaya devam edeceği değerlendirilmektedir.



## Kaynakça

Akalın, Kürşat Haldun. "Avrupa İktisat Düşüncesi Tarihinde Kalvinizmin Önemi." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/8 (2014), 1–30.

Anderson, Owen. *Reason and Worldviews: Warfield, Kuyper, Van Til, and Plantinga on the Clarity of General Revelation and Function of Apologetics*. United Kingdom: University Press of America, 2008.

Aras, Ahmet. *Kalvinizm*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Bacote, Vincent E. *The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2005.

Bartholomew, Craig G. *Contours of the Kuyperian Tradition*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.

Brasich, Adam S. "Parallel Lines Never Intersect": *The Influence of Dutch Reformed Presuppositionalism in American Christian Fundamentalism*. Tallahassee: Florida State University, College of Arts and Sciences, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Bratt, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Michigan, Grand Rapids - Cambridge: William B. Eerdsman's Publishing Company, 2013.

Bratt, James D. *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture*. Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdsman's Publishing Company, 1984.

Bruijne, Ad de. "Colony of Heaven: Abraham Kuyper's Ecclesiology in the Twenty-First Century." *Journal of Markets & Morality* 17/2 (2014), 445–490.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1960.

Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought: The Necessary Presuppositions of Philosophy*, çev. William S. Young - David H. Freeman. USA: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969.

Ferreira, I.W. (Naas). "Life in Transit: From Exile to Pigrims - A Missiological Perspective on Humanity's Global Movement." *Life in Transit: Theological and Ethical Contributions on Migration*, ed. Manitza Kotzé - Riaan Rheeder. Cape Town: AOSIS Publishing, 2nd Ed., 2020.

Graf, Friedrich Wilhelm - Voigt, Friedemann. *Religion (En) Deuten: Transformationen Der Religionsforschung*. Germany: Walter De Gruyter GmbH & Co., 2010.

Harinck, George. "Abraham Kuyper's Vision of a Plural Society as a Christian Answer to Secularization and Intolerance." *Secularization, Desecularization, and Toleration*, ed. Vyacheslav Karpov - Manfred Svensson. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.

Harinck, George. "We Must No Longer Restrict Our Horizon To One Country: Neo-Calvinism And Internationalism in the Interbellum Era." *European Encounters: Intellectual Exchange and the Rethinking of Europe 1914-1945*, ed. Carlos Reijnen - Marleen Rensen. Amsterdam - New York: Rodopi, 2014.

Jung, Wonho. *Redemption That Liberates: Political Theologies of Richard Mouw and Nam-Dong Suh*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2018.

Kant, Immanuel. *The Critique of Judgement*, çev. J. Creed Meredith. New York: Oxford University Press, 2007.

Keene, Timothy. "Kuyper and Dooyeweerd: Sphere Sovereignty and Modal Aspects." *Transformation* 33/1 (2016), 65–79.

Kennedy, Simon P. "Abraham Kuyper: Calvinist Anti Revolutionary Politician and Political Thinker." *Australian Journal of Politics and History* 61/2 (2015), 169–183.

Kidner, Frank L. vd. *Making Europe: The Story of the West, 2e Since 1300*. Boston, MA: Wadsworth, 2014.

Klapwijk, Jacob. "Antithesis and Common Grace." *In Bringing into Captivity Every Thought*, ed. S. Griffioen - G. Groenewoud. Lanham: University Press of America, 1991.

Kooi, Cornelis van der. "The Concept of Culture in Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and Karl Barth." *Crossroad Discourses between Christianity and Culture*, ed. Jerald D. Gort vd. Amsterdam - New York: Rodopi, 2010.

Kuyper, Abraham. *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1898.

Kuyper, Abraham. *Common Grace: God's Gifts for a Fallen World*. The Historical Section Volume. Bellingham, WA: Lexham Press, 2015.

Kuyper, Abraham. *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*. çev. J. H. de Vries. New York: Charles Scribner's Sons, 1898.

Kuyper, Abraham. *On Business & Economics*. ed. Peter S. Heslam. Bellingham, WA: Lexham Press, 2021.

Kuyper, Abraham. *On The Church*. ed. John Halsey Wood Jr. - Andrew M. McGinnis. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

Kuyper, Abraham. *Our Program: A Christian Political Manifesto*. çev. Harry Van Dyke. Bellingham, WA: Lexham Press, 2015.

McGraw, Bryan T. *Faith in Politics: Religion and Liberal Democracy*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Min, Jeong Kii. *Sin and Politics: Issues in Reformed Theology*. New York: Peter Lang Publishing, 2009.

Mouw, Richard J. *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011.

Naugle, David K. *Worldview: The History of a Concept*. Michigan, Grand Rapids, Michigan - Cambridge: William B. Eerdsman Publishing Company, 2002.

Olgun, Hakan. "Kalvinizm'den Teonomi'ye Hıristiyan Şerriyatı Arayışı." *Eskiyeni* 24 (2012), 57–66.

Paul, Herman - Niet, Johan de. "Issus De Calvin: Collective Memories of John Calvin in Dutch Neo-Calvinism." *Sober, Strict, and Scriptural: Collective Memories of John Calvin, 1800–2000*. ed. Johan de Niet vd. Leiden - Boston: Brill, 2009.

Sire, James W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

Skillen, James W. "From Covenant of Grace to Tolerant Public Pluralism." *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*. ed. Daniel Judah Elazar - John Kincaid. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2000.

Tarakçı, Muhammet. "Kalvinizm'de Kader Anlayışı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93–119.

Toptaş, Mahmut. *Kalvinizmin Doğu Avrupa Ülkelerinde Yayılmasının Teolojik Sebepleri: Macaristan Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2017.

Uygun, Nermin. *Dünya Görüşü*. İstanbul: Elif Yayınları, 1963.

Weinberger, Lael Daniel. "The Relationship Between Sphere Sovereignty and Subsidiarity." *Global Perspectives on Subsidiarity*, ed. Michelle Evans - Augusto Zimmermann. New York - London: Springer, 2014.

Wielenga, Friso. *A History of the Netherlands: From the Sixteenth Century to the Present Day*. London & New York: Bloomsbury Academic, 2020.

Witte, John. *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Wolters, Albert M. "Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality." *Rationality in the Calvinian Tradition*. ed. H Hart, J van Der Hoeven - Nicholas Wolterstorff. 113–131. Toronto: UPA, 1983.

## İSLÂM HUKUKUNDA KÜLLÎ KÂİDELERİN HUKUKUN İŞLEVLERİ ARASINDAKİ ANTİNOMİ/ÇATIŞMA BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Legal Maxims (al-Qawâid al-Qulliyya) of Islamic Law Among the Functions of Law in the Context of Antinomy

HATİCE ALSAÇ

Öğr. Gör. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Dr. Lecturer, Ankara University, Faculty of Divinity, Islamic Law, Ankara, Turkey

alsach@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7467-2756>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 5 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### Atıf /Cite As:

Alsaç, Hatice. "İslâm Hukukunda Küllî Kâidelerin Hukukun İşlevleri Arasındaki Antinomi/Çatışma Bağlamında Değerlendirilmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1095-1126. <https://doi.org/10.14395/hid.1156814>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Evaluation of Legal Maxims (*al-Qawāid al-Qullīyya*) of Islamic Law Among the Functions of Law in the Context of Antinomy

### Abstract

Law, as a system that regulates social relations, takes an active part in people's lives. Law rules have an important place among other rules regulating social life. The statement that "Where there is society, there is law" clearly formalizes this fact. Understanding the character of law requires knowing its functions. The main functions of law are to provide justice, organize community life, and achieve practical benefits. The fact that law has various functions makes antinomic appearances inevitable. This brings up the problem of which function should be prioritized when antinomy occurs among the functions of law. In order for the law to achieve its ultimate goal of "realization of justice", it needs to follow a balanced and harmonious approach between these functions. Law is defined as "a social life order oriented towards justice". The purpose of law is to reach the idea of justice. Justice cannot always be achieved by people's wishes alone. For this reason, another intervention is required. This intervention means ensuring legal security and expressing an order. Being able to talk about the functions of law to provide justice and to meet social needs, the law must emerge as an order.

Our study focuses on connection between "legal maxims" (*al-qawāid al-qullīyya*) of Islamic law with the functions of law. When we examine the "legal maxims" of Islamic law, whose importance has increased with the codification movements in the history of Islamic law, we see that the main functions of law are also found in the "legal maxims". "Legal maxims" are the product of trying to put Islamic law into a formal order and have contents based on various functions of law. "Legal maxims" as an indicator of coding have clear and precise expression structures. In this respect, "legal maxims" are primarily based on the order function of law. When evaluated in terms of content, it is seen that the "legal maxims" include regulations regarding the functions of law to provide practical benefits and to provide justice. For instance, the maxim of "*al-umūru bi maqāṣidihā*" regulates the will of the person in the dispositions and it expresses the function of law to provide justice; the maxim of "*al-dararu yuzāl*", when considering the context of benefit and harm, expresses the function of law to provide practical benefits for people; the maxim of "*al-mashaqqa tajlibu al-taysir*" also includes regulations on fundamental issues such as need, necessity, and permission in Islamic law; or, the maxim of "*al-'āda muḥakḳama*" comes to the fore in relation to meeting the social needs of people. When the "legal maxims" are evaluated one by one, we come to see that they express different functions of the law, and when they are considered together, there appears an inevitable antinomy between them. For example, according to the maxim of "*al-umūru bi maqāṣidihā*", responsibility for one's

actions depends on one's intentions. On the other hand, the maxim of "*al-đararu yuzâl*" requires compensation liability in case of damaging to someone else's property, albeit unintentionally.

The study aims to evaluate the "legal maxims" in Islamic law, and the situations referred to as "legal maxim's exceptions" in the context of antinomy between their functions. In our study, we have primarily focused on the functions of law and tried to determine how these functions correspond to the "legal maxims". We have exemplified the antinomic aspects between the functions of law on the basis of "legal maxims" in Islamic law. We tried to point out the high values such as special norms, customs and traditions of the people, necessities, and needs, which are taken into account when choosing between the functions of law in antinomic situations that arise between the "legal maxims". Among the study, sources are *al-Majalla*, which include the final version of the "legal maxims", and the commentaries of *al-Majalla*. We have also consulted the works in the literature of "legal maxims" when necessary, and classical fiqh sources to exemplify the "legal maxims". Regarding the functions of law, we have benefited from the works of influential scholars who have studied the law.

**Keywords:** Islamic law, *al-qawāid al-qulliyya*, antinomy, justice, custom, benefit.

## İslâm Hukukunda Küllî Kâidelerin Hukukun İşlevleri Arasındaki Antinomi/Çatışma Bağlamında Değerlendirilmesi\*

### Öz

Hukuk, toplumsal ilişkileri düzenleyen bir sistem olarak, insanların hayatında aktif bir rol oynamaktadır. Toplumsal yaşamı düzenleyen kurallar arasında hukuk kuralları, önemli bir yere sahiptir. Bu durum “Nerede toplum varsa orada hukuk vardır” şeklinde açık bir şekilde formalize edilmektedir. Hukukun niteliğinin anlaşılması, işlevlerinin bilinmesini gerektirmektedir. Hukukun farklı işlevlerinden bahsedilmekle birlikte hukukun öne çıkan temel işlevleri; adaleti sağlamak, toplum hayatını düzenlemek ve sosyal ihtiyaçları karşılamaktır (pratik yarar sağlamak). Hukukun farklı işlevlerinin bulunuyor oluşu bu işlevler arasında antinomik/çatışık görünümleri kaçınılmaz kılmaktadır. Bu durum, hukukun işlevleri arasında çatışma meydana geldiğinde hangisinin önceleneceği problemini gündeme getirmektedir. Yapılması gereken, hukukun farklı işlevleri arasında bir denge sağlanmaya çalışılmasıdır. Hukukun, “adaletin gerçekleşmesi” nihai hedefine ulaşmak için bu işlevler arasında dengeli ve uyumlu bir yaklaşım izlemesi gerekir. “Hukuk, adalete yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzeni” olarak tanımlanır. Hukukun amacı, adalet idesine ulaşmaktır. Ancak adaletin, her zaman sadece insanların istekleri ile kendiliğinden gerçekleşmesi mümkün olmadığından, başka bir müdahale gerekmektedir. Bu müdahale de hukuki emniyetin sağlanması anlamına gelmekte ve bir düzeni ifade etmektedir. Hukukun adalet ve sosyal ihtiyaçları karşılama işlevlerinden bahsedebilmek, öncelikle bir düzen olarak ortaya çıkmasını gerektirmektedir.

Çalışmamız İslâm hukukunda küllî kâidelerin hukukun fonksiyonları ile irtibatına odaklanmaktadır. İslâm hukuk tarihinde kanunlaştırma hareketleriyle birlikte önemi daha da artan küllî kâideler incelediğinde, hukukun temel işlevlerinin küllî kâidelerde de karşılık bulunduğu görülmektedir. Küllî kâideler, İslâm hukukunun biçimsel bir düzene sokulmaya çalışılmasının ürünü olarak, hukukun farklı işlevlerini esas alan içeriktedir. Küllî kâideler, kanunlaştırmanın da bir tezâhürü olarak, açık ve kesin ifade yapılarına sahiptir. Bu bakımdan hukukun düzen işlevini temel almaktadır. Bununla birlikte içerik olarak değerlendirildiklerinde hukukun pratik yarar sağlama ve adaleti temin etme işlevlerine dair düzenlemeler içerdikleri görülmektedir. Örneğin “bir işten maksat neyse hüküm ona göredir/el-umûru bi makâşidihâ” kâidesi tasarruflarda kişinin iradesinin esas alınmasını düzenlemekle hukukun adaleti sağlama işlevini ifade etmektedir. “Zarar izâle olunur/eq-đararu yuzâl” kâidesi yarar ve zarar bağlamı düşünüldüğünde hukukun insanlar için pratik yarar sağlama işlevi ile ilgilidir. “Meşakkat teysiri celb eder/el-meşakka teclibu't-teysir” kâidesi de yine İslâm hukukunda ihtiyaç, zaruret, ruhsat gibi temel meselelere dair düzenlemeleri içermektedir. “Âdet muhakkemdir/el-âde muhakkeme” kâidesi,

\* Bu konuda çalışma yapmam hususunda beni yönlendiren kıymetli Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR hocama teşekkür ederim.



insanların sosyal ihtiyaçlarının karşılanması bağlamında gündeme gelmektedir. Kâideler tek başlarına değerlendirildiğinde hukukun farklı işlevlerini ifade etmekte, birlikte değerlendirildiklerinde ise bu sebeple aralarında çatışma olması kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesine göre bir kişinin tasarruflarından sorumlu olması kişinin kastına bağlı olmasına rağmen, “*zarar izâle olunur*” kâidesi, kasıtsız da olsa başkasının malına zarar verilmesi durumunda tazmin sorumluluğu doğmasını gerektirmektedir.

Çalışmanın amacı, İslâm hukukunda külli kâidelerin ve literatürde “kâidelerin istisnaları” olarak atıfta bulunulan durumların, hukukun işlevleri arasındaki çatışmalar bağlamında değerlendirilmesidir. Çalışmamızda öncelikle hukukun işlevleri üzerinde durarak, bu işlevlerin külli kâidelerde ne şekilde karşılık bulunduğunu tespit etmeye çalıştık. Hukukun farklı işlevleri arasındaki antinomik görünümleri, İslâm hukukunda küllî kâideler zemininde örneklendirdik. Küllî kâideler arasında ortaya çıkan antinomik durumlarda, hukukun işlevleri arasında tercih yapılırken dikkate alınan daha üst tikel normlar, örf ve âdetler, zaruret ve ihtiyaç gibi yüksek değerlere işaret etmeye çalıştık. Çalışmanın kaynakları arasında küllî kâidelerin son hâlinin yer aldığı *Mecelle* ve *Mecelle*'nin şerhleri yer almaktadır. Yeri geldikçe kavâid literatürüne dair yazılmış eserlere ve küllî kâidelerin örneklendirilmesi için klasik fıkıh kaynaklarına başvurduk. Hukukun işlevleri ile ilgili olarak, hukuk ile ilgili çalışmaları olan önemli isimlerin eserlerinden yararlandık.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm hukuku, kavâid-i külliye, antinomi, adalet, örf, yarar.

## Giriş

İnsanlar, her dönemde birbirleriyle farklı ilişkiler içerisinde yaşarlar. Bu ilişkilerin istikrar ve güven temelinde devamı toplum hayatı açısından büyük önem taşımaktadır. İnsanların ve toplumların hayatlarını düzene sokma misyonu ile insan hayatında aktif bir rol oynayan hukuk, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak ve toplumsal ilişkileri düzenlemek zorundadır.<sup>2</sup> İnsanların kendi çıkarlarını esas alarak birbirleri ile ilişki kuruyor olmaları zaman zaman başka insanların çıkarları ile çatışmalara sebep olabilmektedir.<sup>3</sup> İşte bu doğrultuda hukuk, insanların çıkarlarını dikkate alarak toplumsal ihtiyaçları karşılamayı amaçlamakta, çıkarlar arası çatışmalarda dengeyi sağlamak için insan davranışlarını belirli biçimlerde düzenlemektedir.<sup>4</sup> Hukuk, sosyal hayatın zorunlu düzeni olarak, dayanışmayı güçlendirmek ve insanlar arasında meydana gelen çekişmeleri bertaraf etmek durumunda olduğundan<sup>5</sup> insanların davranışlarını belirli şekillerde düzenler, insanların nasıl davranmaları gerektiğini, haklarını ve ödevlerini belirler.<sup>6</sup> Geçerli hukuk normları, davranışların değerlendirilmesinde bir ölçüttür.<sup>7</sup> Hukukun kargaşayı, ölçsüzlüğü önlemek için biçimsel kalıplara sahip olması gerekmektedir.<sup>8</sup> Düzen vurgusu, toplumda istikrarın sağlanabilmesi için zorunlu bir durumdur. Hukuk, insanların yararları ve ihtiyaçları arasındaki dengeyi nihai hedefi olan adaleti gerçekleştirecek şekilde düzenlemeye çalışır.

Hukukun niteliğinin anlaşılması, hukukun işlevlerinin araştırılmasını gerektirmektedir.<sup>9</sup> Hukukun farklı amaçlarından bahsedilmekle birlikte en temelde düzen, sosyal ihtiyaçların karşılanması ve adaletin sağlanması

<sup>2</sup> Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2001), 26-27.

<sup>3</sup> Miras taksimi sebebiyle vârisler arasında meydana gelebilecek çıkar çatışmaları bu bağlamda örnek olarak verilebilir. Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 5.

<sup>4</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 4-5; Aral, *Hukuk Bilimi*, 28-31; Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 176-177; İsmail Kılıoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi* (İstanbul: İFAV, 1988), 284-285.

<sup>5</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 6-7.

<sup>6</sup> "Nerede toplum varsa orada hukuk vardır." Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 1-2.

<sup>7</sup> Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 64.

<sup>8</sup> Mustafa Reşid Belgesay (öl. 1969), "Medeni Kanunun Başlangıç Faslı Üzerine Etüd", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 18/1-2 (1952), 131-132; Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1964), 60-62; Aral, *Hukuk Bilimi*, 33-34.

<sup>9</sup> Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966), 23; Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1962), 108; Aral, *Hukuk Bilimi*, 15.

işlevleri öne çıkmaktadır.<sup>10</sup> Objektif faktörlerce belirlenen<sup>11</sup> bu işlevler elbette ki birbiriyle bağlantılıdır. Hukukun “*sanatsal uygulanması*”, işlevler arasında dengeli bir uygulamayı ifade etmektedir.<sup>12</sup> Bu farklı işlevlerin esasında “*aynı hakikatin farklı görünüşleri*” olmaları dolayısıyla birbiriyle çatışmaması beklenir.<sup>13</sup> Bununla birlikte hukukun işlevleri, hukukun farklı yönlerini öne çıkaran çatışık durumları zorunlu olarak içermektedir.<sup>14</sup> Zira bu işlevlerin hepsi hukukun niteliğine aynı zamanda dâhildir. Hukuk, kendi içindeki çatışık yönlerini daha yüksek bir zeminde birleştirir.<sup>15</sup> Hukukun farklı işlevleri bulunmakla birlikte nihai amacı adaleti sağlamaktır.<sup>16</sup> Hukukun işlevleri, hukukun “*adalete hâdim bir beşeri hayat nizamı oluşundan*” sudur etmektedir.<sup>17</sup>

Külli kâideler, ilk dönemlerden itibaren İslâm hukukunun önemli bir alanı olarak karşımıza çıkmakta ve farklı açılardan pek çok çalışmaya konu olmaktadır. Özellikle kanunlaştırma hareketlerinin İslâm hukukunda da gündeme gelmesiyle birlikte küllî kâideler üzerinde daha fazla durulduğu görülmektedir. Son ve en somut halleri ile *Mecelle*'nin *Mukaddime* kısmında bir araya getirilen küllî kâideleri hukukun işlevleri bağlamında incelediğimizde, küllî kâidelerin hukukun farklı işlevlerini yerine getirmeye yönelik biçimsel düzenlemeler olduğunu görmekteyiz. Küllî kâidelerin hukukun farklı işlevlerini esas alan içeriklere sahip olmaları, aralarında birbiriyle çatışan durumlar ortaya çıkabileceği anlamına gelmektedir. Bu çatışık durumların varlığı, kâidelerin istisnalarının bulunması sonucunu doğurmaktadır. Literatürde kâidelerin istisnalarına her kâide özelinde ve müstakil olaylar bağlamında temas edilmekte,<sup>18</sup> bir kâideden istisna edilen meselenin başka

<sup>10</sup> Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961), 19; Aral, *Hukuk Bilimi*, 15; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 2; Yavuz Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1954), 98-111.

<sup>11</sup> Örneğin hukukun düzen işlevi akıl; pratik yarar sağlama işlevi realite; adalet işlevi ahlâkî değerlerce belirlenmektedir. Aral, *Hukuk Bilimi*, 16-17.

<sup>12</sup> Paul Amssek, “Norm ve Yasa (1)”, çev. Tuğba Ballıgil, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* (İstanbul: NÜANS, 1993), 33 vd.; Yasemin Işıқтаç, *Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulanması* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1999), 19.

<sup>13</sup> Işıқтаç, *Hukuk Normu*, 2.

<sup>14</sup> Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 29; Çağıl, *Hukuk İlmine Giriş*, 34; Aral, *Hukuk Bilimi*, 15-16; Işıқтаç, *Hukuk Normu*, 19.

<sup>15</sup> Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 29; Çağıl, *Hukuk İlmine Giriş*, 34; Aral, *Hukuk Bilimi*, 15-16; Aral, *Hukuk Felsefesi*, 194.

<sup>16</sup> Yavuz Abadan, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, 1943), 29; Aral, *Hukuk Bilimi*, 31; Türcan, *Norm-Amaç*, 91.

<sup>17</sup> Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 19. “Hukuk, adalete yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzenidir.” Çağıl, *Hukuk İlmine Giriş*, 23; Aral, *Hukuk Bilimi*, 15; Aral, *Hukuk Felsefesi*, 157.

<sup>18</sup> Örneğin bk. Ebü Sa'id Halil b. Keykeldî eş-Şâfi'î el-'Alâî (öl. 761/1359), *el-Mecmû'u'l-muzehheb fi kavâ'id'i'l-Mezheh*, thk. Muhammed b. 'Abdilgaffâr b. 'Abdirrahmân eş-Şerîf (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 1/69, 315-317; Suleymân b. 'Abdillâh Kırkâğâci (öl.

bir kâidenin altına girdiği ve sonuç itibarıyla kâidelerin dışında kalan fıkhi bir mesele bulunmadığı ifade edilerek<sup>19</sup> bu durumun kâidelerin küllî olmalarına muhalif olmadığına dikkat çekilmektedir.<sup>20</sup> Biz çalışmamızda İslâm hukukunda küllî kâideleri, hukukun farklı işlevleri arasındaki çatışmalar bağlamında değerlendirmeye ve hukukun çatışan işlevleri arasında tercih yapılırken dikkate alınan esasları açıklamaya çalışacağız.

### Küllî Kâidelerin Hukukun Düzen ve Adalet İşlevleri Bağlamında Değerlendirilmesi

Toplumsal bir varlık olarak insan, hem kendisini hem başkalarını düşünen bir yapıya sahiptir. Toplumsal yaşam, bir düzeni zorunlu kılmaktadır. Zira insan, gücünü başkalarının zararına da olsa kendi yararına kullanabilir. Güç ve zarar-yarar arasında bir ilişki vardır. Yarar ve zarar arasında düzen sağlamak belli kuralların varlığını gerektirmektedir. Bu bağlamda kuralları ile hukuk, düzen demektir; kargaşalık, ölçsüzlük ve başıboş davranışın karşıtıdır.<sup>21</sup> Çıkar çatışmaları üzerine kurulu toplumsal yaşamın düzene dönüşmesi, davranışları belirli kalıplara sokan normlar aracılığı ile mümkün olabilir. Toplumsal düzenin mevcut olabilmesi, biçimsel bir yapıya dayanan hukuk düzeninin varlığına bağlıdır.<sup>22</sup> Hukukun belirli davranışları biçimsel olarak düzenlemesi, düzen işlevinin bir gereğidir. Hukuk düzeninin güncel olabilmesi, ancak biçim ile mümkündür. Yani biçim, hukukun niteliğine

1287), *Şerhu'l-Hâtime fi'l-kavâ'id-i'l-fıkhiyye* (Şerhu Hâtimeyi kitâbi Mecâmi'u'l-hakâik), thk. Muhammed 'Ammâd en-Nablûsi (İstanbul: y. y. 2013), 73; Muhammed ez-Zuhaylî, *el-Kavâ'idu'l-fıkhiyye 'ale'l-mezâhibi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye* (Kuveyt: Lecnetu't-Te'lif ve't-Ta'rib ve'n-Neşr, 2004), 71, 206, 246; Hatice Alsaç, *Kavâ'id-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 187-191, 278-280, 327.

<sup>19</sup> Hacı Reşid Paşa (öl. 1918), *Rûhu'l-Mecelle* (Derseâdet: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye-Matbaa-i Hayriyye, 1326-1328), 1/68; Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi (öl. 1935), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Konstantiniyye: Matba'â-i Ebu'd-Diyâ, 1330), 1/26; Muştafâ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-'âmme fi'l-fıkhi'l-İslâni* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 2/966.

<sup>20</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/26; Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/254.

<sup>21</sup> Çağul, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 19; Çağul, *Hukuk İlmine Giriş*, 24. Ali Haydar Efendi de *Mecelle* şerhinde, insanın tabiatça medeni olduğundan tek başına yaşayamayacağını, bir medeniyet çevresinde toplanmaya, kendi cinsi ile bir arada olmaya, yardımlaşmaya muhtaç olduğunu belirtmektedir. İnsanlar, kendi hoşlandıkları şeyleri isteyip, hoşlanmadıklarını istemeyeceğinden aralarında adalet ve düzenin bozulmaması için, münâkehât, muâmelât, ukûbâta dair düzenlemelere ihtiyaç duymaktadırlar. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/18-20.

<sup>22</sup> Türcan, *Norm-Amaç*, 72-74; Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 27. M. R. Belgesay "Adalet aykırı olan bir kanuna bile zamanla alışılarak katlanmak mümkün olduğu halde, adalet diye, hele sosyal icap ve mülâhaza bahaneler ile indî ve keyfi hükümlerin tatbikına katlanılmaz" ifadesi ile hukukta formalizasyona dikkat çekmektedir. Belgesay, "Medeni Kanununun Başlangıç Fıslı Üzerine Etüd", 132.

dâhildir.<sup>23</sup> Hukuk, insanların davranışlarını biçimleri bakımından düzenler. İnsan davranışlarının bireysel durumlara göre düzenlenmesi, düzen olmayacağı anlamına gelir. Bütün insanların belirli ve aynı hukuk normlarına tabi olmaları, tasarruflarının sonucunun bilinir olmasını sağlamakta, bu da hukuk düzeninin güvenilir olması anlamına gelmektedir. Hukuk düzeni var olmadan, hukuka bağlı toplumsal düzen kurulmadan, ihtiyaçlar karşılanamadığı gibi adalet de gerçekleşemez.<sup>24</sup> Bu anlamda hukuk, “sosyal hayatın zorunlu düzeni demektir.”<sup>25</sup>

Hukukta formalizasyon, istikrar sağlamak, hukuk güvenliğini temin etmek gibi amaçları gerçekleştirilmeyi hedeflemektedir. Hatta biçime uyulmamanın sonucunun her zaman sözleşmenin geçersiz olması anlamına gelmeyeceği de bu durumu desteklemektedir. Akdın fâsid ve bâtil şeklindeki ayrımı, akdi fâsid kılan eksiklik giderildiği takdirde geçerli olması buna örnek olarak verilebilir. Yine esasında her sözleşme de biçimlere bağlanmış değildir. Her alım-satım sözleşmesinin geçerliliği bir yazılı formalizasyon gerektirmemektedir. Örneğin hemen her gün gerçekleştirdiğimiz ekmek alım-satımı da esasında bir sözleşmedir ancak biçimsel bir formalizasyona muhtaç değildir. Hukukta yazılı biçim zorunluluğu, temelde tarafların düşünüp taşınmasına, dikkatli davranmalarını sağlamaya ve olası bir anlaşmazlığı baştan önlemeye yöneliktir. Kur’ân-ı Kerîm’de borçların yazılmasına yönelik tavsiye<sup>26</sup> de esasında olası bir anlaşmazlık durumunda tam güven sağlanmasına yönelik olarak değerlendirilebilir.

Adalet ve düzen, hukukun iki temel işlevi olmakla birlikte adalet, düzende ne ölçüde gerçekleştiği açısından hukuk düzeninin değerlendirme ölçütüdür.<sup>27</sup> Hukukun insan davranışlarını düzenlemesi, bu davranışları önceden biçimlendirmesini, belirli kalıplar hâlinde ifade etmesini gerektirmektedir. İnsanlar arası ilişkilerin düzene girmesi, bu ilişkilerin

<sup>23</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 19; Aral, *Hukuk Felsefesi*, 172. Hukuk düzeninin barış, güvenlik, eşitlik ve özgürlük sağladığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aral, *Hukuk Bilimi*, 21-28; Aral, *Hukuk Felsefesi*, 173-176.

<sup>24</sup> Türcan, *Norm-Amaç*, 63.

<sup>25</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 5.

<sup>26</sup> *Kur’ân-ı Kerîm* (Erişim 4 Ağustos 2022), el-Bakara 2/282. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre âyetteki emir vücup ifade etmeyip ihtiyatlı davranmak, menfaatleri korumak açısından tavsiye niteliğindedir. bk. Ebü Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Ceşşâs (öl. 370/980), *Ahkâm-ı Kur’ân* (Beyrüt: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), 1/583-585. Emrin delâleti ile ilgili bk. Ebü Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Ceşşâs (öl. 370/980), *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, thk. ‘Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetu’l-İrşâd, 1994), 2/87 vd.; ‘Alâuddîn ‘Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî (öl. 710/1310), *Keşfu’l-esrâr ‘an usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî* (İstanbul: Maṭba‘tu’ş-Şerike-ti’ş-Şahâfiyyeti’l-Osmâniyye, 1308), 1/260 vd. Âyetin değerlendirilmesi ile ilgili olarak ayrıca bk. Abdullah Kahraman, “Müdâyene Âyetinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000), 193-224.

<sup>27</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 31-32.

belli kurallara bağlanması ile sağlanabilir. Hukuk normlarının kişilere göre değişmemesi, bilinir ve kestirilebilir bir gelecek, hukukta düzen ile mümkündür. Dolayısıyla hukuk kurallarının formalizasyonu kaçınılmazdır.<sup>28</sup> Ancak bu biçimlendirme bazı somut olayların ayrıntılarının ihmal edilmesi sonucunu doğurabilir. Bu durumun zaman zaman adalet ile çatışacağı açıktır. Birbirinden farklı şartlardaki bireylerin, aynı hukuki sürece tabi tutulmaları, adaletsizlik olarak görülebilir. Adalet ise olayların ayrıntılarının dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu da bize hukukun temel iki işlevi olan adaletle düzen ve düzenin getirdiği hukuki istikrar arasında bir çatışma olduğunu göstermektedir.

Hukukun adalet ve düzen işlevleri arasındaki çatışmaya dair “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*”<sup>29</sup> kâidesini ele alabiliriz. Kâide, kişilerin tasarruflarında kastın etkisini incelemektedir. Kâideye göre, kişilerin tasarruflarının hükümleri, kişilerin maksadına göre farklılık göstermektedir.<sup>30</sup> Kasıt, kişinin iç iradesini ifade etmektedir. Hukuki hayatın güven ve istikrarı için ise kastın objektif olarak tespiti yani dış iradeye öncelik verilmesi gerekmektedir. Akitler özelinde dış irade, akdin kurulması için kullanılan lafızlardır. Akitlerin sonuç doğurması için tarafların açıklanan iradelerine itibar edilir.<sup>31</sup> Hukuki ilişkilerde istikrar ve güvenin devamı için açıklık ve objektiflik ölçüt alınmaktadır.<sup>32</sup> Bu gerekçe ile kişinin kastını gösteren söz ve davranışları dikkate alınarak hükümler zâhire göre verilmektedir. Kasıt bâtinî bir durum olduğundan “*bir şeyin umûr-i bâtinada zâhiri ol şey*

<sup>28</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 17; Belgesay, “Medeni Kanununun Başlangıç Faslı Üzerine Etüd”, 131-132.

<sup>29</sup> *Mecelle Madde 2*; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/28. Kâidenin aslı “*el-umûru bi makâşidihâ*” şeklindedir. Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî b. ‘Abdilkâfi İbnü’s-Subkî (öl. 771/1370), *el-Eşbâh ve’-n-nezâir*, thk. ‘Âdil Aĥmed ‘Abdulmevcüd, ‘Ali Muhammed Mu’avved (Beyrüt: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1991), 1/54; Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûfi (öl. 911/1505), *Kitâbu’l-Eşbâh ve’-n-nezâir fi kavâ’id ve furû’i fıkhi’s-Şâfi’iyye*, thk. ‘Abdulkerim el-Fuğayli (Beyrüt: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2011) 22; Zeynuddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym (öl. 970/1563), *el-Eşbâh ve’-n-nezâir ‘alâ mezhebi Ebî Nu’mân*, thk. ‘Abdulkerim el-Fuğayli (Beyrüt: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2011), 39; Muĥammed b. Muĥtafâ el-Ĥâdimî (öl. 1176/1762), *Mecâmi’u’l-hakâik ve’l-kavâ’id ve cevâmiu’r-ravâik ve’l-fevâid*, i’âdâ: Hasen İbrâhîm ‘Alî el-Hüsenî, tkdm: Muĥammed Muĥtafâ ez-Zuĥaylî (Memleketu’l-‘Arabîyye es-Su’üdiyye: Dâru’s-Samî’î, 2017), 403; Muĥtafâ b. es-Seyyid Muhammed Guzelhişâri (öl. 1253/1837), *Şerĥu “Menâfi’u’l-dekâik fi şerĥi Mecâmi’i’l-hakâik”* (Mecâmi’u’l-hakâik ve’l-kavâ’id ve cevâmi’u’r-ravâik ve’l-fevâid ile birlikte) (İstanbul: Dâru’t-Tibâ’ati’l-‘Âmirâ, 1308), 307; Aĥmed ez-Zerkâ, *el-Medĥal* 2/980; ‘Alî Aĥmed en-Nedvî, *el-Kavâ’idu’l-fıkhiyye* (Dımaşk/Beyrüt: Dâru’l-Kalem, 1986), 282 vd. Ayrıca bk. Ali Himmet Berki (öl. 1976), *Hukuk Mantığı ve Tefsir* (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 1948), 125-127.

<sup>30</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/33-34.

<sup>31</sup> ‘Abdurrezzâk es-Senhûrî, *Maşâdiru’l-hak fi’l-fıkhi’l-İslâmî* (Beyrüt: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1997), 1/71.

<sup>32</sup> Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/387.

*makamına kâim olur*"<sup>33</sup> kâidesinin de ifade ettiği üzere akitlerde kullanılan lafızlar, iç iradenin yani kastın yerine geçmektedir. Hâdimî'de "*el-'amelu bi'z-zâhir huve'l-aşl li def'i'd-darar 'ani'n-nâs*"<sup>34</sup> şeklinde ayrı bir kâide olarak yer alan bu durumun insanlardan zararı kaldırmayı hedeflediğine vurgu yapılmaktadır. Hz. Peygamber de delillerin zâhirini esas alarak hüküm vereceğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Bu bağlamda örneğin adam öldürmede kastın varlığı kullanılan alet ile anlaşılabilir. <sup>36</sup> Yine akitlerin hangi lafızlar ve kalıplar ile kurulabileceği konusu büyük önem taşımaktadır.<sup>37</sup> *Mecelle*'de de ifade edildiği üzere İslâm hukukunda akitlerde "*icâb ve kabul için en çok mâzî şîğası kullanılmakta*"<sup>38</sup> ve bu kalıp ile gerçekleştirilen akitlerin ayrıca niyete ihtiyacı olmadığı kabul edilmektedir.<sup>39</sup> Akitlerde mâzî kalıbının kullanılması tarafların akde rızâlarına delâlet etmektedir.<sup>40</sup> Bununla birlikte "*nâsın isti'mâli hüccettir ki onunla amel vâcib olur*"<sup>41</sup> kâidesinin gereği olarak akdin kurulması

<sup>33</sup> *Mecelle* Madde 68; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/149.

<sup>34</sup> Hâdimî, *Mecâmi'*, 34.

<sup>35</sup> Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (öl. 256/870), *Şahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-Şahîh)* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), "Ahkâm", 7168, 7169; Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (öl. 261/875), *Şahîhu Muslim (el-Câmi'u's-Şahîh)* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), "Akdîye", 1713.

<sup>36</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Ebî Şehl es-Serahsî (öl. 490/1096), *Kitâbu'l-Mesûr* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1989/1409), 26/59. C. İlhan da, ceza hukukunda suçun işleniş biçiminin suçun kastının kanıtı olduğuna dikkat çekmektedir. Cengiz İlhan, *Hukukun Doksan Dokuz İlkesi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2010), 65.

<sup>37</sup> Ebü Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî el-Kāsânî (öl. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-Şerâi'*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid, 'Âdil Muhammed 'Abdulmevcûd (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 6/529 vd.; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (el-Hafid) İbn Ruşd (öl. 595 h/1198 m), *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muhtesid* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 574; Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî İbn Kudâme (öl. 620/1223), *el-Muğni*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Türkî, 'Abdulfetâh Muhammed el-Halû (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997), 6/7-9; *el-Fetâva'l-Hindîyye (el-Ma'rûf bi'l-Fetâva'l-Âlemgriyye fi mezhebi'l-İmâm el-A'zâm Ebü Hanîfe Nu'mân)*, Cemâ'a min 'Ulemâi'l-Hindî'l-İslâm (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3/4 vd.; Senhûrî, *Maşâdiru'l-hak*, 1/70 vd. Ayrıca bk. Sabri Şakir Ansay (öl. 1962), *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 41-43.

<sup>38</sup> *Mecelle* Madde 169. Ayrıca bk. Kāsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/528; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 3/4.

<sup>39</sup> İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 574; 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Kelibülû (yu'rafu bi Dâmâd Efendi) (öl. 1078/1668), *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Multeka'l-ebhûr* (ve me'ah ed-Dürri'l-muntekâ fi şerhi'l-Multekâ) (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/7; Muhammed Emîn İbn 'Âbidîn (öl. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvid (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003), 24; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 3/4; Mes'ûd Efendi (öl. 1894), *Mirât-i Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliyye* (b. y.: y. y., ts.) 45.

<sup>40</sup> İbn Kudâme, *Muğni*, 6/7.

<sup>41</sup> *Mecelle* Madde 37; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/97. Ayrıca bk. Guzelhişârî, *Menâfi'*, 308; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/125; Selîm Rustem Bâz el-Lubnânî (öl. 1920), *Şerhu'l-Mecelle* (İstanbul: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1986), 35; 'Alî 'Ulvî, *Telhîsu kavâ'id-i kulîyye fi istilâhâtı fıkhiyye* (İstanbul: Şirket-i Mertebîyye Matbaası, 1317), 68; Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/86. TMK'nin "*Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim, örf ve âdet hukukuna göre, bu*



için o dil ve beldede kullanılan lafızlara itibar edilir.<sup>42</sup> Akdin kurulması için kullanılan lafızlar, beldelerin dillerine ve âdetlerine göre değişebilir.<sup>43</sup>

Aktardığımız durum esasında hukukun adaleti sağlama işlevi ile çatışmaktadır. Hukukun adaleti sağlama işlevi açısından fiil ve davranışların iç iradeye göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu gereklilik ise hukukun bir diğer işlevi olan düzen ve düzen ile bağlantılı olarak hukuk emniyetini sağlama işlevi ile çatışmaktadır. İç iradeye itibar, yukarıda da açıklamaya çalıştığımız üzere ancak iç iradenin tespit edilebilmesi ile mümkündür. Hukuk emniyetinin sağlanması ise zâhiri esas alan düzenlemeler ile mümkündür ve hukuk normu ilke olarak “*dışa yansıyan irâdi davranışları*” konu edinmektedir. Bu da zâhire göre amel edilmesini gerektirmektedir.<sup>44</sup> Bu ilkenin kabul edilmesi, hukukun çatışan iki işlevinden düzen işlevinin adalet işlevinin önüne geçmiş olduğunu göstermektedir.<sup>45</sup> Bununla birlikte dış iradenin tespitinde adam öldürmede kullanılan alet ve akitlerde kullanılan lafızlarda olduğu gibi objektif kriterlere<sup>46</sup> dikkat edildiği de ayrıca vurgulanmalıdır. İşlevleri arasındaki çatışmaya dair vermiş olduğumuz örnekte görüldüğü üzere hukuk, düzen işlevinin gereği olarak zâhir olan durumları ele almakta, böylece subjektif durumlardan kaynaklanan eşitsizlik önlenmiş olmaktadır. Bu bakımdan hukukun düzen işlevi ve bunun sonucu olarak hukuk emniyeti, eşitsizliğin önlenmesi ile esasında adaleti de sağlamış olmaktadır.<sup>47</sup>

Hukuk normlarının kişiden kişiye değişmez oluşu, hukuk güvenliğine bağlıdır. Hukuk güvenliği, hukukun her durumda uygulanmasını

*da yoksa kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar verir.”* şeklindeki maddesi, örf ve âdetlerin hukukun kaynağı kabul edildiğini ifade etmektedir. TMK Madde 1. Ayrıca bk. Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 111; Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993), 133-134.

<sup>42</sup> Kuyucaklızâde Mehmed Âtîf Efendi (öl. 1898), *Mecelle-i Ahkâm-ı ‘Adliyye’den Kitâbu’l-Buyû’* (Derseâdet: Maḥmûd Bek Matbaası, 1318), 50; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, 2/47; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/256; Muḥammed Sa’îd Meḥâsinî, *Şerhu Mecelleti’l-Ahkâmî’l-Adliyye* (Dımaşk: Matba’atu’t-Terakkî bi Dımaşk, 1927), 1/143.

<sup>43</sup> Kuyucaklızâde Mehmed Âtîf Efendi (öl. 1898), *Mecelle-i Ahkâm-ı ‘Adliyye’den Kavâid-i Kulliyeye-i Fikhiyye’nin İzâhı* (Derseâdet: Maḥmûd Bek Matbaası, 1318), 32; Hâfız Mehmed Ziyâud-dîn (öl. 1918), *Mecelle-i Ahkâm-ı ‘Adliyye Şerhi* (Derseâdet: Maarif Matbaası, 1312), 74-75. Örnek ifadeler için bk. Mes’ûd Efendi, *Mirât-i Mecelle*, 44-45; Rustem Bâz *Şerhu’l-Mecelle*, 76-77; Muḥammed Hâlid Attâsî, *Şerhu’l-Mecelle* (Peşâver (Pâkistan): Mektebetu’l-Hakkâniyye, ts.), 2/30.

<sup>44</sup> Türcan, *Hukuk Normu*, 106-107.

<sup>45</sup> Adnan Koşum, “Hukukun İşlevleri Arasındaki Zıtlık ve Adaletin Üstünlüğü Bakımından İslâm Hukuku”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 58.

<sup>46</sup> M. R. Belgesay da kural olarak fâilin gizli kalan maksadının dikkate alınmamakla birlikte, objektif durumlardan çıkarılabilen maksadına önem verildiğini belirtmektedir. Mustafa Reşîd Belgesay, “Mecelle’nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12/2-3 (1946), 574.

<sup>47</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 33-34.



gerektirmektedir.<sup>48</sup> Hukuk güvenliği, normların tüm olaylara ve tüm kişilere aynı şekilde uygulanmasını ifade etmekte<sup>49</sup> ve umumî, objektif bir düzeni hedeflemektedir.<sup>50</sup> Hukuk bu güvenliği düzen olarak, yürürlüğü ve sürekliliği ile gerçekleştirir.<sup>51</sup> Hukukta, hukuk emniyetinin sağlanmaya çalışılması, hukukun adalet ve düzen işlevi çatıştığında düzenin ön plana alınmasını gerektirmiştir. Düzensiz yaşam kargaşaya sebep olacaktır. Düzensiz bir toplumsal yaşam düşünülemezden, “düzen, adaletin gerçekleşmesinin dahi ön koşuludur.”<sup>52</sup> Ayrıca adaletin özünün eşitlik düşüncesi olduğu dikkate alındığında, hukukun herkese aynen uygulanması, eşitlik düşüncesine de uygun düşmektedir.<sup>53</sup>

Bir diğer örnek olarak hukukun adalet işlevi düşünüldüğünde “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kâidesinin gereği olarak hâzilin (ciddiyetsiz, şaka yapan) tasarruflarının geçersiz olması gerekmektedir. Ancak kasıt konusunda geçerli olan hükümler hâzilin tasarruflarında geçerli olmamaktadır. Hezl, şer’î konularda açıkça yasaklanan tasarruflardandır.<sup>54</sup> Bu sebeple hâzilin, şaka kastı ile gerçekleştirmiş olduğu tasarrufları kasten yapmış gibi değerlendirilir. Burada da hâzilin tasarruflarının geçerli kabul edilmesi tasarruflarda kasta itibar açısından çatışık bir görünüm sergilemekle beraber, hâzilin tasarruflarının kasıttan ayrı değerlendirilmesinin gerekçesi, konu ile ilgili daha kuvvetli tikel normlar bulunmasıdır.

“Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” küllî kâidesi dikkate alındığında, Mecelle’nin “mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur”<sup>55</sup> maddesi de çatışan bir görünüm sergilemektedir. Kişinin kastı olmadığı halde işlemiş olduğu bir fiilden sorumlu olduğunu ifade eden bu madde adaletle çatışık görünmektedir. Ancak kasıt bulunmadığı halde, fiili işleyen kimsenin ortaya çıkan zararı

<sup>48</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 34.

<sup>49</sup> Roberto Mangabeira Unger, “İzonomi ve Adalet”, çev. Murat Önderman, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* (İstanbul: NÜANS, 1993), 84.

<sup>50</sup> Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 31.

<sup>51</sup> Çağıl, *Hukuk İlmine Giriş*, 48-49; Aral, *Hukuk Bilimi*, 34; Kılhoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, 295; Türcan, *Norm-Amaç*, 64.

<sup>52</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 33-34.

<sup>53</sup> Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, 31; Aral, *Hukuk Bilimi*, 34; Işıktaç, *Hukuk Normu*, 18.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/231; et-Tevbe 69/65.

<sup>55</sup> İbn Nuceym, *Eşbâh*, 317; Mecelle Madde 92; Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/194. Mecelle’nin “Mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz” şeklindeki 93. maddesi de dikkate alındığında, sorumluluk açısından mübâşir ile mütesebbib arasında bir fark gözetildiği görülmektedir. Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/195-196. İlgili kâidelerden, doğrudan itlâf durumunda objektif sorumluluğun; dolaylı itlâf hallerinde ise subjektif sorumluluğun esas alındığı anlaşılmaktadır. M. Â. Aydın, bu durumda modern hukukun tam tersi bir sorumluluk anlayışı ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Mehmet Âkif Aydın, “İtlâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/466. Ayrıca bk. Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 129; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 156-158.

tazmin etme meselesi ile bağlantılı bu madde, esasında “zarar izâle olunur”<sup>56</sup> kâidesinin gereğidir. Bir kimsenin başkasının malını kasıtsız olarak itlâf etmesi durumunda, itlâf ettiği malı yine de tazmin etmesi gerekmektedir.<sup>57</sup> İlgili madde, fâilin kusuru bulunmasa da ortaya çıkan zararın giderilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Örneğin bir kimsenin ayağının kayıp başka bir kimsenin bal fıçısının üzerine düşmesi sonucu fıçının devrilmesi ile içindeki bal döküldüğünde, balın dökülmesine sebep olan kişinin balın bedelini tazmin etmesi gerekmektedir.<sup>58</sup> O kişinin balı dökmek gibi bir kastı olmasa da ortada kendi fiilinden kaynaklanan bir zarar bulunmaktadır. *Zararın ise izâle edilmesi* gerekmektedir. Örnekteki durumda fiili işleyen kişinin kastı bulunmasa da ortaya bir zarar çıkmaktadır. Bu zararın giderilmemesi, zarara uğrayan açısından adaletsiz bir durum olacak ve zarara uğrayan kişinin mağduriyetinin devamı anlamına gelecektir. Zararda kastın olmaması zarara uğrayan kişinin hakkını iptal etmez ve mülk dokunulmazlığı hiçbir suretle ortadan kalkmaz.<sup>59</sup> Fâilin zarar kastı bulunmasa bile zarara uğrayan kimsenin hakkının korunması söz konusudur.<sup>60</sup> Dolayısıyla bu madde ve örnekleri “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kâidesi ile çatışık gibi görünmekle beraber “zarar izâle olunur” kâidesinin gereğidir.<sup>61</sup>

Mübâşeret durumunda ortaya çıkan zararın giderilmesi sorumluluğunun oluşması için, mübâşirde kusur şartı aranmamakta, ortaya çıkan zarardan sorumlu olmak doğrudan fiile bağlanmaktadır.<sup>62</sup> Fâil kusurlu olmadığı için

<sup>56</sup> *Mecelle Madde 20; Ali Haydar Efendi, Dürerü'l-hükkâm, 1/75. Kâidenin aslı “e-ğ-dararu yuzâl”* şeklindedir. İbnu’s-Subkî, *Eşbâh*, 1/41; Suyûtî, *Eşbâh*, 114; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 105; Hâdimî, *Mecâmi*, 428; Mes’ûd Efendi, *Mirât-i Mecelle*, 17; Aḥmed ez-Zerkâ, *el-Medḥal*, 2/993; en-Nedvî, *el-Kaaw’idu’l-fikhiyye*, 287 vd. Ayrıca bk. Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 128.

<sup>57</sup> Ziyâuddîn, *Mecelle Şerhi*, 503. Ayrıca bk. *Mecelle Madde 912: “Bir kimse diğerin gerek kendisinde ve gerek emîni yedinde olan malını gerek kasden ve gerek min gayr-i kasdin itlâf etse dâmin olur.”* ve *Mecelle Madde 913: “Birinin ayağı kayıp da düşerek âharın malını itlaf etse dâmin olur.”* Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/879-887.

<sup>58</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/887. Ayrıca bk. Rustem Bâz, *Şerhu’l-Mecelle*, 509.

<sup>59</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, 5/128.

<sup>60</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, 1/70.

<sup>61</sup> Bu maddelere “zarar izâle olunur” kâidesinin fer’i olarak atıfta bulunulmaktadır. Hacı Reşid Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, 1/101; Ziyâuddîn, *Mecelle Şerhi*, 25.

<sup>62</sup> A. H. Berki, fâilin, kastı olmayan durumlarda ortaya çıkan zarardan sorumlu olmasının doğrudan fiile bağlı olduğunu, bu zararların çoğunlukla dikkatsizlik, tedbirsizlik sonucu ortaya çıkmaları ile de irtibatlandırmaktadır. Berki, *Hukuk Mantiği ve Tefsir*, 191. İslâm hukukunda tazmin sorumluluğunda fâilin mümeyyiz olmasının gerekmemesi de bu bağlamdadır. bk. *Mecelle Madde 916. S. Ş. Ansay, bu hükmün, malların dokunulmazlığını sağlamaya yönelik sert bir hüküm olduğuna dikkat çekmektedir. Ansay, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 129. Modern hukukta tazmin sorumluluğunun doğması, ayırt etme gücü bulunmasına bağlanmaktadır. “...ayırt etme gücü bulunmayan kimsenin fiilleri hukukî sonuç doğurmaz.” TMK Madde 15. Bununla birlikte TBK’nın “Hakkaniyet gerektiriyorsa; hâkim, ayırt etme gücü bulunmayan kişinin verdiği zararın, tamamen veya kısmen giderilmesine karar verir.” şeklindeki 65. maddesi, bu konuda hâkime takdir hakkı tanıdığını göstermektedir.

sorumlu tutulmadığı zaman aslında bir başka kusursuz kimse, yani mal sahibi cezalandırılmış olur. Ayrıca kasit ve kusur olmasa da malın tazmin edilmesinin gerekmesi, İslâm hukukunda korunmasına öncelik verilen değerlerden malın muhafazasının da bir gereğidir.

İşlenen fiille zarar arasında bulunan bağlantı, tazmin sorumluluğu açısından önemlidir. Öldürme ve telef etme gibi doğrudan zarar doğuran fiillerin işlenmesi halinde fâil kasit ve kusuru bulunup bulunmadığına bakılmaksızın zarardan sorumlu tutulur.<sup>63</sup> Ali Haydar Efendi de “Mübâşeret müstakillen illet ve sebeb-i telef olup binaenaleyh teammüd bulunmamak özrüyle onun hükmünün ıskâtı câiz değildir.”<sup>64</sup> şeklindeki ifadesi ile mübâşeret durumunda zarar söz konusu olduğunda, kişinin kastının bulunmamasının tazmin sorumluluğu açısından bir özür olmadığına dikkat çekmektedir. Mübâşir, zarar kastının bulunması durumunda ise hem zararı gidermekle sorumlu hem de günahkâr olacaktır.<sup>65</sup> Mübâşereten ortaya çıkan zararlar da hukuka aykırılık açıktır. Zira zarar vermek, nasslarda açıkça yasaklanmaktadır.<sup>66</sup> Dolayısıyla nassların gereğinin ihlal edildiği her durum, esasında hukuka aykırı olmaktadır.<sup>67</sup> Zarar ve fiil arasındaki bağlantı, kusur ve illiyet bağı ilişkisinde “zarar izâle olunur” kâidesinden İslâm hukuku açısından sorumluluğun esasını “kusursuz sorumluluk” ilkesinin oluşturduğu anlaşılmaktadır.<sup>68</sup>

Hukukun nihai hedefinin adaleti gerçekleştirmek olduğu dikkate alındığında, düzen işlevini yerine getirmenin bu hedefi tek başına sağlayamayacağı açıktır. Düzen, adaletin gerçekleşmesinin ön koşulu olmakla birlikte hukukun adaletli olabilmesi, içerik olarak da adalet düşüncesini

<sup>63</sup> Hamza Aktan, “Damân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/457. Modern hukukta zararın tazmin sorumluluğu doğurması, kusur şartına bağlanmaktadır. “Kusurlu ve hukuka aykırı bir fiille başkasına zarar veren, bu zararı gidermekle yükümlüdür.” TBK Madde 49.

<sup>64</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-Hükkâm*, 1/195.

<sup>65</sup> Kuyucaklızâde, *Kavâid-i Kulliyeye*, 99-100; Bilmen, *İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 1/287.

<sup>66</sup> Örneğin bk. el-Bakara/188; Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *Musnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu‘ayb el-Arnâvüd vd. (Beyrût, Muessesetu’r-Risâle, ts.), 5/55 (No. 2865).

<sup>67</sup> Aydın, “İtlâf”, 23/467.

<sup>68</sup> Cengiz, *Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*, 26. Konuya dair değerlendirme için bk. Belgesay, “Mecelle’nin Külli Kaideleri”, 591-594. Bununla birlikte teaddî ve teammüd kavramları arasındaki farka dikkat çekerek bu sorumluluğun fiile mübâşeret durumunda “zarar sorumluluğu” şeklinde karşılık bulunduğunu da görmekteyiz. Mübâşir açısından sorumluluk haksız fiil sorumluluğu, kusur sorumluluğu ve kusursuz sorumluluk şekillerinde açığa çıkabilir. Bu sorumluluk türleri bakımından ortak payda ise zarardır. Ünal Yerlikaya, “Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî- Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 40.

yerine getirmesini gerektirmektedir.<sup>69</sup> Bu da yukarıda verdiğimiz örnek meselelerde olduğu gibi birbiriyle çatışan durumların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Hukukun işlevleri arasında öncelikle adalet<sup>70</sup> ölçüt olmakla birlikte, çalışmamızda ele aldığımız örneklerde de görüldüğü üzere hukukun diğer işlevlerinin, daha kuvvetli gerekçeler sebebiyle adalet işlevine tercih edilmesi de söz konusu olabilmektedir.

### **Külli Kâidelerin Hukukun Adalet ve Sosyal İhtiyaçları Karşılama-Pratik Yarar Sağlama İşlevleri Bağlamında Değerlendirilmesi**

Hukukun işlevlerinden bir diğeri daha önce ifade ettiğimiz gibi toplumsal ihtiyaçların karşılanmasıdır. Toplum düzenleyen hukuk, insanların gereksinimlerini dikkate almak durumundadır.<sup>71</sup> Hukukun korunması, insanların maslahatlarının sağlanması demektir. Hükümlerin esası, toplumun maslahatlarını gözetmektir.<sup>72</sup> Bu noktada özellikle ihtiyaçların karşılanmasına yönelik vurgu önemlidir.<sup>73</sup> İhtiyaç vurgusu, İslâm hukukunda külli kâidelerde de önemli bir yer tutmaktadır.<sup>74</sup> Ayrıca insanların örf ve âdetlerinin dikkate alınması da hukukun sosyal ihtiyaçları karşılama işlevinin bir gereği olmaktadır. Örf ve âdetler, hukukun önemli bir parçasıdır ve hukukun biçimlenmesinde aktif rol oynamaktadır.<sup>75</sup>

Hukukun işlevleri arasındaki çatışma, sosyal ihtiyaçların karşılanması ve adaletin temini arasında da söz konusu olabilir. Adaleti gerçekleştiren her şey yararlı olmadığı gibi, yararlı her şeyin de adaletli olduğu söylenemez.<sup>76</sup> Bazen bir kimse için yararlı bir durum başkası için zararlı olabilir. Pratik yararın gözetilmesi ve zararın giderilmesi ile adalet arasındaki çatışmaya dair, kişilerin tasarruflarının kısıtlanması örnek olarak verilebilir. İslâm hukukunda genel kural, başkasına fâhiş şekilde zararı dokunmadığı sürece hiç kimsenin mülkünde tasarrufta bulunmasının engellenemeyeceğidir.<sup>77</sup> Zararın fâhiş

<sup>69</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 33-34.

<sup>70</sup> Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, 54-55; Çağıl, *Hukuk İlmine Giriş*, 28; Abadan, *Hukuk Felsefesi*, 98. Kur'an-ı Kerim'de adalet ile ilgili âyetler için örneğin bk. en-Nisa 4/58; el-En'am 6-152; en-Nahl 16/90; eş-Şûra 42/15.

<sup>71</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 28-31.

<sup>72</sup> Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/294.

<sup>73</sup> Türcan, *Norm-Amaç*, 81.

<sup>74</sup> Özellikle *Mecelle'de "zarar izâle olunur"* şeklinde yer alan külli kâide başta olmak üzere ihtiyaç ile ilgili külli kâidelere yeri geldikçe temas edilecektir.

<sup>75</sup> Abadan, *Hukuk Başlangıcı*, 9-18; Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 58-59; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 8-12; Aral, *Hukuk Bilimi*, 30-31; Kılıoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, 288.

<sup>76</sup> Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 30.

<sup>77</sup> "Hiç kimse mülkünde tasarruftan men olunamaz. Meğerki âhâra zarar-ı fâhişi ola. Ol halde men olunabilir." *Mecelle Madde 1197*; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/462. "Herkes mülkünde keyfe mâ yeşâ tasarruf eder. Fakat başkasının hakkı tealluk ederse mâliki mülkünde istiklâl üzere tasarruftan men eder." *Mecelle Madde 1192*; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/451. Mülkiyette

olması konusundaki objektif kriter ise havâic-i asliyeyi engellemek ve tamamen yararlanma dışı bırakmaktır.<sup>78</sup> Bu da kişinin zarurî ihtiyaçlarının engellenmesi anlamına gelmektedir. Başkasına fâhiş bir zararı olan konularda “zarar izâle olunur” kâidesinin de gereği olarak zarurî ihtiyaçların korunması dikkate alınmakta ve kıyâs terk edilerek istihsânen hüküm verilmektedir. Örneğin bir kimsenin evine yaptırdığı pencere, komşusunun mahremiyetine zarar verecek durumda olduğunda, pencereyi yaptıran kimsenin bu “zararı izâle etmesi” gerekir.<sup>79</sup> Bu durumda kişinin kendi malında istemediği halde bir tasarrufta bulunmasının gerekmesi bakımından adalet ile pratik yarar arasında bir çatışma söz konusudur. Kişinin malında istediği gibi tasarruf edebilmesi ise diğer taraftan komşusunun zarara uğramasına sebebiyet vermek suretiyle yarar sağlamaya aykırı olmaktadır. Başkasına zarar verecek bir tasarruf söz konusu olduğunda bir diğer küllî kâide olan “*örf ve âdetin muhakkem olması*”<sup>80</sup> dolayısıyla zarar, o bölgede uygulanır olan şekilde giderilir.<sup>81</sup> Zarar-ı fâhişin giderilmesi zaruretten kaynaklanmaktadır. Kişi sebep olduğu zararı gidermeye mecbur olmakla beraber bahsi geçen zarar, asgari düzeyde ne ile mümkün olursa onunla giderilir. “Zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunur”<sup>82</sup> kâidesi gereğince örneğin bu durumda mal sahibi

tasarrufun mutlak olmadığı TMK'nın “Bir şeye malik olan kimse, hukuk düzeninin sınırları içinde, o şey üzerinde dilediği gibi kullanma, yararlanma ve tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir.” şeklindeki 68. maddesinden de anlaşılmaktadır. Ayrıca bk. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 181-184.

<sup>78</sup> Mecelle Madde 1199; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/466. Bir kimsenin özel mülkündeki tasarrufu başkasına fâhiş şekilde zarar vermeme şartı ile kayıtlanmıştır. Bu fâhiş zarar, başkasının ışığının tamamen kapatılması gibi havâic-i asliyeden olan şeylerin engellenmesidir. İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 8/153; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 5/150. Örnek meseleler için ayrıca bk. Mes'ûd Efendi, *Mirât-i Mecelle*, 440-441; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/471-476; Rustem Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 660-661.

<sup>79</sup> Mecelle Madde 1202: “Matbah ve kuyu başı ve hanenin havlusu gibi makarr-ı nisvân olan mahallin görünmesi zarar-ı fâhiş addolunur. Binaenalazalık bir kimesnenin hanesinde ihdas eylediği penceresinden yahut müceddeden inşa eylediği binanın penceresinden câr-ı mülâsıkının yahut sokak aşırı hanesi olan bir kimsenin makarr-ı nisvân olan mahalli görünür olsa bu zararın ref'i ile emrolunur (zira zarar izâle olunur). Ol kimesne dahi nisvan görünmeyecek surette duvar yahut tahta perde yapıp ol zararî def' etmeğe mecbur olur. Amma beherhal penceresini seddetmek üzere cebr olunmaz. Nitekim çitten ma'mul bir haitin aralığından komşunun makarr-ı nisvân olan mahalli görünür olsa ol aralıkları seddetmek üzere haitin sahibine emrolunur. Amma yıkıp da duvar yapmak üzere cebrolunamaz.” Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/473-476.

<sup>80</sup> Mecelle Madde 36; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/92. Kâidenin aslı “*el-âdetu muhakkeme*” şeklindedir. ‘Alâi, *Mecmû'ü'l-muzehheb*, 2/399; Suyûtî, *Eşbâh*, 121; Hâdimî, *Mecâmi'*, 431; İbnü's-Subkî, *Eşbâh*, 1/50; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 115; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal*, 2/1008; en-Nedvî, *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye*, 293 vd. Ayrıca bk. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 155-156. Örf ve âdetin dikkate alındığı kanun maddeleri ile ilgili olarak örneğin bk. TBK Madde 15, 129; TMK Madde 1, 367.

<sup>81</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/475.

<sup>82</sup> Mecelle Madde 22; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/78. Kâidenin aslı “*mâ ubiha li'd-darü-rra yukadderu bi kadrihâ*” şeklindedir. Hâdimî, *Mecâmi'*, 442. TMK'nın 733. maddesi “Bir kimse kendisini veya başkasını tehdit eden bir zararı veya o anda mevcut bir tehlikeyi ancak başkasının taşınmazına müdahale ile önleyebilecek ve bu zarar ya da tehlike taşınmazına müdahaleden doğacak zarardan

zararı gidermek için duvar yapmaya zorlanmaz, kişinin perde kullanması suretiyle zarar engellenebilir.<sup>83</sup>

Adalet ve pratik yarar arasındaki çatışmaya dair bir diğer örnekte de zarar yarar dengesi gözetilerek bir çözüme gidilmektedir. Örneğin bir kimsenin yüksek değerdeki incisini değeri inciden düşük olan bir tavuğun yutmuş olması durumunda incinin sahibi, tavuğu satın alır. Bu durumda esasında ortaya iki zarar çıkmaktadır. Birinci zarar; incinin sahibinin tavuğu, tavuğun sahibinin mülkünden izni ve rızası olmaksızın bedeli karşılığında kendi mülkiyetine geçirmesidir. İkinci zarar; tavuğun sahibinin inciyi, incinin sahibinin mülkünden izni ve rızası olmaksızın bedeli karşılığında kendi mülkiyetine geçirmesidir. *Mecelle*'nin 25. kâidesi gereği “bir zarar kendi misliyle izâle olunamaz.”<sup>84</sup> Bir zararın kendi mislinden bir başka zarar ile giderilmesi, zararın giderilmesinden beklenen yararı sağlayamayacaktır. “Zarar izâle olunur” kâidesi gereği zararın giderilmesi ile kastedilen, “zararın bilâ zarar izâle edilmesi”dir.<sup>85</sup> Zarar ancak kendisinden daha hafif bir zarar ile ve imkân ölçüsünde izâle olunur.<sup>86</sup> Örneğe baktığımızda, inci sahibinin tavuğu satın almak durumunda kalması, inci sahibinin istemediği bir tasarrufta bulunmak zorunda olması bakımından adaletsiz bir durum gibi görünmektedir. Ancak incinin kıymeti tavuğun kıymetinden fazla olduğundan birinci zarar, yani incinin sahibinin uğrayacağı zarar, ikinci zarardan, yani tavuğun sahibinin uğrayacağı zarardan, daha hafiftir. “Kıymeti az olan kıymeti çok olana tâbi olur.”<sup>87</sup> Bu durumda yüksek kıymetli olan malın sahibi düşük kıymetli olan

önemli ölçüde büyük ise, malik buna katlanmak zorundadır.” ifadesiyle zaruret ile ortaya çıkan zarar arasında bir oran olması gerektiğine dikkat çekmektedir. İlhan, *Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*, 29. Kâidenin modern hukukta karşılık bulduğu durumlar için bk. Hakan Kaşka, “Ceza Hukuku Müesseselerinin Mecelle'nin Külli Kaideleri ile Açıklanması”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2018), 138.

<sup>83</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 3/476. Ayrıca bk. Kuyucaklızâde, *Kavâid-i Kulliyeye*, 30; Ziyâuddîn, *Mecelle Şerhi*, 702-703. Ayrıca bk. TMK Madde 747: “Taşınmazından genel yola çıkmak için yeterli geçidi bulunmayan malik, tam bir bedel karşılığında bir geçit hakkı tanınmasını komşularından isteyebilir.” A. H. Berki, “zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunur” kâidesi gereği, bu durumda zaruret geçiş hakkı ile bertaraf edileceğinden, yalnız geçiş hakkı istenebileceğini, geçilecek yerin mülkiyetinin istenemeyeceğini belirtmektedir. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 161.

<sup>84</sup> Hâdimî, *Mecâmî'*, 429; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/81.

<sup>85</sup> Guzelhişârî, *Menâfi'*, 323; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/106.

<sup>86</sup> Suleymân Haşbî Efendi (öl. 1327/1909), *Tafsil li Tavdîhi'l-kavâ'id-i'fikiyye ve'l-uşuliyeye fi evvel-i'l-Mecelleti'l-Ahkâmî'l-'Adliyye* (İstanbul: Matba'atu'l-'Usmâniyye, 1299), 83; 'Ali 'Ulvi, *Telhîs*, 50; Mehâsinî, *Şerhu Mecelle*, 1/54. *Mecelle*'nin 902. maddesi de benzer bir örneğe dairdir. “Bir dağ üzerindeki bahçe ile beraber alt tarafındaki diğer bir bahçe üzerine yıkılıp düşmek gibi bir vehile min gayr-i kasdın bir kimsenin mülkünü yedinden çıkarsa kıymetçe ekalli eksere tâbi olur; yani kıymet-i ekser olanın sahibi kıymet-i ekal olanı zâmin olarak ol yeri temellük eder.” Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 2/835.

<sup>87</sup> Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 5/112; Ziyâuddîn, *Mecelle Şerhi*, 493; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 2/836-837; Mehâsinî, *Şerhu Mecelle*, 2/289.



malı tazmin ederek kendi mülküne geçirmekte ve “zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izâle olunmaktadır.”<sup>88</sup> Bu örnek, “ehven-i şerreyn ihtiyâr olunur”<sup>89</sup> kâidesi ile de bağlantılıdır.<sup>90</sup> Ortaya çıkan iki zarardan daha az zarar veren seçilmekte ve hüküm ona göre verilmektedir. Burada da yine hukukun işlevleri arasında bir çatışma söz konusudur. İncinin sahibinin istemediği halde tavuğu satın almak durumunda kalması, kişi açısından adaletsiz bir durum gibi görünmekle birlikte, bütün olay birlikte değerlendirildiğinde zarar ve yarar arasında bir denge gözetilmeye çalışıldığı ortadadır. Zararın giderilmesinde de hassas davranılmakta ve ortaya çıkan zararların oranına göre bir sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Hukukun adalet ve pratik yarar sağlama işlevleri arasındaki çatışmaya verebileceğimiz bir diğer örnek hamamlarda kalınan süre karşılığında verilecek ücret ile ilgilidir. Kişinin hamamda ne kadar süre kalacağı ve ne kadar su kullanacağı bilinmediği için bu işlem esasında kıyâsa göre geçersizdir. Çünkü bu durumda alınan hizmet ve hizmet karşılığında ödenecek olan bedel arasında bir belirsizlik, dengesizlik söz konusudur. Bu da adalete aykırıdır. Ancak bu konuda istihsâna dayanarak hükmedilmekte ve akit onaylanmaktadır. Hamamlara ücret verilmesi insanlar tarafından bilinen ve uygulanagelen bir durumdur. Bu konuda “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir”<sup>91</sup> hadisine dayanılarak, “âdet muhakkemdir” kâidesi dikkate alındığında, icmâ’ ile bahsedilen belirsizliğe itibar edilmemektedir.<sup>92</sup> Bu örnekte görüldüğü üzere hukukun adaleti sağlama ve pratik ihtiyaçları karşılama işlevleri arasında bir çatışma meydana gelmiştir. Adalet açısından bakıldığında, alınan hizmet ve hizmet karşılığında ödenecek olan bedel açısından dengesizlik içermesi sebebiyle bu sözleşmenin geçersiz olması gerekmektedir. Burada hukukun iki işlevinden pratik ihtiyaçların

<sup>88</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/835. “Zarar-ı eşedd, zarar-ı ehâff ile izâle olunur.” İbn Nuceym, *Eşbâh*, 110; *Mecelle* Madde 27; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/84. TMK'da başkasının arsası üzerine yapılan inşaat ile ilgili benzer bir hüküm yer almaktadır. “Yapımın değeri açıkça arazinin değerinden fazlaysa, iyiniyetli taraf uygun bir bedel karşılığında yapımın ve arazinin tamamının veya yeterli bir kısmının mülkiyetinin malzeme sahibine verilmesini isteyebilir.” TMK Madde 724. İlgili kanun maddesine göre inşaatla kullanılan malzemelerin ve inşa edilen binanın değerinin arsanın değerinden fazla olması durumunda, uygun bir bedel karşılığında arsanın mülkiyetinin binayı inşa eden kimsenin mülkiyetine geçirilmesi suretiyle ortaya çıkan iki zarardan hafif olan zarar tercih edilerek bir çözüme gidilmektedir.

<sup>89</sup> *Mecelle* Madde 29; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/86. Kâidenin modern hukukta karşılık bulduğu durumlar için bk. Kaşka, “Ceza Hukuku Müesseselerinin Mecelle'nin Külli Kaideleri ile Açıklanması”, 139.

<sup>90</sup> Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 5/112; Ziyâuddîn, *Mecelle Şerhi*, 493; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/836.

<sup>91</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 6/84 (No. 3600).

<sup>92</sup> Serahsî, *Mabsût*, 15/160; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Merğînânî (öl. 593/1197), *Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mubtedî*, thrc. Muhammed 'Adnân Dervîş (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 3/235.

karşılanması, insanların yararı göz önünde bulundurularak, adaleti sağlama işlevinden üstün tutulmuştur. Ayrıca insanların pratik ihtiyaçlarının karşılanması konusunda örfe itibar edilir oluşu da ayrıca vurgulanmalıdır.

Hukukun adalet ve pratik yarar sağlama işlevleri açısından kısâs, hudûd ve ta'zîr cezaları aslen zarar içeren fiillerdir ve uygulandıkları kişi için zarar ifade etmektedirler. “Zarar izâle olunur” kâidesi gereği, bu zararların giderilmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak “zarar-ı âmm-ı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”<sup>93</sup> kâidesinin ifade ettiği üzere bu cezalar sonucu ceza uygulanan kişi açısından ortaya çıkan zararlar, daha büyük ve genel zararları önlemeye yönelik olması açısından izâle edilmesi gereken türden değildir. Bu cezalar, ceza uygulanan kişi için zarar içeriyor olsa da tüm milletlerde gözetilen değerleri korumaya yöneliktir.<sup>94</sup> Ayrıca hadd cezalarında, suçların engellenmesi pratik yararının belki de daha hafif bir ceza ile sağlanabileceği de ileri sürülebilir. Ancak konuya İslâm hukuku açısından bakıldığında şer'î tikel delillerin, adaleti gerçekleştirecek nitelikte oldukları kabul edilmektedir. “Adalet, nassın ifade ettiğidir.”<sup>95</sup> Bu bağlamda İslâm hukukunda normların nassa uygunlukları, nihai amaç olarak benimsenmiştir.<sup>96</sup>

Hukukun pratik amaca uygunluk işlevinin tek başına adalet açısından yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>97</sup> Hukuk, pratik amaçlar arasında çatışmalar meydana geldiğinde, nihai hedefi adaleti gerçekleştirmek olmakla birlikte, konuya dair kuvvetli bir nassın, örfün, insanların hayatlarını kolaylaştıracak bir maslahatın varlığı durumunda, bu gerekçeler dikkate alınarak çıkarlar arasında bir tercih, değerlendirme yapmaktadır.

<sup>93</sup> İbn Nuceym, *Eşbâh*, 109; *Mecelle* Madde 26; Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/83.

<sup>94</sup> 'Alâi, *Mecmû'u'l-Muzehheb*, 2/378-379; Ebü Bekr b. Muhammed b. 'Abdumumin (el-Ma'rûr bi Takıyyuddîn el- Hısnî) (öl. 829/1426), *Kitâbu'l-Kavâ'id*, thk. 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh eş-Şa'lân (Riyâd: Mektebetü'r-Ruşd, 1997), 1/335-336; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/3. İslâm hukukunda korunması gereken değerler önem derecesine göre farklı tasniflere konu olmaktadır. Bu değerler arasında dinin, canın, aklın, neslin, malın korunması zaruriyyat kapsamında öncelikli olarak muhafaza edilmesi gerekenleri ifade etmektedir. Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el- Ğazâlî (öl. 505/1111), *el-Mustesfâ min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrüt: Dâru'n-Nefâis, 2011), 1/477 vd.; Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Laḥmî eş-Şâtîbî (öl. 790/1388), *el-Muwaḫḫet fî uşûli's-Şerî'a*, şerh. 'Abdullah Dırâz, (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 2/324-326. Modern hukuk açısından da hukuk, toplumsal gerçekliğin kalıbı olarak ait olduğu toplumun değerler sistemidir. Türk Ceza Hukukunda ceza ile korunan değer ve menfaatler cezâî himâyenin konusunu oluşturmakta ve Anayasa tarafından düzenlenmektedir. Zeki Ha-fızoğulları-Devrim Güngör, “Türk Ceza Hukukunda Suçların Tasnifi”, *TBB Dergisi* 69 (2007), 26 vd.

<sup>95</sup> Koşum, “Hukukun İşlevleri Arasındaki Zıtlık”, 61.

<sup>96</sup> Türcan, *Norm-Amaç*, 97.

<sup>97</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 36.



## Külli Kâidelerin Hukukun Düzen ve Sosyal İhtiyaçları Karşılama-Pratik Yarar Sağlama İşlevleri Bağlamında Değerlendirilmesi

Hukukun işlevleri arasındaki çatışma, hukuki düzen ve pratik yarar sağlama arasında da görülebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere hukukta formalizasyon, insan ilişkilerinin düzen ve istikrar içerisinde sürdürülebilmesi için gerekli bir durumdur. Hukukta biçim zorunluluğu, tarafların mağduriyetlerini önlemeye, herhangi bir haksız zarar durumunda haksızlığın kanıtlanabilirliğini kolaylaştırmaya yönelik nedenler içermektedir. Bununla birlikte hukukun formalizasyonu bazı açılardan hukukun pratik yarar sağlama işlevi ile de çatışık görünebilir. Örneğin yararlı bir sözleşme, şekilsel eksiklikler sebebiyle geçersiz sayılabilir.<sup>98</sup>

Hukuki düzen ve istikrar, hukuk normlarının herkes için bağlayıcı olması ile sağlanabilir. Bu bağlamda esas olan meselelerin hukuktaki yerleşik kurullarla çözülmesidir. Bununla birlikte hukukun işlevleri arasındaki çatışma, zaman zaman yerleşik kuralın dışına çıkılmasında kendisini gösterir.

İslâm hukukunda önemli külli kâidelerden bir diğeri “*meşakkat teysîri celb eder*”<sup>99</sup> kâidesidir. Bazı akitlerin İslâm hukukunun genel ilkelerine (formel düzenlemelere) aykırı olmasına rağmen meşru kabul edilmesi meşakkat ve kolaylık ile ilgilidir. Çünkü bu akitlerin meşru kabul edilmemesi, insanlar için büyük meşakkat anlamına gelecek ve hukukun pratik yarar sağlama işlevini ihlâl edecektir. İstihsâna dayalı olarak gerçekleştirilen hukuki faaliyetleri bu bağlamda değerlendirmemiz mümkündür. Örneğin ıstisnâ, selem ve icâre akitleri, konuya dair genel düzenleme ile çatışmasına rağmen daha üst tikel normların varlığı, insanların yararlarının sağlanması ve meşakkatin giderilmesi gerekçeleri ile meşru kabul edilmektedir.

İslâm hukukunda akitler ile ilgili genel kural “*ma’dûmun bey’i bâtıldır*”<sup>100</sup> şeklindedir. Buna göre bir alım-satım akdinde akdin konusunun akit esnasında mevcut olması gerekmekte, akit esnasında mevcut bulunmayan bir şey üzerine gerçekleştirilen sözleşme geçersiz olmaktadır. Satıcı, sattığı

<sup>98</sup> Çağlı, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 32.

<sup>99</sup> *Mecelle Madde 17*; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/70. Kâidenin aslı “*el-meşakkâ tec-libu’t-teysîr*” şeklindedir. ‘Alâi, *Mecmû’u’l-mu’zehebb*, 1/343; Suyûfî, *Eşbâh*, 106; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 96; Mes’ûd Efendi, *Mirât-i Mecelle*, 17; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal* 2/1001; en-Nedvî, *el-Kavâ’idu’l-fikhiyye*, 302 vd. M. R. Belgesay, idareci ve yargıçların teorik mülâhazalara uymanın yanında, halkın gerçek ihtiyaçlarını da karşılamaları gerektiğine bu kâide çerçevesinde değinmektedir. Belgesay, “*Mecelle’nin Külli Kaideleri*”, 582. A. H. Berki de hukuki hükümlerin pek çoğunun bu esasın altında düzenlendiğini belirtmektedir. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 157-158. Ayrıca bk. Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 123-126. C. İlhan, olayları ihtiyaçlara göre yorumlamanın, modern hukukun da temel ilkelerinden biri olduğunu ifade etmekte ve konuya dair açıklamalarını Yargıtay Kararları ile desteklemektedir. İlhan, *Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*, 23. Kâidenin modern hukukta karşılık bulduğu durumlar için bk. Kaşka, “*Ceza Hukuku Müesseselerinin Mecelle’nin Külli Kaideleri ile Açıklanması*”, 137.

<sup>100</sup> *Mecelle Madde 205*; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/326.

şeye bizzat kendisi sahip olmalı ve satılan şey onun mülkü bulunmalıdır.<sup>101</sup> Akdin konusunun mevcut olması *Mecelle*'de "mebi'in mevcûd olması lâzımdır"<sup>102</sup> şeklinde de açıkça yer almaktadır. *Mecelle*'nin 262. maddesinin<sup>103</sup> de gereği olarak akitten sonra müşteri bedeli satıcıya, satıcı da akdin konusu olan malı müşteriye vermeye borçlu olmaktadır. Akde konu olan mal ma'dûm olduğunda ise satıcının müşteriye teslim edeceği bir şey bulunmadığından, akit ile amaçlanan temlik ve temellük gerçekleşmiş olmamaktadır. İlgili maddeye göre, akit anında mevcut olmayıp bir müddet sonra mevcut olacak şeyi satmak olan selem<sup>104</sup> de esasında meşru olmaması gerekmektedir. Seleme, Hz. Peygamber'in selem ile ilgili rivâyetine<sup>105</sup> de dayanılarak istihsânen cevaz verilmektedir. Ayrıca selemde akde konu olan şeyin mevcut olmasından önce insanların paraya ihtiyaçları olabileceğinden, insanların maslahatlarını (pratik yarar) sağlamak için genel kuralın dışına çıkılması da söz konusudur.<sup>106</sup> Selem akdini mübâh kılan durum ihtiyaç ve zorluğun kaldırılmasıdır (pratik yarar).<sup>107</sup>

Yukarıdaki örnekte hukukun işlevleri arasındaki çatışık ilişkide, ma'dûmun satımının bâtil olmasına dair formel hukuk kuralına karşı konuya dair Hz. Peygamber'den gelen rivâyetin daha üst tikel bir norm olarak dikkate alındığını görmekteyiz. Ayrıca pratik açıdan insanların yararının gözetilmesi durumu da öncelenmektedir. İstihsânın: "Daha üstün bir gerekçeye dayanarak bir konuda benzerlerine verilen hükümden vazgeçip yeni bir hüküm vermektir"<sup>108</sup> şeklindeki tanımı da bu durumu ifade etmektedir.

İstisnâ' akdi<sup>109</sup> de ma'dûmun satımının geçersiz olduğunu belirten formel düzenlemeye rağmen, insanların yaygın uygulamaları dolayısıyla icmâ' ile meşru kabul edilmektedir.<sup>110</sup> Örf, nassin yokluğunda icmâ' menzilesindedir.<sup>111</sup>

<sup>101</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/3.

<sup>102</sup> *Mecelle* Madde 197; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/319.

<sup>103</sup> "Bey'de kabz şart değildir. Fakat ba'de'l-akd evvelâ müşteri semeni bâyi'a ve sâniyen bâyi' semeni müşteriye vermeye mecbur olur." Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/427.

<sup>104</sup> Selem ile ilgili olarak *Mecelle*'de ayrı bir fasıl bulunmaktadır. bk. *Mecelle* Madde 380-387; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/642-656.

<sup>105</sup> Buḥārî, "Selem", 2240- 2241. Serahsî de selem özelinde kıyâsın Kitâb ve Sünnet'e dayalı olarak terk edildiğini belirtmektedir. Serahsî, *Mebisû*, 12/124.

<sup>106</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/71; Bilmen, *İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6/111.

<sup>107</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/145-146.

<sup>108</sup> Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*, 4/234; 'Abdulazîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/3-4; Ğazâlî, *Musteşfâ*, 1/475.

<sup>109</sup> İstisnâ' ile ilgili olarak *Mecelle*'de ayrı bir fasıl bulunmaktadır. bk. *Mecelle*'nin 388-392. İstisnâ' akdi ile ilgili olarak ayrıca bk. İbrahim Çalışkan, "İstisnâ' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 349-365.

<sup>110</sup> Serahsî, *Mebisû*, 12/138; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/135; Ziyâuddîn, *Mecelle Şerhi*, 30.

<sup>111</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/94.

Istisnâ' akdinin meşruiyeti "*örfe dayalı icmâ'*" ile açıklanmaktadır. Serahsî, ıstisnâ' akdinin "*insanlar arasında teâmül haline gelen icmâ' ile meşru kılındığını*" belirtmektedir. Hz. Peygamber devrinden beri bu gibi akitlerin teâmül hâlinde yapılageldiği göz önüne alınarak ıstisnâ' akdi konusunda kıyâstan vazgeçilmektedir.<sup>112</sup> Burada da formel bir düzenlemeye rağmen örf ve âdetin daha üst bir değer olarak dikkate alındığını ve hukukun işlevleri arasında insanların yararının sağlanmasının öncelendiğini görmekteyiz. Örf ve âdetlerin, bireylerin birlikte yaşamalarını kolaylaştırmada önemli bir rolü bulunmaktadır. Hukuk da sosyal alanla iç içe olmakla, örf ve âdetleri içinde barındırmak durumundadır.<sup>113</sup> Bu bağlamda hukukun işlevleri arasında tercih yapılırken örf ve âdetler, insanların yararlarının sağlanması ile bağlantılı olarak dikkate alınmaktadır. Bu durum, "*âdet muhakkemdir*" küllî kâidesinin de gereğidir.

İcâre<sup>114</sup> akdinin geçerli oluşu da bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. İcârede akde konu olan menfaattir.<sup>115</sup> Menfaat ise icâre akdi esnasında mevcut olmadığından (ma'dum) yukarıda da aktarmış olduğumuz *Mecelle'nin* 205. maddesi gereği asıl olan icârenin câiz olmamasıdır. Ancak icâre, insanların ihtiyaçlarının giderilmesi ve zaruret dolayısıyla (pratik yarar sağlama) câiz kabul edilmektedir.<sup>116</sup> İnsanların maslahatlarını (pratik yarar) gerçekleştirmek için malların menfaatlerine; mal sahiplerinin de paraya ihtiyaçları bulunmaktadır. İcâreye cevâz verilmemesi durumunda insanların işlerinin zorlaşması söz konusudur. Bu sebeple kıyâs terk edilmekte ve icâreye ihtiyaç sebebiyle cevâz verilmektedir.<sup>117</sup> Akitlerin meşruiyetinde asıl olan insanların ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Akitler, insanların ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde düzenlenir.<sup>118</sup> İcârenin câiz olmadığını söylemek, genel ihtiyaçların zora sokulması anlamına gelecek ve bu da büyük çaplı zarar sonucunu doğuracaktır. İnsanların birbirlerinden farklı olmaları

<sup>112</sup> Serahsî, *Mebûsût*, 12/138. Serahsî, kıyâsın örf ile terk edilebileceğini Halvânî'den aktarmaktadır. Serahsî, *Mebûsût*, 15/19.

<sup>113</sup> Aral, *Hukuk Bilimi*, 30.

<sup>114</sup> İcâre, maldan kast olunan menfaati bedel karşılığında temlik etmek anlamına gelmektedir. Merğînânî, *Hidâye*, 3/227; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 9/4. Ayrıca bk. *Mecelle* Madde 421; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/690. Selem ile ilgili olarak *Mecelle*'de ayrı bir fasıl bulunmaktadır. bk. *Mecelle* Madde 433-496.

<sup>115</sup> "*İcârede ma'kûdun 'aleyh menfaattir.*" Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/689. "*A'yân üzerine vârid olan icârede ma'kûd aleyh menfaat olduğu gibi amel üzerine vârid olan icârede de ma'kûd aleyh o ameldir ki bir nevi menfaattir.*" Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi (öl. 1898), *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kitâbu'l-İcârât* (Derseâdet: Maḥmûd Bek Matbaası, 1318), 11.

<sup>116</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 3/227; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/689; Meḥāsînî, *Şerhu Mecelle*, 1/360. Ayrıca icârenin meşruiyetine dayanak olarak gösterilen âyetler için örneğin bk. el-Bakara 2/233; et-Tevbe 69/60. Konuya dair hadis için örneğin bk. Buḥârî, "*İcâre*", 2770.

<sup>117</sup> Serahsî, *Mebûsût*, 15/75.

<sup>118</sup> Serahsî, *Mebûsût*, 15/75.

dolayısıyla bazı konularda birbirlerini desteklemeleri gerekmektedir. İcâre akdi bu desteği sağlamanın en açık yollarındandır. Herkes her konuda yetenek sahibi olamayacağından, insanlar ücret karşılığında başka insanların yeteneklerinden istifade etmek isteyebilir. Bu durum beşerî zaruretlerdendir.<sup>119</sup> Dolayısıyla icâre “*hâcet umûmî olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzîl edilir*”<sup>120</sup> ve “*bir iş dîk oldukta muttesi’ olur*”<sup>121</sup> kâideleri de dikkate alındığında istihsânen câiz kılınmıştır.<sup>122</sup> Hâcetin zaruret menzilesine tenzili, “*meşakkatin teysîri celb etmesi*” dolayısıyladır.<sup>123</sup>

Yine akitlerde muhayyerlik konuları da bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Akitlerde asıl olan bağlayıcılıktır.<sup>124</sup> Örneğin şart muhayyerliği bağlayıcılığı ihlâl ettiğinden esasında kıyâsa aykırıdır. Şart muhayyerliği, meşruiyetini gösteren bir delilin<sup>125</sup> bulunması dolayısıyla istihsânen geçerli kabul edilmektedir.<sup>126</sup> İnsan aldanmamak için aldığı ya da sattığı şey üzerinde düşünmeye ihtiyaç duyabilir. Bu ihtiyacın karşılanması akitlerde şart muhayyerliği ile mümkündür.<sup>127</sup> Şart muhayyerliği, muhayyer olan tarafın pişmanlığı dolayısıyla zarara uğramasını ve meşakkate düşmesini önlemek için meşru kılınmıştır.<sup>128</sup> Bu durum kıyâsa aykırı olmakla birlikte hem “*zarar izâle olunur*” hem de “*meşakkat teysîri celb eder*” kâidelerinin gereğidir. Bu örnek de hem daha üst tikel bir normun varlığı, konuya dair yukarıda aktardığımız hadis,<sup>129</sup> hem de insanların yararlarının gözetilmesinin hukukun düzen ve pratik yarar sağlama işlevleri arasındaki çatışmada tercih yapılırken dikkate alındığını göstermektedir.

Menkûl malların vakfedilmesi konusu da hukukun düzen ve pratik yarar sağlama işlevleri arasındaki çatışık durumla bağlantılı olarak değerlendirilebilir. Menkûl malların vakfı, bu tür mallarda ebedilik

<sup>119</sup> Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 3/14-15.

<sup>120</sup> *Mecelle* Madde 32; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/88.

<sup>121</sup> *Mecelle* Madde 18; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/72.

<sup>122</sup> Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 3/14-15.

<sup>123</sup> Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/112. Ayrıca bk. Suleymân Haşbî Efendi, *Tafşîl*, 94-95. İnsanların, hayatlarına tabii şartlarına uygun bir şekilde devam edebilmeleri için gereken hak ve menfaatlerin tehlikeye düşmesi de zaruret halini ifade etmektedir. Belgesay, “*Mecelle'nin Külli Kaideleri*”, 579.

<sup>124</sup> Akdin bağlayıcılığı ile ilgili olarak bk. Hadi Ensar Ceylan, “İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığının (Lüzûm) Mâhiyeti”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 201-215.

<sup>125</sup> “*Alışveriş yaptığın zaman aldatma olmayacağını söyle.*” Buḥārî, “Buyû’”, 2117; Muslim, “Buyû’”, 3860.

<sup>126</sup> Serahsî, *Mebisûl*, 13/51; Kāsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/24; Merğînânî, *Hidâye*, 3/29.

<sup>127</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 3/29; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/479.

<sup>128</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/71.

<sup>129</sup> Buḥārî, “Buyû’”, 2117; Muslim, “Buyû’”, 3860.

vasfı bulunmadığından kıyâsen câiz olmamakla birlikte, kıyâs teâmül ile terk edilmektedir.<sup>130</sup> Serahsî insanların vakfedilmesini örf durumuna getirdikleri taşınır malları vakfetmenin câiz olduğunu; insanların ihtiyaç duydukları malların vakfedilebileceğini belirtmektedir.<sup>131</sup> Bu örnekte de “*âdet muhakkemdir*” kâidesi gereği insanların uygulamaları pratik yarar sağlamakla bağlantılı olarak dikkate alınmakta ve düzen ile çatıştığında örf ve pratik yarar sağlamak, düzene tercih edilmektedir.

### Sonuç

Hukukun niteliğinin anlaşılabilmesi, işlevlerinin bilinmesini gerektirmektedir. Hukukun “*adaletle yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzeni*” olarak tanımlanması durumunda bu işlevler arasında adaletin sağlanması, düzen ve sosyal ihtiyaçların karşılanması işlevlerinin öne çıktığı görülmektedir. Hukukun birbiriyle bağlantılı olan bu işlevleri arasında, her birinin aynı zamanda hukukun niteliğine dâhil olması sebebiyle zaman zaman birbiriyle çatışan durumlar ortaya çıkmaktadır. Hukukun işlevleri arasındaki çatışmalar, hukukun niteliğine dâhildir ve tamamen ortadan kaldırılmaları düşünülemez. Hukukun işlevleri arasında, hukukun bütün işlevlerinin işlevselliğini sürdürebileceği bir uygunluğun sağlanması gerekmektedir. Hukukta hükümler, öncelikle toplumun ve fertlerin menfaatlerini (maslahat) gözetmeyi amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşılabilmesi için, hukukun diğer işlevleri arasında üstünlüğü bulunan adaletin de zorunlu olarak gözetilmesi gerekmektedir.

Hukukun temel amaçları arasında sınırların değişmesi, birtakım tavizlerin verilmesi mümkün olmakla birlikte, hukukun bu amaçlarından tamamıyla vazgeçilmesi mümkün değildir. Yapılması gereken, bu amaçlar arasında bir uyum sağlamaktır. Hukuk, çatışan çıkarlar arasında belli oranda birini diğerine üstün tutar ve değerlendirme yapar. Bu değerlendirmede temel ölçüt, adalettir. Hukukun, çıkarları değerlendirirken kullandığı ve gerçekleştirme amacını taşıdığı şey öncelikle adalettir. Hukukun nihai amacı adaletin sağlanmasıdır. Adaletsiz bir düzene katlanılamayacağı gibi, adaletsiz düzen pratik açıdan da zarar doğurur. Bununla birlikte âdil bir hukuk düzeninin gerçekleştirilebilmesi, hukukun işlevleri arasında dengeli bir uygulama ile mümkündür. Hukukun uygulamada, adâleti sağlayacak, düzeni koruyacak, pratik ihtiyaçları karşılayacak şekilde ortaya çıkması gerekmektedir.

Hukukun farklı işlevlerinin bulunması, örneklerde de görüldüğü üzere zaman zaman aralarında antinomik/çatışık durumların ortaya çıkmasını

<sup>130</sup> Kırkâğâcî, *Şerhu'l-Hâtime*, 34.

<sup>131</sup> Serahsî, *Mebûsûl*, 12/45. Serahsî örfün delil olup olmayacağı konusunda “*bir delile (nassa) aykırı olmadığı sürece insanların öteden beri uygulayıp örf durumuna getirdikleri işleri yapmanın caiz*” olduğunu, ıstisnâ' akdinin câiz kabul edilme nedeninin de bu olduğunu belirtmektedir.

da kaçınılmaz kılmaktadır. Bu durumda, hukukun hangi işlevinin tercih edileceği noktasında belirleyici ölçütler önem taşımaktadır. Meseleye İslâm hukuku açısından baktığımızda Şâri'in öncelediği menfaatlerin önceleneceği açıktır. İslâm hukuku açısından da adaletin, Kitâb ve Sünnet'e göre hükmetmekle gerçekleşeceği kabul edilmektedir. Her bir şer'î hüküm, âdil bir norm olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla hukukun işlevleri arasında çatışma söz konusu olduğunda tercih, öncelikle bu esasa göre yapılacaktır. Hukukun temel işlevleri birlikte düşünüldüğünde de, adaletsiz bir düzenin anlamlı olmayacağı açıktır. Aynı zamanda adaleti sağlayamamak insanların menfaatleri açısından da zarar anlamına gelmektedir. Hukuk, insanların ihtiyaçlarını karşılarken, bir düzen içinde olmalı ve adaleti sağlayabilmelidir. Dolayısıyla esasında hukukun bütün işlevlerinin birbiriyle iç içe olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, hukukun işlevleri arasında, olaylar özelinde, daha kuvvetli gerekçelerin varlığına dayanılarak tercih yapılabileceğini göstermektedir.

Küllî kâidelerin hukukun düzen işlevini karşılayan biçimsel kalıplara sahip olmalarının yanında içerik olarak hukukun farklı işlevlerini ifade ettiği görülmektedir. Küllî kâideler, formel kalıpları ile hukukun düzen ve düzen ile bağlantılı olarak hukuk emniyetini sağlama işlevini karşılamaktadır. Örneğin *"bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir"* kâidesi, hüküm verilirken kişilerin kastına itibar etmenin gerekmesi bakımından hukukun adalet işlevine dair içeriğe sahiptir. *"Meşakkat teysiri celb eder"*, *"zarar izâle olunur"* ve *"âdet muhakkemdir"* kâideleri hukukun pratik yarar sağlama, sosyal ihtiyaçları karşılama işlevi ile ilgilidir. Kâidelerin hukukun farklı işlevlerine karşılık geliyor olmaları aralarında zaman zaman antinomik görünümün olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Kâidelerin istisnaları da esasında kaçınılmaz olan bu durumun bir sonucudur. Kâidelerin istisnalarının kâidelerin küllîliğine zarar vermiyor oluşu, bir kâidenin istisnası olan durumun başka bir kâidenin gereği oluşu, hukukun işlevleri arasındaki tercihlerle bağlantılıdır. Kâidelerin ayrı ayrı ele alınmaları durumunda istisnalarının ortaya çıkması kaçınılmaz olsa da kâideler birlikte değerlendirildiğinde, bu istisnaların, kâidelerin hukukun farklı işlevlerini ifade ediyor olmalarından dolayı ortaya çıktığı görülmektedir.

Küllî kâideler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, hukukun işlevlerine yönelik düzenlemeler içerdiği görülmektedir. Küllî kâidelerin gerekleri arasında tercih yapılırken hukukun adalet, düzen ve pratik yararın karşılanması işlevlerinin her olay özelinde değerlendirilmesi söz konusudur. Küllî bir kâidenin gereğine aykırı olan durumun, daha kuvvetli gerekçeler dolayısıyla kâidenin dışında kalarak başka bir kâidenin gereği olabileceği görülmektedir. Bu gerekçeler kimi zaman mesele ile ilgili âyet veya hadis gibi

daha üst tikel bir norm; kimi zaman insanların örf ve âdetleri; kimi zaman da zaruret ve insanların ihtiyaçları olabilmektedir.



**Kaynakça**

*Kur'ân-ı Kerîm*. Erişim 4 Ağustos 2022. <https://kuran.diyagnet.gov.tr>

Abadan, Yavuz. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1954.

Abadan, Yavuz. *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, 1943.

‘Abdulazîz el-Buhârî. ‘Alâuddîn b. Aḥmed (öl. 710 h/1310). *Keşfu'l-esrâr ‘an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Matba‘tu’ş-Şeriketi’ş-Şahâfiyyeti’l-Oşmâniyye, 1308.

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ‘Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed (öl. 241/855 *Musnedu'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. 50 Cilt. thk. Şu‘ayb el-Arnâvûd vd. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, ts.

Aktan, Hamza. “Damân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/450-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

‘Alâi, Ebû Sa‘id Ḥalîl b. Keykeldî eş-Şâfi‘î (öl. 761/1359). *el-Mecmû‘u’l-muzehheb fî kavâi‘ di’l-Mezheb*. 2 Cilt. thk. Muḥammed b. ‘Abdilgaffâr b. ‘Abdirrahmân eş-Şerîf. Kuveyt: Vizâratu’l-Evḳâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994.

Ali Haydar Efendi, (Küçük) Hoca Emin Efendizâde (öl. 1935). *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*. 4 Cilt. Konstantiniyye: Matba‘â-i Ebu’d-Diyâ, 1330.

‘Ali ‘Ulvi. *Telhîsu kavâ‘id-i kulliyeye fî istulâhâtı fıkhiyye*. İstanbul: Şirket-i Mertebiyeye Matbaası, 1317.

Alsaç, Hatice. *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle’deki Tezâhürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Amserek, Paul. “Norm ve Yasa (1)”. çev. Tuğba Ballıgil. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*. İstanbul: NÜANS, 1993. 33-52.

Ansary, Sabri Şakir (öl. 1962). *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.

Apaydın, Yunus. “İrade Beyanı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2001.

Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.

Attâsi, Muḥammed Ḥalîd. *Şerhu’l-Mecelle*. 4 Cilt. Peşâver (Pâkistân): Mektebetu’l-Ḥakkâniyye, ts.

Aydın, Mehmet Âkif. "İtlâf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bâz, Selim Rustem el-Lubnânî (öl. 1920). *Şerhu'l-Mecelle*. İstanbul: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1986.

Belgesay, Mustafa Reşid (öl. 1969). "Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12/2-3 (1946), 561-608.

Belgesay, Mustafa Reşid (öl. 1969). "Medeni Kanununun Başlangıç Fası Üzerine Etüd". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 18/1-2 (1952), 129-160.

Berki, Ali Himmet (öl. 1976). *Hukuk Mantığı ve Tefsir*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 1948.

Bilmen, Ömer Nasuhi (öl. 1971). *Hukuk-i İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (öl. 256/870). *Şahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-Şahîh)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Çeşşâs, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî (öl. 370/980). *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*. 4 Cilt. thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 1994.

Çeşşâs, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî (öl. 370/980). *Aḥkâmu'-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

Ceylan, Hadi Ensar. "İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığının (Lüzûm) Mâhiyeti". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018/1). 201-215.

Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961.

Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Metodolojisi Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1962.

Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966.

Çalışkan, İbrahim. "İstisnâ' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 349-365.

Çobanoğlu, Rahmi. *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1964.

Dâmâd Efendi, 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân el-Kelîbüli (öl. 1078/1668). *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhûr ve me'ah ed-Dürrü'l-muntekâ fî şerhi'l-Multeka*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

*el-Fetāva'l-Hindiyeye. (el-Ma'rūf bi'l-Fetāva'l-Ālemgriyye fī Mezhebi'l-İmām el-A'zām Ebū Hanīfe Nu'mān).* Cemā'a min 'Ulemāi'l-Hindi'l-İslām. 6 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Ğazālī, Ebū Hāmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed (öl. 505/1111). *el-Musteşfā min 'ilmi'l-uşūl.* 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'n-Nefāis, 2011.

Guzelhişārī, Muştafā b. es-Seyyid Muḥammed (öl. 1253/1837). *Şerhu "Menāfi'u'd-dekākī fī şerhi Mecāmi'i'l-hakākīk" (Mecāmi'u'l-hakākīk ve'l-kavā'id ve Cevāmi'u'r-ravākīk ve'l-fevāid ile birlikte).* İstanbul: Dāru't-Tıbbā'ati'l-Āmira, 1308.

Gür, Refik. *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle.* İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993.

Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı.* Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.

Hacı Reşid Paşa (öl. 1918). *Rūhu'l-Mecelle.* 8 Cilt. Derseâdet: Dāru'l-Hilāfeti'l-Āliyye Maṭbaa-i Hayriyye, 1326-28.

Hādīmī, Muḥammed b. Muştafā (öl. 1176/1762). *Mecāmi'u'l-hakākīk ve'l-kavā'id ve Cevāmi'u'r-ravākīk ve'l-fevāid.* İ'dād: Hasen İbrāhīm 'Alī el-Hūsenī, tkdm: Muḥammed Muştafā ez-Zuḥaylī. Memleketu'l- 'Arabiyye es-Su'ūdiyye: Dāru's-Samī'ī, 2017.

Hafızoğulları, Zeki-Güngör, Devrim. "Türk Ceza Hukukunda Suçların Tasnifi", *TBB Dergisi* 69 (2007), 21-50.

Hısnī, Ebū Bekr b. Muḥammed b. 'Abdalmumin (öl. 829/1426). *Kitābu'l-Kavā'id.* 4 cilt. thk. 'Abdurrahmān b. 'Abdillāh eş-Şa'lān. Riyāḍ: Mektebetu'r-Ruşd, 1997.

Işıқтаç, Yasemin. *Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulaması.* İstanbul: Filiz Kitabevi, 1999.

İbn 'Ābidīn, Muḥammed Emīn (öl. 1252/1836). *Reddu'l-muhtār 'ale'd-Durri'l-muhtār şerhu Tenviri'l-ebşār.* 14 Cilt. thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd, 'Alī Muḥammed Mu'avvid. Riyāḍ: Dāru 'Ālemi'l-Kutub, 2003.

İbn Kudāme, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Maḥdisī el-Ḥanbelī (öl. 620/1223). *el-Muğnī.* 10 Cilt. thk. 'Abdullāh b. 'Abdilmuhsin et-Turkī, 'Abdulfettāḥ Muḥammed el-Halū. Riyāḍ: Dāru 'Ālemi'l-Kutub, 1997.

İbn Nuceym, Zeynuddīn b. İbrāhīm (öl. 970/1563). *el-Eşbāḥ ve'n-nezāir 'alā Mezhebi Ebī Nu'mān.* thk. 'Abdulkerīm el-Fuḍaylī. Beyrūt: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2011.

İbn Ruşd, Ebu'l-Velīd Muḥammed b. Aḥmed (el-Ḥafīd) (öl. 595 h/1198 m). *Bidāyetu'l-muctehid ve nihāyetu'l-mukteşid.* Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

İbnu's-Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. 'Abdilkâfî (öl. 771/1370). *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2 Cilt. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avved. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991.

İlhan, Cengiz. *Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2010.

Kahraman, Abdullah. "Müdâyene Âyetinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2000). 193-224.

Kāsānî, Ebū Bekr b. Mes'ūd el-Ḥanefî (öl. 587/1191). *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi'ş-Şerâi'*. 10 Cilt. thk. 'Alî Muḥammed Mu'avvıd, 'Âdil Muḥammed 'Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

Kaşka, Hakan. "Ceza Hukuku Müesseselerinin Mecelle'nin Külli Kaideleri ile Açıklanması". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2018). 131-146.

Kırkāğâcî, Suleymân b. 'Abdillâh (öl. 1287). *Şerhu'l-Ḥâtıme fî'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye (Şerhu hâtımeti Kitâbi Mecâmi'u'l-hakâik)*. thk. Muḥammed 'Ammâd en-Nablûsî. İstanbul: y. y. 2013.

Kıllıoğlu, İsmail. *Ahlâk Hukuk İlişkisi*. İstanbul: İFAV, 1988.

Koşum, Adnan. "Hukukun İşlevleri Arasındaki Zıtlık ve Adaletin Üstünlüğü Bakımından İslâm Hukuku". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006). 55-66.

Kuyucaklızâde, Mehmed Âtîf Efendi (öl. 1898). *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kitâbu'l-Buyû'*. Derseâdet: Maḥmûd Bek Matbaası, 1318.

Kuyucaklızâde, Mehmed Âtîf Efendi (öl. 1898). *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kavâid-i Kulliyeye-i Fıkhiyye'nin İzâhi*. Derseâdet: Maḥmûd Bek Matbaası, 1318.

Kuyucaklızâde, Mehmed Âtîf Efendi (öl. 1898). *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kitâbu'l-İcârât*. Derseâdet: Maḥmûd Bek Matbaası, 1318.

Meḥâsinî, Muḥammed Sa'îd. *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm-ı 'Adliyye*. 3 Cilt. Dımaşq: Matba'atu't-Terakkî bi Dımaşq, 1927.

Merginânî, Burhânuddîn Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî (öl. 593/1197). *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî*. 4 Cilt. thrc. Muḥammed 'Adnân Dervîş. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.

Mes'ūd Efendi (öl. 1894). *Mirât-i Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye*. b. y.: y. y., ts.

Muslim, Ebu'l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî (öl. 261/875). *Şaḥîḥu Muslim (el-Câmi'u'ş-Şaḥîḥ)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008.

Nedvî, 'Alî Aḥmed. *el-Kavā'idu'l-fıkhiyye*. Dımaşk/Beyrüt: Dāru'l-Kalem, 1986.

Senḥūrî, 'Abdurrezzāk. *Maşādiru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslāmî*. 2 Cilt. Beyrüt: Dāru İhyāi't-Turāş i'l-'Arabî, 1997.

Seraḥsî, Ebū Bekr Aḥmed b. Ebî Şehl (öl. 490/1096). *Kitābu'l-Mebsūṭ*. 30 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Ma'rife, 1989.

Suleymān, Ḥasbî Efendi (öl. 1327/1909). *Tafşil li Tavḍiḥi'l-kavā'idi'l-fıkhiyye ve'l-uşūliyye fi evveli'l-Mecelleti'l-Aḥkāmî'l-'Adliyye*. İstanbul: Matba'atu'l-'Usmāniyye, 1299.

Suyūtî, Celāluddîn 'Abdurrahmān b. Ebî Bekr (öl. 911/1505). *Kitābu'l-Eşbāh ve'n-nezāir fi kavā'id ve furū'i Fıkhi'ş-Şāfi'iyye*. thk. 'Abdulkerîm el-Fuḍaylî. Beyrüt: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2011.

Şātibî, Ebū İşḥāk İbrāhîm b. Mūsā b. Muḥammed el-Laḥmî (öl. 790/1388), *el-Muvāfeḳāt fi uşūli'ş-Şerī'a*. 4 Cilt. şerh. 'Abdullāh Dırāz. Beyrüt: Dāru'l-Ma'rife, 1975.

Türcan, Talip. *İslām Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.

Türcan, Talip. *İslām Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.

Unger, Roberto Mangabeira. "İzonomi ve Adalet". çev. Murat Önderman. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*. İstanbul: NÜANS, 1993. 83-87.

Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî- Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi*. 53/3 (2017), 25-51.

Zerḳā, Muştafā Aḥmed. *el-Medḥal ilā nazariyyeti'l-iltizāmî'l-'amme fi'l-fıkhi'l-İslāmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dāru'l-Ḳalem, 1999.

Ziyâuddîn, Hâfız Mehmed (öl. 1918). *Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliyye Şerhi*. Derseâdet: Maarif Matbaası, 1312.

Zuhaylî, Muhammed. *el-Kavā'idu'l-fıkhiyye 'ale'l-mezāhibi'l-Hanefiyye ve'ş-Şāfi'iyye*. Kuveyt: Lecnetu't-Te'lif ve't-Ta'rib ve'n-Neşr, 2004.

e-ISSN: 2757-6949

Aralık / December 2022/21/2 1127-1160

## İMÂMİYYE ŞİASİ'NDA UMÛMU'L-KUR'AN'IN HABER-İ VÂHİDLE TAHSİSİ -USÛLÎLİK ÖZELİNDE-

The Takhşîş Of 'Umûm al-Qur'an With Khabar al-Wâhid According To Imâmîs  
- A Particular Focus On Usûlî School -

### PEYMAN ÜNÜGÜR TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
Ankara, Türkiye

Asst. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of  
Hadith, Ankara, Turkey

peyman.unugur@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6572-8770>

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 11 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

#### ATIF/CITE AS:

Ünügür Tekin, Peyman, "İmâmîyye Şiasî'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsî -Usûlîlik Özelinde-", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1127-1160. <https://doi.org/10.14395/hid.1162640>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Takhṣīṣ of ‘Umūm al-Qur’an with Khabar al-Wāhid According to Imāmīs -A Particular Focus on Uṣūlī School-

### Abstract

The authority of khabar al-wāhid in specifying (*takhṣīṣ*) the general meaning (*‘umūm*) of Qur’anic verses has been a common subject addressed in almost every uṣūl book and a controversial issue among Islamic schools. While some madhabs/schools do not accept the authority of such reports due to their probable character, most of the scholars, who regard acting in accordance with them as obligatory, approve of their authority. Even though various views on *takhṣīṣ* of ‘*umūm* al-Qur’an have been included in the uṣūl books of Sunnī scholars as well as in the contemporary works, the views of Imāmī scholars have been ignored with a few exceptions. This creates an obstacle to a comprehensive analysis of the issue. As an attempt to overcome that obstacle, the present study examines the Shi’ī Imāmī approach to the issue with a particular focus on the views of the uṣūlī school. On the other side, the uṣūls written by Imāmī scholars refer both to Shi’ī and Sunnī views in analyzing the issue, yet they provide neither a detailed analysis of the different opinions among uṣūlī tradition nor the factors as the causes of these differences. So the present study gives a thorough analysis of the views of Shi’ī uṣūlī scholars on *takhṣīṣ* of ‘*umūm* al-Qur’an through khabar al-wāhid as well as investigates when, where, and under which circumstances these views were formed.

After its emergence in the 4th hijrī century, there have occasionally been paradigm shifts concerning the Uṣūlīyya’s approach to the uṣūl subjects. In this article, it is claimed that three different views emerged in the uṣūlī thought concerning *takhṣīṣ* with khabar al-wāhid as a result of these paradigm shifts. There are three main uṣūlī views on the issue, namely, rejecting specification through khabar al-wāhid altogether, approving it in the context of *jawāz* or approving it in the context of *al-‘ilm al-ijmālī* and *wujūb*. The first view belongs to Baghdad uṣūlī scholars who lived under the Shi’ī Buwayhī Dynasty and whose views bear considerable similarities to those of ahl al-ra’y. The second view is endorsed by uṣūlī scholars centered around Hilla, who became active during the Ilkhanid period after two hundred years of stagnation. The third view belongs to late period uṣūlī scholars who became dominant again in Shi’a tradition after approximately two centuries of akhbārī predominance in Imāmī thought. This study addresses the views in question by a reference to the works of the prominent scholars of the respective formation periods. The representative of the first view, whose views are analyzed in detail in this article, is Abū Ja’far al-Tūsī (d. 460/1067). The article also refers to the views of two other prominent scholars of Baghdad uṣūlī school, namely, Abū ‘Abdallah al-Mufīd (d. 413/1022) ve Abu al-Qāsim el-Murtadha (d. 436/1044). The uṣūlī scholar who approved the use of khabar al-wāhid in *takhṣīṣ* by being the first scholar in his tradition to elaborate on the issue in his works



under an independent title was Ibn al-Mutahhar el-Hillî (d. 726/1325). So, the second view is discussed mainly considering his works as well as in relation to the impact of ahl al-hadith school as a factor in the formation of this view, and Ibn al-Mutahhar's approach along with that of a prominent Sunnî scholar of that period, viz., al-Âmidî (d. 631/1233), are comparatively presented. The third view emerged in parallel with the emergence of a general conviction on the reliability of most of the hadith reports. Accordingly, the approach of the uşûlî scholar Murtadha al-Ansârî (d. 1281/1864) in virtue of being the most influential uşûlî scholar in raising the epistemic value of the hadith reports from zannî to the degree of al-'ilm al-ijmâlî and the implications of the endorsement of al-'ilm al-ijmâlî regarding takhşîş are investigated.

The views of the Baghdad school on takhşîş appear to overlap with those of the scholars who are mentioned in classical uşûl al-fîqh works as strictly rejecting takhşîş. However, the identity of these scholars is not clearly stated in these works. In this article, it is argued that the reason for the lack of any explicit reference to the Baghdad uşûlî scholars might be due to the political and denominational rivalry. I also argue that Baghdad uşûlî scholars are rejecting this kind of takhşîş because of their approach to khabar in which acting with khabar al-wâhid is considered in the category of jawâz not wujûb. The emergence of the second view (approving takhşîş in the context of jawâz) is considered in the present study as a result of a paradigm shift in Imâmî tradition from ahl al-ra'y thought to ahl al-hadith thought. Along with that paradigm shift as of Hilla school, uşûlî scholars accept acting with khabar al-wâhid in the category of wujûb, and eventually, it opens the way for takhşîş with khabar al-wâhid. Finally, the significance of the akhbârî approach, which disrupted uşûlî thought for two hundred years, is highlighted in terms of being the main factor in the formation of the third view. In this respect, I assume that after the decline of Akhbarism, the conciliatory attitude of the uşûlî scholars to the akhbârî approach might have caused them to approve takhşîş of 'umûm al-Quran with khabar al-wâhid in the context of al-'ilm al-ijmâlî and wujûb.

**Key Words:** Hadith, İmâmiyya, Uşûliyya, Takhşîş, Quran, Khabar al-Wâhid

## İmâmiyye Şîası'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi -Usûlîlik Özelinde-<sup>1</sup>

### Öz

Kur'an'ın umûmunun haber-i vâhidle tahsîsi, hemen bütün usul eserlerinde ayrı bir başlık altında ele alınan ve mezhepler arası ihtilaflara konu olan bir meseledir. Haber-i vâhidin zannî karakterinden dolayı bazı mezhep/ekoller buna cevaz vermezken, haber-i vâhidle ameli vücûb kategorisinde değerlendiren çoğunluk bunu gerekli görür. Haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsine dair farklı görüşler Sünnîlerce telif edilen usul kitaplarında ve konuya dair çağdaş çalışmalarda ele alınırken İmâmiyye Şîası'na mensup âlimlerin görüşlerine -istisnalar dışında- yer verilmediği tespit edilmiştir. Bu durum, konunun bütüncül bir şekilde ortaya konmasını engellemektedir. Söz konusu eksikliğin giderilmesine katkı sunma bağlamında bu çalışmada, İmâmiyye Şîası'nın konuya dair yaklaşımı Usûlîlik özelinde ele alınmaktadır. İmâmiyye'ye mensup müelliflerce yazılan usul eserlerindeyse konu hakkındaki hem Sünnî hem Şîî görüşlere yer verilmekle beraber, Usûlîlik içerisindeki farklı görüşlerin ve bunları ortaya çıkaran faktörlerin ayrıntılı bir analizi yapılmaz. Dolayısıyla konu Usûlîlik özelinde ele alınırken haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsine dair Şîî usûllere ait farklı görüşlerin tespiti, ayrıntılı bir sunumunun yapılması ve söz konusu görüşlerin ne zaman, nerede, hangi saiklerle ortaya çıktığının belirlenmesi amaçlanmıştır.

Hicri 4. asırda ortaya çıkan Usûlîliğin usul konularına yaklaşımında zaman zaman paradigma değişiklikleri yaşanmıştır. Bunun bir sonucu olarak haber-i vâhidle tahsîs konusunda da üç farklı görüşün ortaya çıktığı tespit edilmiş ve konu bu görüşler etrafında incelenmiştir. Mevzubahis üç görüş; tahsîse mutlak şekilde karşı çıkma, tahsîse cevaz verme ve tahsîsi ilm-i icmâlî bağlamında kabul etme şeklindedir. Bunlardan birincisi ehl-i rey çizgisine son derece yakın olan ve Şîî Büveyhî hâkimiyetinde yaşayan Bağdat usûlîlerine aittir. İkinci görüş, iki asırlık bir duraklama döneminden sonra İlhanlılar döneminde Hille merkezli faaliyet gösteren usûlî âlimlerinininkidir (Hille Ekolü). Son görüşse İmâmî düşüncede ahbârî yaklaşımın hâkim olduğu yaklaşık iki asırlık bir sürecin ardından yeniden Şîî düşüncede baskın hale gelen ancak ahbârî yaklaşımın etkisiyle uzlaşmacı bir karaktere bürünen son dönem usûlîlerine aittir. Söz konusu görüşler, ortaya çıktıkları dönem ve ekolün en etkili âlimlerinin çalışmaları üzerinden ele alınmıştır. Tahsîs karşısı Bağdat Ekolü'nden görüşleri ayrıntılı şekilde incelenen âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî'dir (ö. 460/1067). et-Tûsî dışında ekolün diğer iki büyük alimi Ebû Abdullah (Şeyh) el-Müfid (ö. 413/1022) ve Ebû'l-Kâsım (Şerîf) el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) da yeri geldikçe atıflar yapılmıştır. Tahsîse cevaz verenlerden bunu usul eserlerinde

<sup>1</sup> Makaleyi okuyarak kıymetli katkılarda bulunan Dr. Öğretim Üyesi Ayşe Uzun'a teşekkür ederim.

bir başlık altında, ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk âlim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'dir (ö. 726/1325). İkinci görüş onun usul eserleri çerçevesinde ele alınırken, bu görüşü ortaya çıkaran amiller arasında bilhassa ehl-i hadis/Şâfiî çizgisinin etkisi üzerinde durulmuş ve İbnü'l-Mutahhar'ın yaklaşımı, dönemin önde gelen Sünnî âlimi el-Âmidî'ninkiyle (d. 631/1233) karşılaştırmalı olarak sunulmuştur. Son görüş, usûlî düşüncede hadis rivayetlerinin çoğunun sıhhatine dair genel bir kanaatin hâkim olmasıyla paralel şekilde ortaya çıkar. Bu bağlamda hadis eserlerindeki rivayetlerin bilgi değerinin ilm-i icmâlî derecesine çıkarılmasında en fazla rol oynayan usûlî âlim olarak Murtazâ el-Ensârî'nin (ö. 1281/1864) yaklaşımı merkeze alınmış, ilm-i icmâlî kabulünün tahsîs konusundaki yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Usûlîlik içerisinde ortaya çıkan üç farklı görüşten Bağdat Ekolü'nün tahsîs görüşü, Sünnî klasik fıkhî usulü eserlerinde zikredilenlerden, tahsîse mutlak şekilde karşı çıkanlarınkiyle örtüşür. Ancak usul eserlerinde bunların kimliği açıkça belirtilmemiştir. Çalışmada Sünnî usulcülerin bu görüş sahipleriyle Bağdat usûlîlerini kastettikleri ihtimali üzerinde durulmuş ve onlara herhangi bir atıfta bulunmamış olmaları siyasi ve mezhebî tutumla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca Bağdat usûlîlerinin bu görüşü benimsemesinde haber-i vâhidle ameli, vücûb değil cevaz kategorisinde değerlendirmelerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Tahsîse cevaz veren ikinci görüşün ortaya çıkışı, İmâmî düşüncedeki ehl-i rey çizgisinden ehl-i hadis çizgisine doğru gerçekleşen paradigma değişikliğinin göstergelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Buna göre Hille Ekolünden itibaren ehl-i hadis çizgisindeki usul anlayışına son derece yaklaşan usûlîler, haber-i vâhidle amelin vücûbu görüşünü benimsemiş ve bunun sonucu olarak da onunla Kur'an'ın tahsîsinin yolu açılmıştır. Haber-i vâhidle Kur'an'ın tahsîsini cevaz değil vücûb kategorisine alan üçüncü görüşün şekillenmesindeki temel faktör olarak da usûlî düşünceleri iki asır kadar sekteye uğratan ahbârî yaklaşım ön plana çıkarılmıştır. Buna göre Ahbârîlik sonrası uzlaşmacı bir karaktere bürünen usûlî anlayışta, muteber kaynaklarda yer alan haberlerin bilgi değerinin zannîden ilm-i icmâlî seviyesine yükseltilmesi, haber-i vâhidle Kur'an'ın tahsîsinin de caiz değil vacip olduğu görüşünün önünü açmış olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İmâmiyye, Usûlîlik, Tahsîs, Kur'an, Haber-i vâhid

## Giriş

Haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîs edilip edilemeyeceği, usul alanında tartışılan ve hakkında farklı görüşlerin ortaya konduğu bir meseledir. Bu konudaki görüşlerin temelde üç kısma ayrıldığı görülür. Böyle bir tahsîsin mümkün olduğu, ekseriyetle kabul edilen görüştür. Daha ziyade Hanefîlere atfedilen ikinci görüşe göreyse haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmu doğrudan tahsîs edilemez. Haber-i vâhidle tahsîs ancak, umûm ifade öncesinde başka sağlam bir delil ile tahsîs edilmişse mümkündür. Üçüncü görüşse haber-i vâhidle Kur'an'a yönelik bir tahsîsin hiçbir surette söz konusu olamayacağını savunan bir gruba atfedilir. Usul kitaplarında bu grubun kimlerden oluştuğuna ya da hangi mezhepten olduğuna dair açık ifadeler rastlanmaz. Bunların -çoğunlukla kelamcılardan- bazı kimseler olduğu şeklinde oldukça muğlak ifadeler kullanılır.

İmâmîyye Şîası'nın haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi konusunda hangi görüşü benimsediği hususu, -İmâmîyye Şîası'nca yapılan çalışmalar dışarıda tutulursa- hem fıkıh usulü kitaplarının ilgili kısımlarında hem de tahsîse dair yapılan çalışmalarda genellikle kapsam dışı bırakılmıştır.<sup>2</sup> Sınırlı sayıda çalışmada İmâmîyye Şîası'nın konuyla alakalı görüşlerine kısaca da olsa değinildiği tespit edilmiştir.<sup>3</sup> İmâmîyye Şîası'na mensup çağdaş müellifler tarafından yapılan çalışmalarda da konu benzer şekilde ele alınmakta ve doğal olarak Şîî âlimlerin görüşleri de zikredilmektedir. Ancak bunlarda da konu derinlemesine ele alınmamakta, tahsîs konusunda değişen yaklaşımlar ve bu değişimde etkili olan âmiller ortaya konup tartışılmamaktadır.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Usûlu'l-fıkh*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1377) 159-162; Vehbe ez-Zuhayli, *Usûlu'l-fıkhî'l-İslâmî* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1406), 59-260; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs* (İstanbul: İSAM, 1996), 212-220; Muhammad b. Ârifin, *The Principles Of Umûm And Takhsis In Islamic Jurisprudence* (Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1988), 289-303; Ârif b. Avd er-Rikâbî, *Neshu ve tahsîsu ve takyîdu's-sunneti'n-nebeviyyeti li'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1427), 275-283; Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadîs Tartışmaları* (İstanbul: Ensar, 2021), 97-109; Bayram Demir, *Usûl-ü Fıkh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsîsi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 59; Şuâle Hacc b. Avde, *Eseru tahsisi âmmi'l-Kur'an bi-haberî'l-vâhid fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Oran: Oran University, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 79-135. Bu bağlamdaki örnekler çoğaltılabilir.

<sup>3</sup> Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 152-154 (tezde Hayta Bağdat usûlîleri el-Murtazâ ve et-Tûsî'nin konuyla alakalı görüşlerine yer verir).; Ali Osman Koçkuzu, *Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Tahsîsi Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar, 2014), 243. Yazar ilgili konunun son paragrafında tehsîsi kabul etmeyenler olarak yine el-Murtazâ ve et-Tûsî'ye yanı sıra tahsîs taraftarı olarak İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye atıfta bulunur. Ancak bununla ilgili dipnotta kaynak zikredilmemiştir.

<sup>4</sup> Bazı örnekler için bk. Ca'fer es-Subhânî, *el-Vasît fi usûli'l-fıkh* (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sadık, 1388), I, 218-220; Muhammed Cevad Tahranî, *el-Mebâhîsu'l-usûliyye* (Kum: y.y., 1371), 86; Muhammed Hüseyin Şirâzî, *el-Vusûl ila kifâyeti'l-usûl* (Kum: Daru'l-Hikme, 1426), III, 197-203; Hasan Safî İsfehânî, *el-Hidaye fi'l-usûl* (Kum: Müessesetü Ferhengî, 1417), II, 373-377.

İslami disiplinler alanında kendine has oldukça geniş bir literatürü bulunan İmâmîyye Şîası'nın haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi bağlamındaki yaklaşımının göz ardı edilmesi, konuya dair bütüncül bir bakış kazanmanın önünde engeldir. Kapsayıcı bir okuma yapabilmek için İslam çatısı altında Sünnîlikten sonraki ikinci büyük geleneğin sadece konumuz özelindeki değil İslami disiplinlerin hemen her alanında ortaya koyduğu yaklaşım ve görüşlerin arz ettiği önem teslim edilmelidir. Bunların tespiti en temelde mezhepler arası farklılaşmalar kadar benzerlikler ve etkileşimlerin de gün yüzüne çıkarılması için son derece faydalı olacaktır.

Bu çalışmada, Şîa'nın konuya yaklaşımı tarihsel süreç içerisindeki değişen eğilimler göz önünde bulundurularak ele alınacak, iki ana ekol Ahbârîlik ve Usûlîlikten yalnızca ikincisinin görüşleri incelenecektir. Rivayetleri merkeze alan Ahbârîliğin rivayetlerle Kur'an'ın tahsîsine dair görüşünün ne olduğu, pek de sürprizlere açık bir konu değildir. Bilhassa 11 ve 12. hicri asırlarda Şîa içerisinde hâkim ekol haline gelerek sistematik bir yapıya kavuşan Ahbârîlik nezdinde hadis rivayetleri, sıhhatleri konusunda şüpheye yer olmayan bir konuma yerleştirilmiştir.<sup>5</sup> Dolayısıyla bu ekol için haber-i vâhidin Kur'an'ın umûmunu tahsîs edip edemeyeceği bir tartışma konusu olmamıştır. Ancak Usûlîlik için durum farklıdır. Hicri 5. asrın sonlarında Şîa içerisinde hâkim ekol haline gelen Usûlîlik, 11-12. asırlardaki mezkûr dönem dışında bu hâkimiyetini sürdürmüş, Usûlîliğin etkin olduğu bu oldukça uzun süreçte<sup>6</sup> usûlî düşüncede kayda değer değişiklikler söz konusu olmuştur. Bunların başında hadis anlayışındaki farklılaşmalar gelir. Değişen tarihî bağlamların etkisi, Sünnî-Şîî etkileşimi gibi faktörlerin söz konusu farklılaşmalarda önemli rolleri olduğu görülür.<sup>7</sup> Usûlîlikte değişen hadis anlayışlarına paralel olarak haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsine dair görüşler de farklılık arz etmiştir. Çalışmada tahsîs konusundaki yaklaşımlar usûlî ekolün farklı dönemlerdeki paradigma değişimleri de göz önünde bulundurularak tespit edilen üç farklı görüş/tutum bağlamında ele alınacak; üç farklı görüşü ortaya çıkaran amiller tarihsel bir perspektifle sunulacaktır.

İmâmîyye Şîası içerisinde haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsine dair ortaya çıkan üç görüş şu şekilde sıralanabilir:

<sup>5</sup> Ahbârîlerin görüşlerinin genel çerçevesi ve usûlîlerle tartışmaları hakkında bilgi için bk: Robert Gleave, "Akhbâriyya and Uşûliyya", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 11 Ağustos 2022).

<sup>6</sup> Ahbârî ve usûlî anlayışların tarihsel süreçteki gelişim seyriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Andrew J. Newman, *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.*, (Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 1986).

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Peyman Ünügür Tekin, "Hadiste Sünnî-Şîî Etkileşimi: Şehîd-i Sâni (ö. 965/1559)", *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2020), 687-709.

Kur'an'ın umûmu hiçbir surette haber-i vâhidle tahsîs edilemez.

Kur'an'ın umûmu senedi bakımından sahih haber-i vâhidlerle tahsîs edilebilir.

Belli hadis kaynaklarındaki haber-i vâhidler icmâlî ilim ifade ettiğinden bunlarla Kur'an'ın umûmunun tahsîsi de ilm-i icmâlî ile sabittir.

Bu görüşlerden birincisi Büveyhîler döneminde Bağdat'ta varlık gösteren, hadiste metni merkeze alan kurucu usûlîler tarafından benimsenmiştir. İsnadı bakımından sahih rivayetlerle tahsîs görüşü, usûlî hadis anlayışında isnadı merkeze taşıyan Hille Ekolü usûlî âlimleriyle 7. hicri asırda başlar ve 11. asırdaki Ahbârîliğin yükselişine kadar devam eder. Üçüncü görüşü ortaya koyarsa Ahbârîlik sonrası Şîî düşüncede yeniden baskın hale gelen Usûlîliği, hadis anlayışı bakımından uzlaşmacı bir karaktere büründüren Murtazâ el-Ensârî'dir.

Çalışmada söz konusu görüşler ayrı başlıklar altında ele alınırken her bir görüş için belirlenen usûlî âlimlerin konu hakkında eserlerinde verdiği bilgiler incelenecek, aynı görüşü savunan diğer âlimlere konuya dikkate değer bir katkı sunması durumunda atıf yapılacaktır. Bu bağlamda görüşleri ayrıntılı şekilde incelenecek üç usûlî âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), (İbnü'l-Mutahhar) İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ve Murtazâ el-Ensârî'dir (ö. 1281/1864). Her üç âlim de yaşadıkları dönemde Şîî düşünceyi şekillendiren ve sonrasında da etkileri devam eden kimselerdir. Yine her üçü de birer usul-i fıkıh eseri kaleme almış ve haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi meselesine bu eserlerinde yer vermişlerdir. Bununla birlikte konuya değindikleri tek eserleri bunlar olmayıp diğer bazı eserlerinde de destekleyici mahiyette bilgiler bulmak mümkündür. Dolayısıyla usul-i fıkıh dışındaki bazı eserlerine de yer yer atıflar yapılacaktır.

Haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi meselesi ele alınırken, usûlî âlimlerin görüşlerinin değişiminde etkili olan faktörler de irdelenmeye çalışılacaktır. Mezhepler arası etkileşim, sosyo-politik bağlam ve coğrafya değişiminde etkisi olduğu düşünülen temel unsurlar arasındadır. Esasında tahsîs meselesi üzerinde burada yapılmaya çalışılan tespitler, Şîa'da Metin Tenkidi<sup>8</sup> adlı doktora tezimizden itibaren ortaya koymaya çalışılan bir motifin hem sağlamasını yapmak hem de onu geliştirmek amacına matuftur. Buna göre ne Şîî hadis anlayışı ne de Sünnî hadis anlayışının gelişimi bir diğerinden bağımsız olarak düşünülebilir. Şîî usûlî ekolünün hadis anlayışı penceresinden meseleye baktığımızda Sünnî hadis anlayışıyla etkileşimin yönünün zaman içerisinde değiştiği ve bu değişimin usûlî hadis

<sup>8</sup> Peyman Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017).

anlayışında önemli paradigma değişikliklerini de beraberinde getirdiği görülür. Büveyhîler dönemi Bağdat'ında etkileşimin odağında Hanefîler ve Mutezile'nin temsil ettiği ehl-i rey varken hicri 7. asır sonrasında odak tedrici olarak ehl-i hadis/Şâfiî çizgisine doğru kayar.<sup>9</sup> Bunun en temel göstergelerinden biri muhteva merkezli hadis tenkit sisteminin yerini isnad merkezli tenkit sistemine bırakmasıdır. Daha geç dönemde Murtaşâ el-Ensârî'nin yeniden şekillendirdiği usûlî anlayışta hadis kitapları -bilhassa *Kütüb-i Erbaa'*nın otoritesi-, sıhhatin temel belirleyicisi haline gelmiştir.

Bu çalışmada ele alınan haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi meselesi, söz konusu odak değişikliğinin yansımalarından biri olarak değerlendirilecektir. Nitekim Bağdat Ekolü âlimleri, Hanefîlerle özdeşleşen haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsini benzer gerekçelerle reddetmiş, hatta bu konuda onlardan daha katı bir tutum sergilemiştir. Değişimin başladığı Hille Ekolü'nden itibaren ehl-i hadis çizgisine paralel şekilde ve yine benzer gerekçelerle tahsîs kabul edilmiştir. Murtaşâ el-Ensârî sonrası aynı kabul devam etmekle birlikte onun ve takipçilerinin görüşünü önceki usûlîlerden ayıran, el-Ensârî'nin Şiî hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin bilgi değerini *zannîden icmâlîye* yükseltmiş olmasıdır. Bu değişikliğin konumuz açısından önemiyse icmâlî bilgi ifade ettiği kabul edilen hadis rivayetleriyle Kur'an'ın umûmunun tahsîsinin, sübutu bakımından zan ifade eden haber-i vâhidlerle tahsîse göre daha zahmetsiz şekilde gerekçelendirilmesinden kaynaklanır.

### 1. Bağdat Usûlî Ekolü ve Kur'an'ın Umûmunun Haber-i Vâhidle Tahsîs Edilemezliği

Usûlî ekolün ilk defa ortaya çıktığı 4/10. yüzyıl Bağdat'ı entelektüel olarak son derece verimli bir ortamdır. Kabaca hicri 4. yüzyılın ikinci, 5. yüzyılın da ilk yarısını kapsayan Büveyhîler Devleti'nin Bağdat hâkimiyetinde, Şiîliği benimseyen Büveyhî emirleri mezhebi ön plana alan bir politika yerine bir denge politikası izlemeyi tercih etmiş, Sünnî ve Şiî şemsiye altındaki hemen her mezhep varlık gösterme ve faaliyetlerini sürdürme imkânı bulmuştur.<sup>10</sup> Şiîliği benimseyen Büveyhî emirlerinin güçlerini Sünnî

<sup>9</sup> Usulde bu etkileşimin yalnızca Şâfiî mezhebi üzerinden olduğunu savunan araştırmacılar da vardır. Bunlar arasında konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan Devin Stewart zikredilebilir (Devin Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998, 61 vd.). Hakyemez'in de bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır (Cemil Hakyemez, "Şiî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 31). Stewart'ın konuya dair kitabında sunduğu yaklaşımın eleştirisi için bk. Ünügür Tekin, "Hadiste Sünnî-Şiî Etkileşimi", 702-703.

<sup>10</sup> Bu dönemde genel olarak Büveyhî hâkimiyetindeki bölgelerde varlık gösteren mezheplerin durumuna dair bilgi için bk. Hassan Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Selenge, 2021), 235-241. Mneymneh Büveyhîler'in hâkimiyetlerindeki Fars bölgelerinde Sünnîlerin çoğunluğu oluşturduğu ve bu sebeple Şiîlerle Sünnîler arasında çatışmalara



müslümanları baskılamak ve bölgede yalnızca Şîliği hâkim kılmak için kullanmamalarının çeşitli sebeplerinden bahsedilebilir. Ancak ilk akla gelen sebep, Sünnî nüfusun oldukça yoğun olduğu bir bölgede kalıcı olabilmek için onları karşılıklarına almamayı tercih etmeleridir. Nitekim bunun bir sonucu olarak yönetimlerindeki bölgelerde görev yapan kadıların Abbasi halifesi tarafından Sünnî mezheplere mensup kimseler arasından belirlenmesini kabul etmişlerdir.<sup>11</sup> Meselenin bizi daha çok ilgilendiren boyutuysa ne sebeple olursa olsun Büveyhîlerin tercih ettiği bu mezhepler arası denge politikasının, Bağdat'ta aynı anda Mutezilî, Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, Zeydî, İmâmî vb. mezhebî kimliklerine sahip kimselerin birbirleriyle ilmî etkileşim içerisinde faaliyet göstermelerine imkân tanınmasıdır.<sup>12</sup> Temelleri daha öncesinde atılan usûlî ekolün Bağdat'ta sistematik olarak ortaya çıkmasında, ilmî bakımdan verimli bu etkileşim ortamının rolü büyük olsa gerektir.

Bağdat usûlîlerinin haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi konusundaki görüşlerinin anlaşılması için haber anlayışlarının bilinmesi faydalı olacaktır. Öncelikle onların haberlerin değerlendirilmesi ve bunlarla amel konusunda ehl-i rey çizgisinde bir tutum benimsediklerinin altı yeniden çizilmelidir. Bir dönemde benimsenen yaklaşımlar, ortaya çıkan literatür, o dönemin siyasi ve sosyal şartlarından bağımsız değildir. Bağdat usûlî anlayışının oluşumunda da -diğer faktörlerin yanında- kendilerini çoğunlukla Şîî imamlara nispet eden aşırı fikirli gulât gruplarına karşı Şîa içerisinde oluşan tepki göz önünde bulundurulmalıdır. Şîîler, daha ziyade kendi mezhepleri bünyesinde ortaya çıkan gulât fırkalarının, Şîî anlayışa bilhassa hadisler vasıtasıyla dâhil etmeye çalıştığı irrasyonel görüşlerden öteden beri rahatsızlık duymaktaydı.<sup>13</sup> Ayrıca gulât kaynaklı bu görüşler, onları diğer mezheplerin eleştirilerinin hedefi haline getiriyordu. Erken dönem ahhârîleri (h. 3. asrın ikinci yarısı/ h. 4. asrın sonu) tarafından bunların önü alınmaya çalışılsa da rivayetlerin ayıklanmasında kayda değer bir yöntem geliştiremeyen ahhârîler, gulât kaynaklı rivayetler karşısında gereken başarıyı gösteremediler. Usûlîlik, Büveyhîler dönemi Bağdat'ında sistematik

---

pek rastlanmadığına, Bağdat bölgesindeyse Sünnî Abbâsî halifesini destekleyen Sünnî halkın Şîliği benimseyen Büveyhîler için siyasi bir tehdit haline geldiğine işaret eder. Bu sebeple Büveyhîler burada Sünnî halkı baskılamasa da onlara karşı Şîî nüfusu desteklemiş ve bunun sonucunda sonu gelmeyen mezhep çatışmaları başlamıştır. Ancak bunun ötesinde yazar da Büveyhî emirlerinin çeşitli mezhebe mensup alimlere itibar ettiklerini ve onları mühim devlet görevlerine getirdiklerini ifade eder. Bu bağlamda farklı mezheplere mensup birçok âlim kadılık makamına getirilmiştir (Mneymneh, *Büveyhîler Tarihi*, 205-209). Ayrıca bk. Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname* 17/2 (2009), 123-138.

<sup>11</sup> Mneymneh, *Büveyhîler Tarihi* (İstanbul: Selenge, 2021), 205-209.

<sup>12</sup> Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri", 134-135.

<sup>13</sup> Bilgi için bk. Mehmet Atalan, *Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 89-92.

olarak ortaya çıktığında bu irrasyonel görüş ve tutumlarla arasına daha net sınırlar koymaya ve kendisini rasyonel bir düzlemde konumlandırmaya meyilliydi.<sup>14</sup> Bunun temel sebeplerinden biri Büveyhîlerin mezkûr mezhebi politikaları sonucu Bağdat'ta yaşanan mezhepler arası etkileşim ortamının, Şîa'yı bünyesindeki rasyonel olmayan hususlardan dolayı daha net bir tutum benimsemeye yöneltmesi olmalıdır. Gulât kaynaklı aşırı içerikli rivayetlerden uzaklaşmak için usûlî âlimlerin attıkları en önemli adımlardan biri, itikadi konularda yalnızca kesin bilgiyle hareket edileceğini kabul ederek zan ifade eden haber-i vâhidi bu alanda hüccet olmaktan çıkarmalarıdır. Ahkâmı ilgilendiren konularda onunla amel etmek içinse yalnızca isnada ve ravilere yönelik bir araştırmanın, gulât kaynaklı içeriği ayıklamaya yeterli olmayacağına kanaat getirerek metni/muhtevayı merkeze alan bir tutum benimsemişlerdir. Bu doğrultuda bir haber ancak mütevatir olması ya da muhtevayı destekleyen bir karineye sahip olması durumunda dinde hüccet kabul edilmiştir.<sup>15</sup>

Mütevatir olmayan ya da muhtevaya dair bir karineyle desteklenmeyen haber-i vâhidi -hücciyet değeri kazanmamakla birlikte- fihhi konularda kullanmanın *caiz* olduğunu açık bir şekilde kabul eden Bağdat Ekolü âlimlerinden et-Tûsî, böyle bir haberin hangi şartlarla kullanılabileceğini de açıklamıştır. Ona göre yine öncelikli şart muhtevaya dairdir. Haber-i vâhid muhtevasını destekleyen akıl, Kur'an, sünnet ve icmaddan bir karineye sahip değilse kendisiyle amel edilebilmesi için söz konusu üst derecedeki delillere muhalefet etmemesi gerekir. Böyle bir haberle kendisine muhalefet eden başka bir haber de bulunmaması durumunda amel edilebilir. İsnadın işin içine girmesiye ancak böyle bir habere muhalif başka haber ya da haberlerin olması durumundadır. Gerekli muhteva kontrollerinden geçen muhalif haberler arasında ravilerinin durumuna göre tercihte bulunulmalıdır.<sup>16</sup>

Bağdat usûlîlerinin hadis anlayışının bilhassa Hanefî hadis anlayışıyla kayda değer noktalarda örtüştüğü görülür. Hanefîlerdeki *mütevatir-meşhur-ahad* taksimine<sup>17</sup> benzer şekilde *mütevatir-karinelerle desteklenmiş-ahad* şeklindeki bir üçlü taksimi benimsemiş olmaları,<sup>18</sup> rivayetleri kabul ya da

<sup>14</sup> Bilgi için bk. Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi*, 116 vd.

<sup>15</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkiretu bi-usûlî'l-fikh*, thk. Mehdî (Necf: el-Mu'temerü'l-Âlemî, 1993), 44-45; Şerîf el-Murtazâ, *el-Emâlî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1954), 2: 350; et-Tûsî, *Uddetu'l-usûl*, thk. Muhammed Rıza Ensârî (Kum: el-Matbaatü Setâre, 1376/1417), 1/143-145 Ayrıntılı bilgi için bk. Ünügür Tekin, "Hadiste Sünnî-Şîi Etkileşimi", 685-687.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi*, 138 vd.

<sup>17</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB yayınları, 2012), 148-154.

<sup>18</sup> el-Müfid, *et-Tezkira*, 44-45; el-Murtazâ, *Resail* (Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405) 3/309-313 (el-Murtazâ dinde hüccet olma bakımından haber-i vâhidi saf dışı bıraktığı bu kısımda,

redde muhtevayı ön plana çıkararak tutumları vb. hususlar<sup>19</sup> bu bağlamda zikredilebilir. Haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîs edilemeyeceği görüşünün de Hanefîlerle özdeşleşen bir görüş olduğu ifade edilmişti. İmâmîyye'den yalnızca Bağdat usûlîlerinin ve onların takipçilerinin bu görüşü benimsedikleri, sonraki dönemlerdeyse bu bağlamdaki tahsîsin imâmî usûlîlerce kabul edildiği görülür.<sup>20</sup> Bağdat usûlîleri söz konusu görüşlerini Hanefîlerle ortak bir zeminde inşa ederler. Öncelikle her iki ekolce haber-i vâhidle tahsîsin reddine dair sunulan gerekçe aynıdır: Sübûtu kat'i olan Kur'an, sübûtu zannî olan haber-i vâhidle tahsîs edilemez.<sup>21</sup> et-Tûsî'nin ifadeleriyle "Kur'an'ın âm ifadeleri doğrudan bilgi kaynağıyken haber-i vâhid zann-ı galibe tekabül eder. Zanla kesin bilgiyi terk etmek caiz olmadığından haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmu tahsîs edilemez."<sup>22</sup> İkinci olarak her iki ekole göre de Kur'an'ın umûm ifadeleri doğrudan bir hükme kaynaklık edebilir.<sup>23</sup> Bunun doğal sonucu, sağlam bir delille tahsîs edilemeyen ya da umûma hamledileceği yine sağlam bir delille sabit olan Kur'an'ın ifadelerine muhalefet eden bir haber-i vâhidin reddedilmesidir. Böyle bir haber, ayetin muhassısı olarak hükmün kaynağı olamaz. Nitekim her iki ekolce de ahad haberlerin Kur'an'a arzı uygulamasının aktif bir şekilde işletildiği görülür.<sup>24</sup>

el-Murtazâ'ya göre haber-i vâhidle tahsîs konusundaki temel ayrışma haber-i vâhidle şer'i konularda amelin gerekli olduğunu savunanlarla bunu reddedenler arasındadır. Bunu reddedenler onunla tahsîsi de reddeder ve Müslümanlar arasında haber-i vâhidle ameli reddettiği halde onunla

---

dinde hüccet olarak kullanılmak üzere mütevatir ve az da olsa üzerinde icma edilmiş haberlerin yeterli olduğunu ifade eder.); Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstîsbâr* (Necf: Matba'atü'n-Necf, 1375), 3-4.

<sup>19</sup> Mürsel haber ve umûmu'l-belva konularında da kayda değer örtüşmeler olduğu düşünülmekle beraber bu konularda ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.

<sup>20</sup> Muhakkık el-Hillî bir istisna olarak zikredilebilir. Sonraki bölümde ele alınacak olan Hille Ekolü'nün öncülerinden biri olmakla birlikte bu konuda Bağdat usûlîlerinin görüşünü benimsemiştir. Bilgi için bk. 55. dipnot.

<sup>21</sup> Cassas, *el-Fusul fi'l-usul* (Kuveyt: Vezaretü'l-evkaf, 1414/85), 1/162-163.

<sup>22</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/344. Ayrıca bk. el-Müfid, *Tezkira*, 38; el-Murtazâ, *ez-Zeria*, (Kum: Müessesetü'l-İmamü's-Sadık, 1429), 216; *el-İntisar*, 599.

<sup>23</sup> el-Murtazâ ile et-Tûsî arasında bu konuda yaklaşım farkı vardır. el-Murtazâ'ya göre bir lafız müşterek olarak hem umûm hem de husus ifade edebilir. İkisinden birini tercih için meşru bir gerekçe yoksa her iki anlam da hakikattir. Ancak umûm ya da husus ifade ettiğine dair bir delil olduğunda mana buna hamledilir (*Ez-Zeria*, 167). et-Tûsî ise umûmun kapsamını daha geniş tutar. Ona göre lafzın hususa delalet ettiğine dair sağlam bir delil olmadığına umûm ifade asıldır. (et-Tûsî, *Udde*, I, 290). İhtilafa rağmen her ikisi de umûm ifadenin belli durumlarda hükme doğrudan kaynaklık edebileceğinde hemfikirdir.

<sup>24</sup> Bilgi için bk. Nejla Hacıoğlu, "Cassâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014), 355-360; Ünügür, "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmîyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı" *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (2018), 303 vd.

Kur'an'ın umûmunun tahsîsine cevaz veren kimse yoktur.<sup>25</sup> el-Murtazâ'nın bu ifadeleri bazı yanlış anlaşılmaları beraberinde getirebilir. Zira öğrencisi et-Tûsî haber-i vâhid konusunda kendisinden çok daha müsamahakâr bir tavır sergilemiş ve hatta en muteber Şîî hadis kaynaklarından ikisini telif etmiştir.<sup>26</sup> Haber-i vâhîde karşı son derece katı tutumuyla meşhur olan el-Murtazâ'nın kendisi dahi birçok eserinde destekleyici mahiyette hadis rivayetlerine yer vermiş olup kendisine izafe edilen bir *Emali* kitabı da bulunmaktadır. Bilhassa hadis rivayetleri için kayda değer bir mesai harcayan et-Tûsî'nin, -el-Murtazâ'nın iddiasından hareketle- haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsini reddeden biri olarak haber-i vâhidle ameli de tamamen reddettiği söylenebilir mi? Söz konusu durumu açıklığa kavuşturmak için el-Murtazâ'nın *haber-i vâhidle amelin gerekli olduğunu reddedenler* ile kimi kastettiği üzerinde durulmalıdır. Burada onun gereklilik için *يجب* kelimesini kullandığı görülür. Yani o temelde haber-i vâhidle amelin vücûbunu reddetmektedir. Bu noktada et-Tûsî'yle aralarında herhangi bir ihtilaf bulunmaz. et-Tûsî'ye göre de haber-i vâhidle amel noktasında vücûb söz konusu değildir.<sup>27</sup> Hatta o da bunu savunuların delillerini çürütmeye çalışır.<sup>28</sup> Ancak onun vücûbu reddetmesi haber-i vâhidi devre dışı bıraktığı anlamına gelmez. Zira o vücûba karşı çıkmakla birlikte haber-i vâhidle amelin *caiz* olduğu görüşünü benimser.<sup>29</sup> Bu cevaz bağlamında -başta muhtevaya yönelik olmak üzere- belli şartları sağlayan rivayetlerle fıkhi konularda amel edilebileceğini düşünmektedir. Ancak bunun amelde zorunluluk gerektiren bir vücûb değil amele izin veren bir cevaz olduğunun altı çizilmelidir.<sup>30</sup> Dolayısıyla et-Tûsî hem haber-i vâhidle amelin vücûbunu

<sup>25</sup> *ez-Zeria*, 215-216.

<sup>26</sup> et-Tûsî, *el-İstîbsar; Tehzîbu'l-ahkam*, Tahran: (Darü'l-Kütübî'l-İslami, 1365).

<sup>27</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/100.

<sup>28</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/106 vd.

<sup>29</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/100.

<sup>30</sup> Burada et-Tûsî'nin haber-i vâhid anlayışının tespitiyle ilgili güncel çalışma ve görüşlere değinilmelidir. İmâmî hadis literatürüyle ilgili kapsamlı araştırmaları bulunan Haydar Hub-bullah bu konuyu ele alan önemli isimlerden biridir. Hub-bullah, et-Tûsî'nin kitaplarının kronolojik telif sıralamasından yola çıkarak onun haber-i vâhidle amel edip etmeme konusunda farklı görüşler ortaya koyduğundan bahseder. Buna göre o öncelikle "haber-i vâhidin ilim ifade etmediği gibi onunla amelin de vacip olmadığını" belirtmişken sonra telif ettiği kitaplarda hem bu anlama gelen hem de haber-i vâhidle amel edilebileceğine dair ifadelere yer vermiştir (Hub-bullah, *Nazariyyetu's-Sunne fi'l-fikri'l-İmâmî*, (Beyrut, el-İntişaru'l-Arabi, 2006), 98-99). Onunla aynı fikri paylaştığı anlaşılan Kutluay da et-Tûsî'nin haber-i vâhid görüşünde zamanla bir yumuşama olduğu kanaatindedir (İbrahim Kutluay, "İmâmiyye Şia'sına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 14 (2014), 79-80). Konuya kısaca değinen Kuzudişli de et-Tûsî'nin haber-i vâhîde dair söz konusu iki farklı tutumuna dikkat çeker (Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, (İstanbul: Klasik, 2017), 379). Ancak kanaatimize göre et-Tûsî'nin fikrinde -kast edilen manada- pek de bir değişiklik olmamıştır. Onun haber-i vâhidin ilim veya amel ifade etmeyeceği ve bazı durumlarda haber-i vâhidle amel edilebileceğine dair ifadeleri arasında esasında bir çelişki

hem de haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsini reddettiği için el-Murtazâ'nın ortaya koyduğu profile uymaktadır.

Bu noktada Bağdat usûlîlerinin kendileriyle çağdaş Mutezilî âlimlerden ziyade Hanefî âlimlerle aynı çizgide yer aldıkları belirtilmelidir. Usûlîliği ilk defa sistematize eden el-Müfîd'in hocalarından Kâdî Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) bu bağlamda işaret edilebilir. Kâdî Abdülcebbar, haber-i vâhidle Kur'an'ın âm ifadelerinin tahsîs edilebileceği görüşündedir.<sup>31</sup> Aynı görüşü savunan bölgenin önde gelen bir diğer Mutezilî usulcüsü de Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'dir (ö. 436/1044). Ona göre haber-i vâhid zan ifade etse de onunla hüküm vermenin vücûbu zan değil kesinlik ifade eder. Kur'an'ın umûmuyla haber-i vâhid arasında tearuz meydana geldiğinde her ikisiyle de amel konusunda vücûb söz konusu olduğundan, umûm karşısında -sübûtu zannî de olsa- haber-i vâhidi terk etmek caiz olmaz. Zira onun hükmü daha has/spesifiktir.<sup>32</sup> Her iki Mutezilî âlimin de fıkhî Şâfiî geleneğe mensup oldukları belirtilmelidir. Bu durum söz konusu görüşün, Mutezile'den ziyade Hanefîlerle özdeşleşen bir görüş olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir.

Hanefîlerle Bağdat usûlîlerini haberle Kur'an'ın umûmunu tahsîs konusunda ortak paydada buluşturan bir diğer husus, belli şartları taşıyan haber-i vâhidle tahsîsin mümkün olacağına dair kabulleridir. Bu her iki ekolün haberlerin bilgi değerine yönelik benzer yaklaşımlarının bir ürünüdür. Hem Hanefî usulcüler hem de Bağdat usûlîleri, mütevatir ile haber-i vâhid arasında bilgi değeri açısından mütevatire daha yakın olduğunu düşündükleri bir haber çeşidinin varlığını kabul ederler. Hanefîlerin -yaygın olarak- meşhur adını verdikleri bu haber çeşidi, temelde haber-i vâhid olmakla birlikte sahabe döneminden sonra insanlar arasında bilinip uygulanma bakımından yaygınlık kazanan haberlerdir.<sup>33</sup> Rivayetin muhtevasının bu şekilde yaygınlık kazanması, onun güvenilirliğini ve bilgi değerini isnaddan bağımsız olarak arttıran bir faktör kabul edilmiştir. Dolayısıyla bir rivayetin meşhur olması temelde onun isnadı değil muhtevasıyla alakalı bir olgudur. Böyle bir haberle Kur'an'ın umûmu tahsîs edilebilir. Bağdat usûlîleri mütevatirle haber-i vâhid

yoktur. Zira et-Tûsî haber-i vâhidin amel gerektirmeyeceğini söylerken -yukarıda da belirttiğimiz gibi- "يجب" fiilini kullanır. Bununla kasıt haber-i vâhidle amelin bir zorunluluk olmadığıdır. Onun bazı şartları taşıyan haber-i vâhidle amelin *caiz* olduğunu belirtmesi -ki o bunu ifade ettiği her yerde cevaz kelimesini kullanır- önceki ifadeyle bir tezatlık oluşturmaz. Zira cevazda bir zorunluluk durumu bulunmamaktadır. Bunun zımnî manası haber-i vâhidin bilgi ya da amel bakımından kat'î bir hüccet olmayıp belli şartları taşıması halinde destekleyici delil niteliğinde olmasıdır.

<sup>31</sup> el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: y.y., 1963), 17 (Şer'iyat)/88-89

<sup>32</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, thk. Halil el-Meyyis (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), 2/155.

<sup>33</sup> Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 149-152.

arasındaki haber kategorisini karinelerle desteklenmiş haber olarak niteler.<sup>34</sup> Bağdat Ekolünün önde gelen üç âlimi de -el-Müfîd, el-Murtazâ ve et-Tûsî- böyle bir haber çeşidini kabul etmiş olmakla birlikte onu en sistematik şekilde ele alan et-Tûsî'dir. Ona göre bir haberin karinelerle desteklenmiş haber kategorisinde yer alabilmesi için muhtevasının dört temel asla uygun olması (muhtalefet etmemesi değil!) gerekir. Bu dört asıl Kur'an, kat'i sünnet, icma ve akıldır.<sup>35</sup> Dört asıldan kendisine doğrudan bir dayanak bulan haber, güvenilir bir delil olarak kullanılabilir. Başka bir deyişle karineyle desteklenen haberle amel etmek vaciptir.<sup>36</sup> Meşhur haber gibi karinelerle desteklenen haber de isnada değil muhtevaya bağlı olarak bilgi değeri kazanır ve onunla da Kur'an'ın âm ifadeleri tahsîs edilebilir.<sup>37</sup> -Kendi ifadesiyle- *fırkatu'l-muhikka*'dan<sup>38</sup> adalet ve diğer gerekli şartları taşıyan, rivayette uzmanlaşmış bir kimsenin naklettiği haber-i vâhidle amelse el-Tûsî'ye göre caizdir.<sup>39</sup> Haber-i vâhidle amelin vacip değil caiz olmasının bir sonucu olarak haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmu tahsîs edilemez ve nesih de söz konusu olamaz.<sup>40</sup>

Genel olarak haber-i vâhîde yaklaşım, özel olarak da haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîs edilemeyeceği konusunda Hanefîlerle benzer bir yaklaşım sergileyen Bağdat usûlîleri, önemli bir hususta Hanefîlerden ayrılırlar. Kur'an'ın kat'i bir delille tahsîs edilmiş umûm ifadelerinin haber-i vâhidle tahsîs edilebileceğini düşünen Hanefîlerin<sup>41</sup> aksine onlara göre bu şekilde bir tahsîsin söz konusu olabileceği istisna yoktur. Bu konuda sunulan gerekçe ilkinden farklılık arz etmez. Kur'an'ın umûm ifadesi sağlam bir delille tahsîs edilmiş olsa dahi onun sübûtu kat'idir ve sübûtu zannî olan haber-i vâhidle tahsîs edilemez.<sup>42</sup> Sahip oldukları bu görüşle Bağdat usûlîleri, haber-i vâhidle Kur'an'ın âm ifadelerinin tahsîsi konusundaki cumhur ve Hanefîlerden ayrılan üçüncü yaklaşımın temsilcileri olarak karşımıza çıkar.

<sup>34</sup> el-Müfîd, *et-Tezkira*, 28; et-Tûsî, *el-İstîsbâr*, 3.

<sup>35</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/143.

<sup>36</sup> et-Tûsî'ye göre karinelerle desteklenen bir haber-i vâhidle amel vaciptir (*Udde*, 1/106, 124).

<sup>37</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/144.

<sup>38</sup> Fırkatu'l-muhikka ile kastedilen İmâmiyye Şîası'dır. Şîî imamların yaşadığı dönemlerdeki siyasi baskı ortamının sonucu olarak ortaya çıkan takiiye olgusu sebebiyle imamlardan birbiriyle çelişen birçok rivayet nakledilmiştir. Burada Fıkatu'l-muhikka'ya vurgu yapılması da bununla alakalıdır. Şayet imamdan nakilde bulunan ravi İmâmiyye'ye değil de başka bir mezhebe mensupsa imam takiiyeten o ravinin mensup olduğu mezhebe uygun şekilde rivayetin muhtevasını değiştirmiş olabilir. Dolayısıyla ravisi İmâmî olmayan rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

<sup>39</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/100.

<sup>40</sup> et-Tûsî, *Udde*, 1/105.

<sup>41</sup> Cassas, *el-Fusul fi'l-usul*, 1/167-168.

<sup>42</sup> el-Murtazâ, *ez-Zeria*, 215, 217; et-Tûsî, *Udde*, 1/344.



Haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi bağlamında tarih boyunca üç farklı görüşün ortaya çıktığı çok eskiden beri Müslüman düşünürlerce dile getirilen bir husustur. Farklı zamanlarda söz konusu üç görüşe değinen usulcüler kayıt koymaksızın haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîs edilebileceği görüşünü Şâfiîler,<sup>43</sup> Malikîler<sup>44</sup> ve genel olarak cumhurla,<sup>45</sup> kesin bir delille tahsîs edilen umûmun haber-i vâhidle tahsîs edilebileceğine dair görüşü -ittifakla- Hanefîlerle ilişkilendirirken, hiçbir durumda böyle bir tahsîsin gerçekleşemeyeceği görüşünü kimlerin savunduğunu net bir şekilde ortaya koymamışlardır.<sup>46</sup> Bu üç farklı görüşe fıkıh usulü eserinde ilk yer verenlerden biri çok yönlü Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dır (ö. 458/1066).<sup>47</sup> *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde üçüncü görüş sahiplerinden "bazı kelmacılar" olarak bahseder.<sup>48</sup> Ebû Ya'lâ'nın yaşadığı dönem ve coğrafya konumuz açısından önemlidir. Zira Bağdat doğumlu olan ve Büveyhîlerin Bağdat hâkimiyetleri sırasında yaşayan, Abbâsî Halifesi Kâim Biemrillah'ın talebiyle içinde Dârülhilâfenin<sup>49</sup> de bulunduğu geniş bir bölgenin kadılığını yapan Ebû Ya'lâ'nın,<sup>50</sup> Şîî Bağdat usûlîlerinden ve onların görüşlerinden haberdar olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla *bazı kelmacılar* diyerek zikrettiği üçüncü görüş sahiplerinin, kelmacı yönleriyle de bilinen Bağdat usûlî âlimleri olması makuldür. Onun bahsettiği kelmacıların Mutezilî kelmacılar olabileceği de akla gelebilir. Ancak yaşadığı dönem itibariyle bakıldığında kendisiyle çağdaş, önde gelen iki Mutezilî kelmacısı Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber-i vâhidle tahsîs görüşünü benimsemiş olmaları, bu ihtimali zayıflatmaktadır. Kastının daha önceki bir dönemde yaşamış Mutezilî kelmacılar olduğu da elbette ki göz önünde

<sup>43</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubarekî (Riyad: y.y., 1414/1993), 2/551; Ebû'l-Hattab, *et-Temhid fi usûli'l-fıkh*, thk. Mufid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: y.y., 1406/1985), 2/106.

<sup>44</sup> Ebû'l-Velid el-Baci, *İhkâmü'l-fusul fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1409/1989), 1/167.

<sup>45</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, thk. Ebû Hafs Sami b. Arabi (Riyad: Dâru'l-Fa-dîle, 1421/2000), 685.

<sup>46</sup> Nitekim Merve Özdemir Özaykal da bu durumun ilginçliğine işaret eder: Merve Özdemir Özaykal, "Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsîsi Konusundaki Usûlî Tartışmalar," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 206.

<sup>47</sup> Bâcî, *İhkâm*, 1/167. (Bazı mütekellimler); Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, 1/185 (Mutezileden bazı kelmacılar ve fıkıhçılardan küçük bir grup).

<sup>48</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/552.

<sup>49</sup> Abbasilerin hilafet merkezi olan Darülhilafe, 279/892'de Samerra'dan Bağdat'a taşınmış ve devletin yıkılışına kadar merkez burası olmuştur: Saim Yılmaz- Ömer Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334 / 892-945)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 286, 292-293.

<sup>50</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 2 Temmuz 2022); Peyman Ünügür, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066)", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2020), 3/174-176.



bulundurulmalıdır. Ancak kendi döneminde ve aynı bölgede yaşayan Bağdat usûlîlerinin böyle bir durumda akla gelme olasılığı kanaatimizce daha yüksektir.

Ebû Ya'lâ'nın bazı kelimciler ifadesiyle kastının Bağdat usûlîleri olması durumundaysa onlardan neden böylesi muğlak bir ifadeyle bahsettiği sorusuna yanıt aramak gerekir. Bu konuda ilk akla gelen sebep olarak mezhebî muhalefetin rolünden söz edilebilir. Siyasi etkinliğini çoktan yitiren Mutezile'nin aksine hicri 4 ve 6. asırlarda Şîliği benimseyen başta Fâtîmîler (297/909-569/1174), Büveyhîler (334/945-447/1055) ve Hamdânîler (293/905-394/1004) olmak üzere bazı devletlerin Mısır, Suriye, Bağdat ve İran bölgelerindeki hâkimiyetleri, bilhassa Sünnîliği benimseyen Selçukluların (431/1040-707/1308) bölgede güçlenmesiyle birlikte -siyasi rekabet temelli- bir Şî karşıtlığını güçlendirmiştir. Şî Büveyhîlerin güç kaybettiği, Selçuklularınsa bölgenin hâkimi haline geldiği bir dönemde yaşayan Ebû Ya'lâ'nın da bir rakip olarak gördüğü Şî âlimlerin görüşlerine -onlara herhangi bir itibar atfetmemek adına- üstü kapalı bir şekilde değinmiş olması muhtemeldir.<sup>51</sup>

## 2. Haber-i Vâhidle Amelde Cevazdan Vücûba: Hille Ekolü ve Haber-i Vâhidle Umûmun Tahsîs Edilebilirliği

Büveyhîlerin çöküşüyle birlikte bir devlet düzeyindeki hâmîlerini kaybeden İmâmîler, ilmî faaliyetlerinde yaklaşık iki asır süren bir duraklama yaşar.<sup>52</sup> İki asır sonra bu defa İlhanlı Devleti'nin (654/1256-754/1353) desteğini alan İmâmî âlimler,<sup>53</sup> ilmî faaliyetlerine Hille merkezli olarak devam ederler. Söz konusu duraklama döneminin onlar üzerindeki etkisi mühimdir. Bu süreçte istikrarlı ve özgüvenli bir şekilde ilmî faaliyetlerini sürdüremeyen İmâmî âlimler, medreselerin de yaygınlaşmasıyla<sup>54</sup> son derece canlı bir

<sup>51</sup> Ebû Ya'lâ'nın bu ifadeyi daha önceki bir usulcünün eserinden naklen kullanmış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Tahsîsi asla kabul etmeyen bir grubun varlığından ilk bahsedenin kim olduğu konusu, erken dönemde telif edilen çoğu fıkıh usulü eserleri günümüze ulaşmadığı için net değildir. Günümüze ulaşan eserler içerisinde tespit edilebildiği kadarıyla böyle bir gruptan ilk bahseden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'dir. el-Basrî, *Mu'temed'de Kur'an'ın umûmunun haber-i vâhidle tahsisine hiçbir durumda cevaz vermeyenlerden bir grup* (kavım) olarak çok daha kapalı bir şekilde bahseder (*Mu'temed*, 2/154).

<sup>52</sup> Büveyhîlerin yıkılışından sonra da bir müddet varlığını sürdüren Fâtîmîler'in hakimiyetindeki Mısır'ın İmâmiyye'nin ilmî faaliyetleri için bir merkez haline gelmediği anlaşılmaktadır. Bunun temel sebebi Şîliği benimsemekle birlikte Fâtîmîlerin on iki imamcı Şîliği benimseyen İmâmiyye'den farklı olarak altıncı Şî imam Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'in mehdiliğine inanan İsmailiyye'ye mensubiyetleri olmalıdır: Bilgi için bk. Aydın Çelik, *Fâtîmîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 27 vd. İki mezhep arasındaysa ciddi ayrılıklar bulunmaktadır. Bu bakımdan Fâtîmîler, on iki imamcı Şîiler için destekçiden ziyade bir sığınak olmuştur denebilir.

<sup>53</sup> Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik* (İstanbul: Ötüken, 2010), 258 vd.

<sup>54</sup> Selçuklu döneminde medrese fikrini ortaya atan ve bunları hayata geçiren kişi Nizâmül-mülk'ten dolayı Nizamiye medreseleri adıyla anılan bu kurumlar, bölgede siyasi hakimiyeti

dönem geçiren Sünnî ilim faaliyetlerinin etkisi altına girmişlerdir. Nitekim İlhanlıların desteğiyle yeniden Hille merkezli olarak etkinlik göstermeye başlayan usûlî âlimlerin Bağdat Ekolünde olduğu gibi metin merkezli değil de dönemin baskın Sünnî hadis anlayışına uygun olarak<sup>55</sup> isnad merkezli bir yaklaşım ortaya koymaları bunun bir sonucudur.<sup>56</sup> Ehl-i hadis/Şâfiî çizgisinin hadis anlayışına uygun olarak Hille Ekolü âlimlerinin haber-i vâhidle amel için gerekli gördüğü şartlar temelde sened ve ravilerle ilgilidir.<sup>57</sup>

Duraklama döneminden sonra Şîî usulünü yeniden şekillendiren Hille Ekolü âlimlerinin hadis anlayışlarındaki değişiklik yalnızca isnada merkezî bir rol verilmesiyle sınırlı kalmamıştır. Daha temel bir değişiklik haber-i vâhidin bilgi değeri konusunda yaşanır. Bu bağlamda itikadi konular gibi kesin bilgi gerektiren konularda zannî olan haber-i vâhidi delil kabul etmemekle birlikte -Bağdat Ekolünden farklı olarak- Hille usûlîleri, fıkhi konulardaki haber-i vâhidlerle amelin *caiz* değil *vacip* olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>58</sup> Cevazla vücûb arasında önemli bir fark olduğu açıktır. Haber-i vâhidle amelin cevazına hükmedildiğinde bu, dinî delil sıralamasında ona mutlak bir yer ayrılmadığı, kat'î deliller yanında haber-i vâhide ancak destekleyicilik rolü verildiği anlamına gelir. Bunun doğal sonucu et-Tûsî'de görüldüğü üzere haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsinin kabul edilmemesidir. Ancak vücûb söz konusu olduğunda haber-i vâhid diğer kat'î deliller yanında sıralamada kendisine sağlam bir yer bulur. Dinî hükümlerde

sağlayan Sünnî Selçukluların, bir tehdit olarak algıladığı Şîî düşünceye karşı Sünnîliği tahkim etme amacını taşır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Ocak, *Nizâmiye Medreseleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 84 vd.

<sup>55</sup> Selçuklular döneminde ehl-i hadis/Şâfiî çizgisinin hadis anlayışının Sünnîlik içerisindeki hakim kabul haline geldiği bilinmektedir. Nitekim devlet eliyle kurulan Nizamiye medreselerindeki eğitimin Şâfiî mezhebinin öğretileri doğrultusunda yapılması öngörülmüştür: M. Asad Talas, *Nizâmiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 48.

<sup>56</sup> Hille Ekolü'nün yükselişe geçmesinde önemli rol oynayan İbn Tavus el-Hillî, İmâmiyye içerisinde rivayetlerin isnada göre dörtlü tasnifini ilk defa yapan kimse olarak kabul edilir. Bunu ilk yapanın talebesi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî olduğunu düşünenler de vardır. Ancak her iki alimin ve İbn Tavus'un bir diğer öğrencisi İbn Davud'un birer rical kitabı telif etmiş olmaları, Hille Ekolü'nde isnada verilen merkezi rolün bir göstergesidir. Ne yazık ki üç alimden yalnızca İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin günümüze ulaşan usul kitapları bulunmaktadır. Ancak ekolün en etkili alimi olması sebebiyle genelde haber-i vâhid özeldede tahsis konularındaki yaklaşımının Hille Ekolü'nün genel eğilimini yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ekolünün öncü isimlerinden Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) bu genel eğilimin bir istisnasını teşkil eder. Onun haber-i vâhid anlayışı Bağdat usûlîlerinininkine daha yakın bir mahiyet arz eder. Nitekim haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsisi konusunda da Bağdat Ekolü âlimlerinin görüşünü benimsemiştir: el-Muhakkık el-Hillî, *Maâricu'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Radvî (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1403), 172.

<sup>57</sup> Ünügür, "İmâmiyye Şîa'sının Metin Tenkidi Kullanımı", 312 vd.

<sup>58</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, thk. M. Ali el-Bakkal (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmi, 1404), 203-205.

en az onlar kadar söz hakkına sahiptir. Hatta tahsîs gibi bazı durumlarda kendisiyle *amelin vacip olduğu* bir haber-i vâhid, umûm ifade eden Kur'an ayetinden daha önceliklidir. Dolayısıyla cevaz ve vücûb arasındaki bu fark esasında Şîî usûlî düşüncedeki önemli bir paradigma değişiminin göstergesi olarak kabul edilebilir.

Haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi konusunda İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin tavrı nettir. Günümüze ulaşan usul eserinde onun, bu konudaki tahsîsi savunup görüşünü temellendirdiği görülür.<sup>59</sup> *Nihâyetu'l-vusûl*'da kendi görüşünün ayrıntılarına geçmeden önce konuyla ilgili farklı görüşlere değinmekle işe başlar. Bunlardan ilki olan tahsîsin tamamen reddi görüşünün temsilcisi olarak yalnızca Bağdat Ekolü usûlî âlimi el-Murtazâ'yı zikreder. Oysaki el-Murtazâ -ilk kısımda da ortaya konulduğu üzere- bu tutumunda yalnız değildir. Bağdat Ekolü'nün diğer iki büyük âlimi el-Müfîd ve et-Tûsî de bu görüşü paylaşırlar. İbnü'l-Mutahhar'ın mutekaddimun döneminin iki büyük isminin görüşlerinden haberdar olmaması ihtimali çok düşüktür. Dolayısıyla bunlara vurgu yapmaması haber-i vâhidle tahsîsin reddi görüşüne itibar kazandırmamak için olmalıdır. el-Murtazâ'nın zikredilmesi riskli değildir. Zira o zaten haber-i vâhide karşı tavizsiz tutumuyla bilinen bir âlim olduğundan tahsîs konusunda ret görüşünü benimsemesi sürpriz olmaz. Ancak diğer iki âlimden bilhassa et-Tûsî, Şîî hadis müdevvenatının en muteber külliyyatı *Kütüb-i Erbaa'nın* iki eserinin müellifidir. el-Murtazâ'nın aksine fıkhi konularda hadis rivayetlerine de kayda değer bir rol vermesiyle ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Mutahhar, kendi görüşünün meşruiyetine gölge düşüreceği endişesiyle bu profildeki bir âlimin tahsîsi reddettiğini ortaya koymaktan kaçınmış olmalıdır.

İbnü'l-Mutahhar'nin *Nihâyetu'l-vusûl*'da zikrettiği tahsîsle ilgili diğer görüş Hanefîlerinkidir. Bu bağlamda İsa b. Eban (ö. 221/836) ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/952) birbirinden farklılaşan görüşlerine yer verir. Kâdî Ebû Bekr olarak zikrettiği Bakıllanî'nin tevakkuf görüşüne<sup>60</sup> de değinen İbnü'l-Mutahhar'ın haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi konusuna yaptığı bu girizgâh, el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ındakiyle neredeyse birebir aynıdır. İçerik örtüşmesi konunun kalanında da devam eder. Esasında benzer hacimlerdeki bu iki eser arasında yapılacak bir karşılaştırma muhtemelen bu örtüşmenin çok daha geniş kapsamlı olduğunu ortaya koyacaktır. Bu durum mezkûr duraklama döneminden sonra Şîî usûlî anlayışa ehl-i hadis/Şâfiî çizgisindeki Sünnîliğin yön verdiğinin de somut bir göstergesi olarak

<sup>59</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl* (Kum: Müessesetu'l-İmam es-Sâdık, 1426), 2/298-303; *Tehzîbu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Radvî (Londra: Müessesetu'l-İmam Ali, 1421/2001), 148-149; *Mebâdiu'l-vusûl*, 143-144.

<sup>60</sup> İbnü'l-Mutahhar, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 2/298.

kabul edilebilir. Nitekim el-Âmidî başlarda Hanbelî mezhebine mensupken sonrasında Şâfiîliği benimsemiştir.<sup>61</sup>

Bütün görüşlere kısaca değindikten sonra İbnü'l-Mutahhar, savunduğu cevaz görüşünün ayrıntılı sunumuna geçer. Ona göre Kur'an ve haber-i vâhidin her ikisi de reddedilemez delillerdir. Birini diğerine tercih etmek doğru olmayacağından tahsîs yolunu seçerek bir nevi aralarını cem' etmek gerekir.<sup>62</sup> İkisinin tearuzu durumunda Kur'an'ın umûmu ile amel etmek, aynı konudaki haber-i vâhidin has olan hükmünü devre dışı bırakır. Haber-i vâhidin hükmünü esas almaksa Kur'an'ın umûmunun devre dışı bırakılması değil açıklanması anlamına geleceğinden bu ikinci seçenek tercih edilmelidir. Ayrıca sahabe ve onlardan sonra gelenlerin bu doğrultudaki uygulamaları, İbnü'l-Mutahhar'a göre tahsîsin en önemli dayanaklarından biridir.<sup>63</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsinin örnekleri olarak sunduğu ayet ve hadis rivayetleri, Sünnî usul kaynaklarında yer verilen örneklerdir.<sup>64</sup> Yine müellif tarafından sunulan haber-i vâhidle tahsîse muhalif olanların gerekçeleri ve bunlara verilen cevaplarda da benzer bir örtüşme söz konusudur. İbnü'l-Mutahhar sonrasında usûlîlerin tahsîse dair görüşlerini daha iyi anlamak için söz konusu gerekçe ve cevaplara değinmek faydalı olacaktır. Muhaliflerin gerekçesi olarak sıralanan ilk husus, haber-i vâhidle tahsîs üzerine değil de böyle bir tahsîsin reddi konusunda bir icmanın varlığıdır. Muhaliflerin bu bağlamda verdiği örnek olarak Hz. Ömer'in Fâtıma b. Kays'tan gelen rivayeti reddederek Kur'an'ı esas almasını<sup>65</sup> zikreder. Ancak ona göre Ömer'in sözü tek başına hüccet olmadığı gibi burada kastedilen, güvenilirliği şüpheli bir rivayetle tahsîsin reddedilmesidir; haber-i vâhidle tahsîsin mutlak olarak reddi söz konusu değildir. Zaten tahsîste de esas olan güvenilirliğine kanaat getirilen rivayetlerin kullanılmasıdır.<sup>66</sup> Muhaliflerin zikredilen ikinci gerekçesi rivayetlerin Kur'an'a arzına ve şayet muhaliflerse reddedilmelerine dair rivayetlerdir. İbnü'l-Mutahhar bu bağlamdaki rivayetlerin tahsîsin reddi için kullanılmasına karşı çıkar. Zira tahsîs bir açıklama faaliyetidir. Umûm ifadeyle neyin kastedildiğinin açıklığa

<sup>61</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh M. el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî (Kahire: y.y., 1413), 8/306.

<sup>62</sup> İbnü'l-Mutahhar, *Tehzîbu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 148.

<sup>63</sup> İbnü'l-Mutahhar, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 2/299.

<sup>64</sup> İbnü'l-Mutahhar, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 2/299. krş. Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûlî'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402), 2/322-323.

<sup>65</sup> Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: y.y., 1374/1900), "Kitâbu't-Talâk", 6 (No. 1480).

<sup>66</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 2/301-302. krş. el-Âmidî, *el-İhkâm*, 2/325-326.

kavuşturulması muhalefet bağlamında değerlendirilemez.<sup>67</sup> Yer verilen üçüncü gerekçe, Kur'an'ın kat'iliği haber-i vâhidinse zannîliğine dair olandır. Buna karşı klasik cevap bellidir: Kitap kat'i olsa da bu metniyle (sübutuyla) sınırlıdır; diğer yandan onun delaleti zannîdir. Haber-i vâhidinse delaleti kat'iyken metni zannîdir. Kaldı ki haber-i vâhidle amelin vücûbu, tahsîs konusunda onu zannî değil kat'i bir delil haline getirir.<sup>68</sup> Son gerekçedeysen konu neshle ilişkilendirilir. Buna göre haber-i vâhidle tahsîs caiz olursa onunla neshin de caiz olması gerekir, ancak böyle bir nesh icmaen reddedilmiştir. Buna da cevabı kısaca; nesh ve tahsîsin birbirinden farklı olduğu, bunlardan yalnızca haberi vâhidle tahsîs konusunda icma bulunduğu ve tahsîsin neshten evla olduğu şeklindedir.<sup>69</sup>

Bilhassa İlhanlı hükümdarlarından Olcaytu'nun İmâmîliği benimsemesiyle<sup>70</sup> Hille merkezli olarak yeniden canlılık kazanan Şîî usûlîlik için bu rahatlık kalıcı olmaz. Daha sonraki İlhanlı hükümdarının Sünnîliği benimsemesiyle<sup>71</sup> ilmî faaliyetler Hille'den zorlu coğrafi şartlar nedeniyle devlet müdahalesine karşı korunaklı Lübnan'daki Cebel-i Âmil bölgesine kayar. Hille ve Cebel-i Âmil Ekollerinin hadis anlayışlarında ikincisinin önde gelen âlimlerinden Şehîd-i Sâni'den (ö. 965/1559) itibaren mühim bir farklılaşma yaşanmış olsa da<sup>72</sup> haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi konusundaki görüşte bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Burada yetişen önemli âlimlerden Şehîd-i Evvel olarak bilinen Şemsüddîn Muhammed b. Cemâlidîn Cizzînî (ö. 786/1384), Şehîd-i Sâni diye meşhur Zeynuddin b. Ali'nin birer fıkıh usulü kitapları bulunmadığı için bu konudaki yaklaşımlarını tespit etmek kolay değildir. Bunu tespit için furûu'l-fıkıh alanında telif ettikleri kitapların satır aralarında verdikleri bilgiler ve bazı ayetlerin tahsîsi konusunda haber-i vâhidlere başvurup başvurmadıklarına bakmak gerekir. Nitekim böyle bir incelemede her iki âlimin birer tahsîs taraftarı oldukları anlaşılmaktadır.<sup>73</sup> Cebel-i Âmil'de eğitim almış bir diğer önde gelen usûlî,

<sup>67</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 2/301-302. krş. el-Âmidî, *el-İhkâm*, 2/323, 326.

<sup>68</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 2/303. krş. el-Âmidî, *el-İhkâm*, 2/325-326.

<sup>69</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, 2/302-303. krş. el-Âmidî, *el-İhkâm*, 2/327.

<sup>70</sup> Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 164.

<sup>71</sup> Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 183-184.

<sup>72</sup> İmâmiyye içerisinde ilk hadis usulü kitabını telif etmesiyle bilinen Şehid-i Saniyle birlikte ehl-i hadis/Şâfiî çizgisinin hadis anlayışı Şîî usûlî anlayış içerisinde tam bir hakimiyet kazanmış, Hille Ekolü'nden itibaren oranı azalsa da kullanılmaya devam eden hadis tenkidinde muhtevaya yönelik tenkit kriterleri tamamen devre dışı bırakılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ünügür T., "Hadiste Sünnî-Şîî Etkileşimi".

<sup>73</sup> Şehîd-i Evvel, *Gâyetu'l-murad fî şerhi nuketi'l-İrşad* (Kum: Defteru Tebligati İslamî, 1414), 3/275, 605; Şehîd-i Sâni, *Mesâliku'l-efham ila tenkîhi'l-Şerai'l-İslam* (Kum: el-Maarifu'l-İslami, 1416)

Muhakkık el-Erdebilî (ö. 993/1585) için de aynı durum geçerlidir.<sup>74</sup> Yine Şehîd-i Sâni'nin oğlu, *Sâhibu'l-Maâlim* olarak tanınan Şeyh Hasan b. Zeynuddin (ö. 1011/1602) de haber-i vâhidle tahsîs görüşünü savunanlardandır.<sup>75</sup>

### 3. Zannîliğin Aşılma Sınırları: İlm-i İcmali Seviyesine Yükseltilen Rivayetlerle Tahsîsin Vücûbu

Safevilerin İran bölgesinde bir devlet kurması ve resmî mezhep olarak müteşerri' Şiîlik olan İmâmîliği benimsemesi, siyasi olduğu kadar fikrî düzeydeki birçok değişikliği de beraberinde getirmiştir. Devlet İmâmîliğin, çoğunluğu Sünnîlerden oluşan bölge halkınca benimsenmesi için o dönemde mezhebin ilmî merkezi olan Cebel-i Âmil'den ulemayı bölgeye davet etmiş ve Şiî ulemaya önemli siyasi ve dinî sorumluluklar yüklemiştir.<sup>76</sup> Usûlî ulemanın yeni kurulan bir devlette bu şekilde geniş bir hareket alanı bulması, Şiî fıkında içtihadın kullanımını arttırmıştır. İctihadın ön plana çıkarılarak ahbarın göz ardı edilmesiyle Safeviler kurulduktan kısa bir süre sonra Şiî düşüncüyü etkisi altına almaya başlayan Ahbârîliği ortaya çıkaran temel sebepler arasında zikredilir.<sup>77</sup> Ahbârîlik, kurucusu kabul edilen Emin el-Esterâbâdî ile birlikte yaklaşık beş asırdır Şiî düşüncede hâkim olan Usûlîliğe galebe çalmış ve yaklaşık iki asır üstünlüğünü sürdürmüştür. İctihadın ahbarın önüne geçirilmesine tepkinin yanı sıra Ahbârîliği ortaya çıkardığı kabul edilen bir diğer önemli sebep, Şiî usuldeki Sünnî etkidir. Esterâbâdî başta olmak üzere ahbârî ulema Şiî usulünün büyük ölçüde Sünnî usul üzerine bina edildiğini savunarak bu etkiden kurtulmak için Hz. Muhammed ve -bilhassa- imamlardan nakledilen ahbara dönülerek onların esas alınması gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>78</sup>

Şiî anlayışta rivayetlerin merkeze taşındığı bu dönemde, onların hücciyetini çok daha sağlam bir şekilde ortaya koymak için çabalanması tabiidir. Bilhassa

7/463.

<sup>74</sup> Ahmed b. Muhammed b. el-Erdebilî (Muhakkık), *Zubdetu'l-beyan fi ahkami'l-Kur'an* (Tahran: Mektebetu'l-Murtadaviyye, t.y.), 1/162.

<sup>75</sup> Hasan b. Zeynuddin, *Maâlimu'd-dîn ve Melâzu'l-muctehidîn*, thk. Munzir el-Hakîm (Kum: Müessesetu'l-Fıkh, 1418), 1/101.

<sup>76</sup> Burada bilhassa Şah Tahmasp'ın önemli siyasi ve dinî sorumluluklar verdiği Muhakkık Kerékî'nin rolüne işaret edilmelidir: Moojan Momen, *An Introduction To Shi'i Islam* (New York: y.y., 1985), 315.

<sup>77</sup> Rula Jurdi Abisaab, "Shi'i Jurisprudence, Sunnism and Traditionist Thought (Akhbari) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626-7)", *International Journal of Middle East Studies* 47/1 (2015), 6.

<sup>78</sup> Ahbârî düşüncesinin genel yapısı ve usûlîlerden farklılıkları hususlar hakkında bk. Abdullâh es-Semâhicî, "İmâmîyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 7 (Haziran 2013), 137-153.



ekolün düşünsel çatısını kuran Esterâbâdî'nin haber-i vâhidin hücciyetini oldukça radikal bir şekilde kurguladığını söylemek mümkündür. O başta *Kütüb-i Erbaa* olmak üzere hadis kaynaklarındaki rivayetlerin gerekli bütün tetkik ve ayıklamalardan geçtiğini, güvenilirliğinde şüphe bulunmadığını ve ilim ifade ettiğini savunur.<sup>79</sup> Rivayetlerin merkezîyetini açık bir şekilde gösteren bir diğer görüşü ise onların Kur'an'dan daha öncelikli dinî kaynaklar olduğuna dairdir. Buna göre Kur'an'ın asıl muhatabı Hz. Muhammed ve imamlar olduğu için bizim onu anlamamız ancak bu kimselerden gelen rivayetler aracılığıyla mümkün olabilir.<sup>80</sup> Esterâbâdî sonrası ahbârî âlimler tarafından onun bu görüşleri yer yer yumuşatılmaya çalışılsa da<sup>81</sup> Ahbârîliğin rivayet kaynaklarını genel olarak muteber kabul etme tavrı, Şîî düşüncede yerleşik bir hal almış, hatta iki asır sonra hâkimiyetini geri kazanan usûlî düşünceyi de etkilemiştir.<sup>82</sup>

Rivayet kaynaklarına güveni esas alan tavrın ortaya çıktığı geç dönem usûlî âlimlerinden biri Murtazâ el-Ensârî'dir. Onu çalışmamız açısından önemli kılan yönü, usul alanındaki çalışmalarıyla Şîî usulünü yeniden şekillendiren ya da ona son halini veren isim olmasıdır. Çok sayıda öğrenci yetiştiren el-Ensârî'nin usul alanındaki görüşleri, Ahund Horosanî gibi etkin öğrencilerinin katkısıyla geniş kitlelere aktarılmıştır. Usul alanındaki yaklaşımının Şîî düşüncede genel kabul gördüğünün önemli bir göstergesi olarak, bu alandaki dört ciltlik eseri *Ferâidu'l-usûl*'un bugün de klasik medrese eğitiminin verildiği Şîî ilim havzalarında ders kitabı olarak okutulmaya devam edilmesi gösterilebilir.<sup>83</sup> Usulü yeniden şekillendiren bir âlim olmasının yanı sıra, el-Ensârî'yi konumuz açısından araştırmaya değer kılan asıl husussa, haber-i vâhidin hücciyetiyle ilgili önceki usûlîlerden farklı bir yaklaşım ortaya koyması ve bunun haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmun tahsisi noktasında birtakım yansımalarının söz konusu olmasıdır.

el-Ensârî'nin haber-i vâhidle tahsîs konusundaki görüşlerine geçmeden önce onun haber-i vâhidle ilgili genel yaklaşımına değinmek gerekir. *Ferâidu'l-usûl*'ün birinci cildinin büyük bir kısmı -önceki usul eserlerindeki gibi benzer

<sup>79</sup> Esterâbâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, 371-388.

<sup>80</sup> Esterâbâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1426), 104.

<sup>81</sup> Hubbullah, *Nazariyyetu's-sunne*, 262-264.

<sup>82</sup> Ehteshami, *Kütüb-i Erbaa*'yı bir bütün olarak muteber kabul etme tavrını Ahbârîliğin zuhurunun hemen öncesinde yaşayan usûlî âlim el-Bahâî'ye (ö. 1031/1621) kadar geri götürür: Amin Ehteshami, "The Four Books of Shi'i Hadith: From Inception to Consolidation", *Islamic Law and Society* 29/3 (2021), 32 vd.

<sup>83</sup> S. Murata, Anşârî, "Shaikh Mortazâ", *Encyclopædia Iranica*, (Erişim: 10 Temmuz 2022) <https://www.iranicaonline.org/articles/ansari-shaikh-mortaza-b>;



şekilde- haber-i vâhidin hücciyetine dair tartışmalara ve müellif tarafından sunulan hücciyetin naklî ve akli delillerine ayrılmıştır.<sup>84</sup> el-Ensârî'nin yaklaşımını önceki usûlîlerden ayıran, haber-i vâhidin akli temellendirmesini yaparken merkezi bir rol verdiği ilm-i icmâlî kavramıdır. O ilmi, ilm-i tafsili ve ilm-i icmâlî olarak ikiye ayırır.<sup>85</sup> İlm-i tafsili herhangi bir şüphenin söz konusu olmadığı ilimken ilm-i icmâlî'ye şüphe eşlik eder. Ancak bu şüphe konu hakkında bir ilmin var olduğu gerçeğini değiştirmez. İşte el-Ensârî'ye göre mezhebin hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin güvenilirliği hakkında böyle bir ilm-i icmâlî söz konusudur.

el-Ensârî kaynaklarda yer alan haber-i vâhidler bağlamında bir ilm-i icmâlîyi temellendirirken öncelikle mevcut durumu ortaya koyar. Bu bağlamda o da el-Esterâbâdî gibi ravilerin ve müelliflerin, rivayetlerin nakli ve tedvini aşamasındaki titiz tutumlarına işaret eder. Ona göre rical kitaplarından ravilerin durumunu araştıranlar, hadis müdevvenatındaki rivayetlerin neredeyse tamamının imamlardan sadır olduğunu görürler; rivayetlerin bize geliş keyfiyeti ile *Kütüb-i Erbaa* müellifleri ve öncekilerin rivayetleri incelemedeki titizlikleri de bunu destekler.<sup>86</sup> el-Ensârî, ravilerin güvenilir rivayetleri böyle olmayanlardan ayıklayarak nakletme konusundaki titizliklerini, bu rivayetlerin dinin ve şeriâtin esasları olmasına bağlar.<sup>87</sup> Devamındaysa hadis uydurma faaliyetlerine dikkat çeker. İmamlara nispetle birçok uydurma hadisin nakledildiğini örnekleriyle birlikte ortaya koyan hatta bunların varlığıyla ilgili de ilm-i icmâlî olduğunu belirten el-Ensârî, bu uydurmaların, hadislerin ve rical bilgisinin ilmî olarak derlenmesinden önceki süreçte ortaya çıktığını ifade eder.<sup>88</sup> Bu ifadeleriyle o bir bakıma, kaynaklardaki rivayetlerin güvenilirliğine dair şüphesini ortaya koymaktadır. Ancak bunun kuvvetli bir şüphe olmadığını, bahsettiği uydurmaların tedvin faaliyetlerinden önce gerçekleştiğine dair vurgusundan çıkarmak mümkündür. Başka bir deyişle el-Ensârî, ravi bilgisinin ve hadis rivayetlerinin sistemli bir şekilde derlenmesiyle bu uydurmaların önüne alındığını düşünmektedir. Her iki duruma da işaret eden el-Ensârî, bunları göz önünde bulundurarak üç ayrı sonuca ulaşır: Uydurma hadislerin varlığı bilindiği için bazı ahbârîlerin savunduğu gibi bütün rivayetlerin sudûrunun kat'iliğine hükmedilemez; yine bütün rivayetlerin sudûrunun zannîliğine

<sup>84</sup> Murtazâ el-Ensârî, *Ferâidu'l-usûl* (Kum, Mecmau'l-Fikri'l-İslami, 1419), 1/237 vd.

<sup>85</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/69.

<sup>86</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/351.

<sup>87</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/354.

<sup>88</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/356.

de hükmedilemez; bu ikisinin dışında verilmesi gereken hüküm, hadis müdevvenatında yer alan rivayetlerin çoğunluğunun sudûru hakkında ilm-i icmâlî olduğudur.<sup>89</sup> Burada el-Ensârî'nin, rivayetlerin sudûruyla ilgili genel bir hüsnüzana sahip olmakla birlikte tedvin sırasında ayıklanmamış olma ihtimali bulunan uydurma rivayetleri de göz önünde bulundurarak, başka bir deyişle ihtiyat ilkesini esas alıp iki ihtimali uzlaştırarak rivayetlerin çoğunluğunun sudûru hakkında ilm-i icmâlî sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle el-Ensârî'ye göre rivayetlerin ilm-i tafsili değil de ilm-i icmâlî seviyesinde olmalarının sebebi, rivayetler arasında ayıklanmamış bazı uydurma rivayetlerin bulunabileceğine dair bu 'zayıf' şüphe olmalıdır.

Dikkatlerden kaçmaması gereken bir diğer husus, el-Ensârî'nin usulünde haber-i vâhidin hücciyetinin zannîlikten -icmâlî de olsa- ilim seviyesine yükseltilmesidir. İlm-i icmâlî ifade eden haber-i vâhid artık zan ifade etmez, zira el-Ensârî'ye göre ilm-i icmâlî mükellefiyetlerin gerçekleşmesi için yeterlidir ve tafsilî ilim gibi muteberdir.<sup>90</sup> Burada el-Ensârî'nin önceki birçok usûlî âlime göre daha tutarlı davrandığını söylemek mümkündür. Zira haber-i vâhidin zannîliğini kabul etmekle birlikte aklen onunla amelini vacip olduğunu savunan birçok usûlîye karşın o, vucubiyeti zan üzerine değil ilim üzerine inşa etmektedir.

el-Ensârî'nin haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi konusundaki görüşlerini doğrudan kendi usul eserinden yola çıkarak tespit etmek güçtür. Zira yeni bir düzenle telif ettiği *Ferâidu'l-Usul*'de, önceki usul eserlerinin aksine haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsine dair bir başlık yer almaz. Yine de bu konudaki görüşlerine eserin satır aralarında rastlamak mümkündür. Örneğin haber-i vâhidin hücciyetine karşı çıkanların delillerine cevap verdiği kısım bunlardan biridir.<sup>91</sup> Haber-i vâhidin hücciyetine karşı çıkanların bu görüşlerine rivayetlerden getirdiği delilin arz rivayetleri olduğunu belirten el-Ensârî, onların bu rivayetlerden yola çıkarak Kur'an ya da kat'i sünnetten destekleyici bir delil bulunmayan rivayetlerle amel etmenin caiz olmadığını savunduklarını belirtir.<sup>92</sup> Buna verdiği cevapta konunun tahsîs meselesine

<sup>89</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/356.

<sup>90</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/77.

<sup>91</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/246 vd.

<sup>92</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/242. el-Ensârî'nin burada kastettiği kimselerin Bağdat usûlî alimi el-Murtazâ ve onun takipçileri olduğu anlaşılmaktadır. Zira haber-i vâhidle amelini belli şartlarla caiz olduğunu düşünen et-Tûsî'nin aksine böyle bir cevazın söz konusu olmadığını savunurlar. Bununla birlikte başta Kur'an ve kat'i sünnetten olmak üzere kuvvetli karinelerle desteklenen rivayetleri dinde hüccet olarak kabul ederler.

bağlanması arz rivayetleriyle doğrudan alakalıdır. Zira Bağdat usûlilerinden bilhassa et-Tûsî'de açıkça görüldüğü üzere Kur'an'a muhalefet eden rivayetler reddedildiğinden onları Kur'an'ın muhassısı olarak değerlendirme gibi bir durum söz konusu olamaz. İşte el-Ensârî de bu sebeple meseleyi haber-i vâhidle amelin cevazı kadar onlarla Kur'an'ın umûmunun tahsîs edilebilirliği üzerinden ele alır.<sup>93</sup>

Arz rivayetlerinin haber-i vâhidle tahsîse bir engel teşkil etmediği, zira tahsîsin muhalefet bağlamında olmadığı esasında önceki usûlî âlimlerce de dile getirilen bir husustur.<sup>94</sup> el-Ensârî'yi arz rivayetleri konusunda onlardan ayıran hususlardan biri, bu rivayetler hakkında manevi tevatürün bulunduğunu düşünmesidir.<sup>95</sup> Bu yaklaşımı onun kaynaklardaki rivayetler hakkındaki korumacı tutumunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. el-Ensârî'yi önceki usûlîlerden ayıran diğer husussa arz rivayetlerini çok yönlü bir şekilde ele alarak cevaz ve tahsîs karşıtlarına cevap vermesidir. Bu bağlamda o Kur'an'a arz rivayetlerini iki kısma ayırır: Birinci kısım Kur'an'a muhalif rivayetlerin reddedilmesine dair haberlerdir; ikinci kısım rivayetlerse Kur'an'a muvafık olmayan haberler hakkındadır. Kur'an'ın tahsîs ve takyidine dair hususların bu rivayetlerin bağlamı dışında kaldığını açıkladıktan sonra el-Ensârî birinci kısım arz rivayetlerinin genel olarak usulu'd-din konularındaki, muhtemelen guluv kaynaklı rivayetlere hamledilebileceğini ifade eder -ki ona göre hadis eserlerinde bu tarz rivayetler bulunmamaktadır. Kur'an'a muvafık olmama bağlamındaki arz rivayetlerininse birbirine muhalif rivayetlere hamledilebileceğini düşünür.<sup>96</sup> Buna göre muhalif rivayetlerden Kur'an'a uygun olan alınırken diğeri terk edilir. Bu açıklamalarıyla el-Ensârî'nin arz rivayetleriyle tahsîs arasında kurulan ilişkiyi zayıflatmaya çalıştığını söylemek yanlış olmayacaktır.

el-Ensârî'nin haber-i vâhidle tahsîse dair görüşlerini çok daha sistemli bir şekilde talebesi Ebû'l-Kasım el-Kelanterî'nin (ö. 1292/1875-6) hocasının ders notlarını derlediği *Matârihu'l-enzar -Takrirâtu's-Şeyh Ensârî-* adlı kitabında bulmak mümkündür. Kitapta haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi için müstakil bir başlık açılmıştır. Daha önceki usûlîlerde olduğu gibi burada da tahsîsin temelde erken dönemlerdeki uygulamaya dayandırıldığı görülür. Buna göre haber-i vâhidle tahsîs imamlar zamanına kadar geri giden, sahabe

<sup>93</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/247-248, 250.

<sup>94</sup> bk. 67. dipnot.

<sup>95</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/247.

<sup>96</sup> el-Ensârî, *Ferâid*, 1/251-252.

ve tabiunun yaygın bir şekilde başvurduğu bir uygulamadır.<sup>97</sup> el-Ensârî'yi bu noktada öncekilerden farklı kılan husus, haber-i vâhidlerin hücciyetinde olduğu gibi onunla umûmun tahsîsini de ilm-i icmâlî kapsamına almasıdır. el-Ensârî'ye göre zann-ı mutlak<sup>98</sup> oldukları halde amelde rivayetlere itibar etmek, onlarla tahsîsi de zorunlu kılar. Kur'an ayetlerinin tahsîsine duyulan ihtiyaç ve zannî rivayetlerin onları tahsîs edebilecek muhtevası da bu konuda bir ilm-i icmâlîyi ortaya çıkarır.<sup>99</sup>

Haber-i vâhidle tahsîse muhalefet edenlerin delilleri de ilgili kısımda ele alınır. Bu bağlamda Kur'an'ın umûmunun kat'î, haber-i vâhidinse zannî olması sebebiyle tahsîsin mümkün olmadığını savunanlara cevap verilmeden önce tahsîs taraftarlarını eleştirildiği ilginç bir açıklamaya yer verilir. Tahsîs taraftarlarının mezkûr gerekçeyle tahsîse karşı çıkılmasına verdikleri cevap bellidir: Kur'an'ın sudûru kat'î delaleti zannî, haber-i vâhidin de sudûru zannî delaleti kat'î olduğu için seviyeleri eşitlenir ve böylelikle tahsîs durumu ortaya çıkar.<sup>100</sup> Ancak el-Ensârî'ye göre bu iddia yersizdir. Zira böyle bir seviye eşitlenmesi, tahsîsi zorunlu/gerekli kılmaz.<sup>101</sup> İlgili gerekçeye karşı verilmesi gereken cevapsa şudur: Kur'an senedi bakımından kat'î, haber-i vâhidse yine senedi bakımından zannî olduğu için bu cihetten ikisi arasında bir tearuzdan bahsedilemez. İkisi arasındaki tearuz delalet açısındandır. Umûm ifadenin tam olarak neye delalet ettiği, ya kesin (ilmî) bir delille ya da zannî bir hükümle ortaya konulmalıdır-ki bu zannî hükmü muteber kabul etmenin yolu da onu ilmî olarak temellendirmektir-. İlm-i icmâlî kapsamına alınan hadis eserlerindeki haber-i vâhidler bu iş için uygundur ve umûm ifadenin gerçekte neye delalet ettiği, -ortada kesin bir muhalefet/zıtlık söz konusu olmadığı müddetçe- haber-i vâhidle ortaya konabilir. Nitekim kimse has olanın umûma öncelenmesine karşı çıkmaz. Delaleti zaten açık olan haber-i vâhidi tahsîste delil olarak kabul etmeyenlerse temelde zaten onun hücciyetini kabul etmeyenlerdir.<sup>102</sup>

el-Ensârî'nin Kur'an'a muhalefet rivayetlerinin, tahsîsin reddi için gerekçe olamayacağını savunduğundan ve rivayetlerdeki muhalefeti örfî anlamdaki muhalefet olarak görmediğinden bahsedilmişti. Bunun, tahsîsi gerektiren

<sup>97</sup> el-Kelanterî, *Matârihu'l-enzar*, 2/220.

<sup>98</sup> Burada el-Ensârî'nin rivayetin zannîliğinden bahsetmesi ilm-i icmâlî kabulüyle çelişik görülebilir. O tek tek rivayetlerin zann-ı mutlak ifade ettiğini ifade etse de genel manada kaynaklarda yer alan rivayetlerin sıhhatleri hakkında bir ilm-i icmâlîye hükmeder.

<sup>99</sup> el-Kelanterî, *Matârihu'l-enzar*, 2/221.

<sup>100</sup> bk. 68. dipnot.

<sup>101</sup> el-Kelanterî, *Matârihu'l-enzar*, 2/222.

<sup>102</sup> el-Kelanterî, *Matârihu'l-enzar*, 2/222.

bir muhalefet olduğuna *Matârihu'l-Enzar*'da da değinilir.<sup>103</sup> Konu bağlamında burada altı çizilen bir başka husus, tahsîsin kabul edilmemesi durumunda rivayetlerin bir kenara bırakılmasının gerekeceğidir. Çünkü Kur'an'ın umûmuna muhalefet etmeyen hemen hiçbir rivayet bulunmamaktadır.<sup>104</sup>

Kitapta tahsîse karşı olan bazı kimselerin savunduğu bir görüşe daha yer verilir. Bu görüşe göre haber-i vâhid zann-ı mutlak, kitabın umûmu ise yine zan ifade etmekle birlikte zann-ı hastır; her iki zan arasından sübût açısından güvenilir olan zann-ı has ile amel edilerek de ilim kapısının kapanması önlenemez. Kitapta kim oldukları belirtilmeyen bu görüşün sahiplerini kestirmek güçtür. Zira Kur'an'ın umûm ifadeleri için zann-ı has tabiri kullanan kimse tespit edilememiştir. el-Ensârî bir gerekçeye yer vermeksizin söz konusu düşünceyle haber-i vâhidle tahsîse karşı çıkılmayacağını ifade eder.<sup>105</sup>

el-Ensârî'nin haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsine dair görüşlerinin genel çerçevesi bu şekildedir. Kendisinden sonra kaynaklardaki rivayetlere dair güveni esas alan anlayışın bir devamı olarak hem haber-i vâhidler hem de tahsîs konusunda ilm-i icmâlîye dayalı anlayışın devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Onun usulünün hâlâ geleneksel dinî eğitimin devam ettiği havzalarda okutulması, yine kendisinden sonra bilhassa merci-i taklid konumundaki isimlerce telif edilen usul kitaplarında haber-i vâhidin hücciyetinin temellendirilmesinde ilm-i icmâlîye başvurulması,<sup>106</sup> bunun açık göstergelerindedir.

## Sonuç

Haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsi meselesinin İmâmiyye Şîas'ında nasıl bir seyir izlediğini ele aldığımız çalışmada, girişte yer verilen üç farklı yaklaşımı destekleyen veriler sunulmuştur. Bu veriler, öngörülmediği üzere mutekaddimun dönemi usûlî âlimlerinin (Bağdat usûlîleri) daha ziyade Hanefîlerle özdeşleşen tahsîs karşıtı tutumu benimsediklerini ortaya

<sup>103</sup> el-Kelanterî, *Matârihu'l-enzar*, 2/224.

<sup>104</sup> el-Kelanterî, *Matârihu'l-enzar*, 2/221.

<sup>105</sup> el-Kelanterî, *Matârihu'l-enzar*, 2/221.

<sup>106</sup> Rıza el-Hemdânî (Merci-i taklid, ö. 1904), *Hâşiyetu Ferâid* (Kum: y.y., 1421), 105; Ahund Molla Horasânî (Merci-i taklid, el-Ensârî'nin öğrencisi, ö. 1911), *Kifâyetu'l-usûl*, thk. M. Bâkır Seb-zvârî (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, t.y.), 2/344; Abdülkerim el-Hâirî (Merci-i taklid, ö. 1937), *Dureru'l-fevâid* (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1418), 1/395; Muhammed Rıza el-Gulpaygânî (Merci-i taklid, ö. 1993), *İfâdetu'l-avâid* (Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1410), 2/96; Takî et-Tabatabâî (Merci-i taklid, ö. 2016), *Arâuna fi usûlî'l-fık* (Kum: y.y., 1371), 2/46, 297; Yusuf el-Medenî et-Tebrizî (Merci-i taklid, ö. 2013), *Dureru'l-fevâid fi şerhi'l-Ferâid* (Kum: Mektebetu Basirati, 1403), 2/380.

koymuştur. Burada kayda değer bir diğer husus, Bağdat usûlîlerinin haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîsine Hanefîlerden daha katı bir şekilde karşı çıkmaları, kuvvetli bir delille tahsîs edilse de hiçbir ayetin haber-i vâhidle tahsîs edilemeyeceği görüşünü benimsemiş olmalarıdır. Onların bu katı tutumu, Sünnî usul kitaplarında takriben hicri 5. asırdan itibaren dile getirilmeye başlayan haber-i vâhidle Kur'an'ın tahsîsi konusundaki dört temel yaklaşımdan birine tekabül eder. Söz konusu usul kitaplarında tahsîse kesin bir şekilde karşı çıkanlar olarak zikredilen bu kimselerin kim(ler) olduğuna dair açık bilgilere yer verilmediği gibi zikredilen bazı mezhep isimleri arasında Şîa bulunmamaktadır. Büveyhîler dönemi Bağdat'ının mezhepler arası etkileşim ortamı göz önünde bulundurulduğunda bunun gözden kaçan bir husus olmaktan ziyade siyasi boyutun da işin içine karıştığı bir mezhebî rekabettenin gelmesi kuvvetle muhtemeldir. Şîi Büveyhîlerden sonra bölgede hâkimiyetin Sünnî Selçuklulara geçmesi ve ehl-i hadis/Şâfiî çizgisinin Sünnî düşüncede giderek daha baskın hale gelmesi, yaklaşık iki asır bölgede ilmî anlamda bir varlık gösteremeyen Şîi usulcülerini de etkisi altına almıştır. Hicri 7. asırda Hille'de yeniden etkin olmaya başlayan usûlîlerin isnad merkezli bir hadis anlayışını ve ehl-i hadis/Şâfiî çizgisindeki usulcüler gibi haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunun tahsîs edilebileceği görüşünü benimsedikleri görülür. Bu durum -el-Murtazâ dışarıda tutulduğunda- haber-i vâhidle amelin caiz olduğunu savunan Bağdat usûlîlerinin aksine Hille usûlîlerinin onunla ameli vacip olarak konumlandıklarıyla da yakından ilişkilidir. Zannî de olsa onunla amelin vacip olarak kabul edilmesi, haber-i vâhidle sudûru kat'î olan ayetlerin tahsîsine kapı aralamıştır. Bağdat ve Hille Ekolleri arasındaki bu fark, başlarda ehl-i rey çizgisinde yer alan usûlîliğin zamanla ehl-i hadis çizgisine kaydığının bir göstergesi olarak da okunabilir.

Haber-i vâhidle tahsîste bir diğer kırılma, hadis eserlerindeki rivayetlerin ilm-i icmâlî ifade ettiğinin yaygın bir şekilde kabulüyle söz konusu olmuştur. Böylelikle ahad haberler zannîlikten ilim mertebesine çıkarılmıştır. Sistematik Ahbârîlikten sonra yeniden canlanan son dönem usûlî anlayış tarafından benimsenen, rivayetler bağlamındaki ilm-i icmalinin, tahsîs konusunda da birtakım yansımaları olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, haber-i vâhidle tahsîsi kabul ederek bu konuda bir cevazdan bahseden önceki usûlîlerden farklı olarak tahsîs konusunda da bir vücûb ve ilm-i icmâlînin savunulmasıdır. Son dönem usûlîlerinin temsilcisi el-Ensârî özelinde tespit edilen diğer hususlar tahsîsin gerekçelendirilmesi bağlamında ortaya çıkar. Özellikle Kur'an'a muhalefet rivayetlerinin çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alındığı ve bu konuda tahsîs karşıtlarına herhangi bir açık kapı bırakılmaya özen gösterildiği anlaşılmaktadır.

el-Ensârî'nin damga vurduğu son dönem usûlî anlayışta tahsîs konusundaki de dahil olmak üzere onun genel yaklaşımının belirleyici olmaya devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hadis eserlerindeki rivayetlere karşı korumacı bir tavır takınan son dönem usûlîlerinin yine tahsîs dâhil olmak üzere haberler konusundaki genel yaklaşımlarının anlaşılmasında hicri 11-13. asırlar arasında etkin olan Ahbârîliğin mühim bir rolü olduğu yadsınmaz. Rivayetlerin merkezde olduğu bu iki asrın ardından usulîler, ahbârî düşünceyle uzlaşmacı bir tutum benimsemiş gibi gözükmektedir. Son iki asır bağlamında İmâmiyye Şîası'nın usulünü ele alacak araştırmacıların bu uzlaşmacı tutumu göz önünde bulundurmaları mühimdir.

Son olarak gerek tahsîs gerek diğer usul konularını yakından ilgilendiren ve son dönem usûlîleri arasında yaygın bir kabule mazhar olduğu anlaşılacak ilm-i icmâlî meselesine karşı muhalefetin boyutları da araştırılmaya değer bir konu olarak ilgisinin dikkatine sunulmalıdır. Söz konusu muhalefetin uzlaşmacı usûlîlik olarak adlandırdığımız son dönem usûlî anlayışında yeni bir kırılmanın habercisi olup olmadığına dikkatle takip edilmesi gereken bir husustur.



## Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kahire: y.y., 1963.
- Abisaab, Rula Jurdi. "Shi'i Jurisprudence, Sunnism and Traditionist Thought (Akhbari) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626-7)". *International Journal of Middle East Studies* 47/1 (2015), 5-23.
- Ahund Molla, Horasânî. *Kifâyetu'l-usûl*. thk. M. Bâkır Sebzvârî. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, ty.
- Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimname* 17/2 (2009), 123-138.
- Âmidî, Seyfuddin. *el-İhkâm fi usûlî'l-ahkam*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402.
- Atalan, Mehmet. *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *İhkâmü'l-fusul fi ahkami'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1409/1989.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed*. thk. Halil el-Meyyis. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusul fi'l-usul*. Kuveyt: Vezaretu'l-Evkaf, 1414/1994.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih kurumu, 2018.
- Demir, Bayram. *Usûl-ü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Dumlu, Emrullah. *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Ensar, 2021.
- Ebû Ya'la Ferrâ. *el-Udde fi usûlî'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubarekî. Riyad: y.y., 1414/1993.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlu'l-fikh*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1377/1957.
- Ehteshami, Amin. "The Four Books of Shi'i Hadith: From Inception to Consolidation". *Islamic Law and Society* 29/3 (2021), 225-279. [https://brill.com/view/journals/ils/29/3/article-p225\\_003.xml?ebody=full%20html-copy1](https://brill.com/view/journals/ils/29/3/article-p225_003.xml?ebody=full%20html-copy1)
- Ensârî, Murtazâ. *Ferâidu'l-usûl*. Kum, Mecmau'l-Fikeri'l-İslami, 1419.
- Erdebilî, Muhakkık. *Zubdetu'l-beyan fi ahkami'l-Kur'an*. Tahran: Mektebetu'l-Murtadaviyye, ty.
- Esterâbâdî, Emin. *el-Fevâidu'l-Medeniyye*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, 1426.
- Gleave, Robert. "Akhbâriyya and Uşûliyya", *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). ed. Kate Fleet vd. Erişim 11 Ağustos 2022, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_0029](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0029)
- Gulpaygânî, Muhammed Rıza. *İfâdetu'l-avâid*. Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1410.
- Hacc b. Avde, Şuâle. *Eseru tahsisi âmmi'l-Kur'an bi-haberi'l-vâhid fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Oran: Oran University, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Hacıoğlu, Nejla. "Cassâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014), 351-369.
- Hâirî, Abdulkerim. *Dureru'l-fevâid*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1418.
- Hakyemez, Cemil. "Şiî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 7-36.
- Hasan b. Zeynuddin. *Maâlimu'd-dîn ve melâzu'l-muctehidîn*. thk. Munzir el-Hakîm. Kum: Müessesetü'l-Fıkh, 1418.
- Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hemdânî, Rıza. *Hâşiyetu Ferâid*. Kum: y.y., 1421.
- Hubbullah, Haydar. *Nazariyyetu's-sunne fi'l-fikri'l-İmâmî*. Beyrut: el-İntişaru'l-Arabi, 2006.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Mebâdiu'l-vusûl*. thk. M. Ali el-Bakkal. Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1404.
- \_\_\_\_\_. *Nihâyetü'l-ousûl ila ilmi'l-usûl*. Kum: Müessesetu'l-İmam es-Sâdık, 1426.
- İsfehânî, Hasan Safî. *el-Hidaye fi'l-usûl*. Kum: Müessesetü Ferhengî, 1417.
- Kelanterî, Ebû'l-Kâsim. *Matârihu'l-enzar*. Kum: Mecmau'l-Fikeri'l-İslâmî, 1425.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 2 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-yala-el-ferra#1>
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattab. *et-Temhid fi usûl'l-fikh*. thk. Mufid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: y.y., 1406/1985.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*. İstanbul: İSAM, 1996.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar, 2014.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şiâ'sına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14 (2014), 63-84.
- Kuzudişli, Bekir. *Şiâ ve Hadis*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Mneymneh, Hassan. *Büveyhîler Tarihi*. İstanbul: Selenge, 2021.
- Momen, Moojan. *An Introduction To Shi'i Islam*. New York, y.y., 1985.
- Muhakkık el-Hillî. *Maâricu'l-usûl*. thk. Muhammed. Hüseyin er-Radvî. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1403.
- Muhammad b. Ârifin. *The Principles Of Umûm And Takhsis In Islamic Jurisprudence*. Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1988.
- Murata, S. "Anşârî, Shaikh Mortazâ". *Encyclopædia Iranica*. Erişim: 10 Temmuz 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/ansari-shaikh-mortaza-b>
- Murtazâ, Ebû'l-Kâsim. *el-Emâlî*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. b.y., Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.

- Murtazâ, Ebû'l-Kâsım. *er-Resail*. Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405.
- Murtazâ, Ebû'l-Kâsım. *ez-Zerîa*. Kum: Müessesetü'l-İmamü's-Sadık, 1429.
- Murtazâ, Ebû'l-Kâsım. *Tehzîbu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Hüseyin er-Radvî. Londra: Müessesetü'l-İmam Ali, 1421/2001.
- Murtazâ, Ebû'l-Kâsım. *Uddetu'l-usûl*. thk. Muhammed Rıza Ensârî. Kum: el-Matbaatu Setâre, 1376-1417.
- Müfid, Ebû Abdullah. *et-Tezkiretu bi-usûlî'l-fıkh*. thk. Mehdî Nefef. Beyrut: el-Mu'temerü'l-Âlemî, 1993.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: y.y., 1374/1900.
- Newman, Andrew J. *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.* Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 1986.
- Ocak, Ahmet. *Nizâmiyye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Özdemir Özeykal, Merve. "Kur'ân'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsîsi Konusundaki Usûlî Tartışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 203-229.
- Rikâbî, Ârif b. Avd. *Neshu ve tahsîsu ve takyîdu's-sunneti'n-nebeviyyeti li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1427.
- Semâhicî, Abdullah. "İmâmiyye Şiasî'nün İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar". çev. İbrahim Kutluay. Şırnak Üniversitesi İlahiyat *Fakültesi Dergisi* 4 / 7 (Haziran 2013), 137-153.
- Stewart, Devin. *Islamic Legal Orthodoxy*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1998.
- Subhânî, Ca'fer. *el-Vasît fi usûlî'l-fıkh*. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sadık, 1388.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh M. el-Hulv - Mahmûd M. et-Tanâhî. Kahire: y.y., 1413.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şîlik*. İstanbul: Ötüken, 2010.
- Şehîd-i Evvel, Ebû Abdullah. *Gâyetu'l-murad fi şerhi nuketi'l-İrşad*. Kum: Defteru Tebligati İslamî, 1414.
- Şehîd-i Sâni, Zeynuddin b. Ali. *Mesâliku'l-efham ila tenkihi'l-Şerâii'l-İslam*. Kum: el-Maarifu'l-İslami, 1416.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl*. thk. Ebû Hafis Sami b. Arabi. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2000.
- Şirazî, Muhammed Hüseyin. *el-Vusûl ila kifâyeti'l-usûl*. Kum: Daru'l-Hikme, 1426.
- Tabatabaî, Takî. *Arâuna fi usûlî'l-fıkh*. Kum: y.y., 1371.
- Tahrânî, Muhammed Cevad. *el-Mebâhisu'l-usûliyye*. Kum: y.y., 1371.

- Talas, M. Asad. *Nizâmiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*. çev. Sadık Cihan. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Tebriżî, Yusuf el-Medenî. *Dureru'l-fevâid fi şerhi'l-Ferâid*. Kum: Mektebetu Basirati, 1403.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İstibsâr*. Necef: Matba'atu'n-Necef, 1375.
- Ünal, İsmail Hakkı. İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu. Ankara: DİB yayınları, 2012.
- Ünügür, Peyman. Şia'da Metin Tenkidi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ünügür, Peyman. "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şia'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı". *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (2018), 283-326.
- Ünügür Tekin, Peyman. "Hadiste Sünnî-Şiî Etkileşimi: Şehîd-i Sâni (ö. 965/1559)". *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler vd. 687-709. İstanbul: İSAR Yayınları, 2020.
- Ünügür, Peyman. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066)". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 3, 174-176. Ankara: Otto, 2020.
- Yılmaz, Saim – Sazak, Ömer. "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334 / 892-945)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 285-313.
- Zuhayli, Vehbe. *Usûlu'l-fıkhi'l-İslami*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1986.

## ARAPÇA ASLINDAN YAPILAN İLK İNGİLİZCE KUR'ÂN TERCÜMESİ: GEORGE SALE'İN THE KORAN'I

The First Qur'ân Translation from Arabic to English: The Koran by George Sale

### ERSİN KABAKCI

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit  
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı, Çorum,  
Türkiye

Asst. Prof., Hitit University,  
Faculty of Theology,  
Department of Tafsir, Çorum,  
Turkey

[ersinkabakci@hitit.edu.tr](mailto:ersinkabakci@hitit.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-0913-8087>

### NECMETTİN SALİH EKİZ

Arş. Gör., Düzce Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Düzce,  
Türkiye

Res. Asst., Düzce University, Faculty  
of Theology, Department of Tafsir,  
Düzce, Turkey

[necmettinsalihekiz@duzce.edu.tr](mailto:necmettinsalihekiz@duzce.edu.tr)

tr

<https://orcid.org/0000-0003-3123-4371>

### FEYZA ÇELİK

Arş. Gör., Kilis 7 Aralık  
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı, Kilis,  
Türkiye

Res. Asst., Kilis 7 Aralık  
University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir, Kilis,  
Turkey

[feyza.celik@kilis.edu.tr](mailto:feyza.celik@kilis.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-3398-9199>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 14 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 8 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Kabakcı, Ersin vd. "Arapça Aslından Yapılan İlk İngilizce Kur'ân Tercümesi: George Sale'in *The Koran*'ı", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1161-1192. <https://doi.org/10.14395/hid.1161799>.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The First Qur'ān Translation from Arabic to English :*The Koran* by George Sale

### Abstract

This article analyzes the work of British orientalist George Sale, *The Koran*, which is known as the first Qur'ān translation from its Arabic original to English. The assumption of the study is that the English translations of the Qur'ān, the main source of Islam, will provide important data on the perception of Islam and the Qur'ān in the period in which it emerged, and that this literature has the potential to influence the following period. From this point of view, considering the need of a chronological reading, it is aimed to examine *The Koran* with its 187-page introduction. In addition to the chronological priority of Sale's translation, the data that it influenced the subsequent literature stood out as the issues that reveal the importance of this article. Thus, it has emerged as a justified thesis that works that are likely to have an impact on orientalist research on Islam and the Qur'ān, which were carried out on a more academic basis in the later periods, deserve to be scrutinized. In this background, first, we will touch on the limited information available about Sale's life and the extensive literature that he refers to in his translation. Many references are made in the translation in Latin, Arabic, English and French. Besides, we have found out that not all of the mentioned sources are at Sale's disposal, and that these sources were given along with the Latin translation written by Ludovico Marracci. To a great extent, Sale adheres to the literal translation and gives additional explanations to the verses in italics in order to distinguish them from the original text. However, it is seen that he occasionally fails to do so. The work has a "translation-commentary" format with detailed footnotes on each page. In addition, the references to the Bible and some mythological narratives in the elucidation of the verses show that Sale also makes intertextual explanations. The introduction part of the work does not give any information about the method followed in the translation of the Qur'ān. Instead, it includes the religious, socio-cultural, and economic situation of the Arabs of the Jāhiliyya period, the developments that emerged with the advent of Islam, the pillars of faith (īmān) and Islām, the lexical meaning of the Qur'ān, its general characteristics, literary structure, its collection (jam') and istinsākh. In this regard, we can say that the introduction comprises of more than a content just written for the translation of the Qur'ān. Focusing on his considerations about the Qur'ān in the introduction part, we can highlight Sale's claim, i.e., that the Qur'ān was influenced by Judaism in terms of various topics from its structural features to rituals. In this context, one of the important findings of the article is that the claims of Qur'ān's Jewish origin made in the introduction part are hardly reflected in the translation and its footnotes. For example, in the footnotes given for the verses on several matters such as wuḍū', tayammum, and al-ḥurūf al-muqatta'a, there is not even a brief reference to such kind of claims except referring to the relevant section in the introduction part. On

the other hand, in the explanation of verses, Sale shares the information available in tafsirs such as Bayḍāwī, Jalālayn, and Kashshāf, almost without any comment. Sale adopts the same attitude even in the explanation of the verses related to Trinity and the Gharānīḳ event. It is understood that both in the italicized explanations in the translation part and in the references he gave to Bayḍāwī in the footnotes, the translator used the Bayḍāwī tafsir that he had. The fact that Sale's references to other tafsirs which he did not have while making the translation coincide with the citations in Marracci's work emerges as an important finding showing the Marracci effect in Sale. Despite all, it would be unfair to reduce Sale's work to the English translation of Marracci's, which was written for the purpose of "refutation of the Qur'an". For, unlike Marracci, who adds a "refutation" to every sura, Sale attempts at a scholarly style not only in the translated text but also in the footnotes. In this context, it seems there are two different Sale, one in the *Preliminary Discourse* and the other in the translation part: The orientalist Sale versus the translator Sale. As the first endeavor of a study on the historical significance of the English Qur'an translations, this article argues that the impact of Sale's translation is a significant subject in the orientalist literature that deserves to be investigated. We anticipate that the subsequent studies on the translation literature will provide more extensive knowledge about the place of the Qur'an translations in the Western perceptions of the Qur'an.

**Keywords:** Tafsir, Western Qur'anic Studies, English Qur'an Translations, George Sale, *The Koran*.



## Arapça Aslından Yapılan İlk İngilizce Kur'ân Tercümesi: George Sale'in *The Koran*'ı

### Öz

Bu makalede Arapça aslından İngilizceye yapılan ilk Kur'ân tercümesi olarak literatüre geçen İngiliz oryantalist George Sale'in *The Koran* adlı çalışması analiz edilmektedir. Çalışmanın varsayımı, İslam'ın temel kaynağı Kur'ân'ın İngilizce tercümelerinin, ortaya çıktığı dönemin İslam ve Kur'ân algısına ilişkin önemli veriler sunacağı gibi bu literatürün müteakip dönemi de etkileme potansiyeline sahip olduğudur. Buradan hareketle, kronolojik bir okumanın gerekliliği de düşünülerek, içerdiği 187 sayfalık geniş mukaddimesi ile birlikte *The Koran*'ın tetkik edilmesi amaçlanmıştır. Sale'in tercümesinin kronolojik önceliğe sahip olmasının yanı sıra müteakip literatürü de etkilediği yönündeki veriler, bu makalenin önemini ortaya koyan hususlar olarak öne çıkmıştır. Böylece sonraki dönemlerde daha akademik bir zeminde gerçekleştirilen İslam'a ve Kur'ân'a yönelik oryantalist araştırmalara etki etmesi muhtemel eserlerin mercek altına alınmayı hak ettiği, haklı bir tez olarak ortaya çıkmıştır. Bu arka planda öncelikle Sale'in hayatına dair sınırlı bilgiler ve tercümesinde atıf yaptığı geniş literatür paylaşılmaktadır. Tercümede Latince, Arapça, İngilizce ve Fransızca çok sayıda kaynağa referans verilmektedir. Buna rağmen söz konusu kaynakların tamamının Sale'in elinde bulunmadığı, onun bu noktada özellikle Ludovico Marracci tarafından kaleme alınan Latince tercümeden yararlandığı yönündeki tespitler ele alınmaktadır. Sale tercümede literal çeviriye büyük oranda bağlı kalmakta ve ayetlere yaptığı ilâve izahları metnin aslından ayırmak amacıyla italik olarak vermektedir. Ancak onun ilave izahları italik olarak verme hassasiyetini zaman zaman koruyamadığı fark edilmektedir. Tercümenin, her sayfasında yer alan detaylı dipnotlarıyla bir "meal-tefsir" özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca ayetlerin izahında gerek Kitâb-ı Mukaddes'e gerekse bazı mitolojik anlatılara yapılan atıflar, Sale'in bazen metinlerarası bir perspektifle izahlar yaptığını göstermektedir. Eserin mukaddime kısmı, Kur'ân tercümesinde izlenilen metoda ilişkin bir bilgi vermemektedir. Cahiliye dönemi Araplarının dinî, sosyokültürel ve ekonomik durumları, İslam'ın gelmesiyle birlikte ortaya çıkan gelişmeler, imanın ve İslam'ın şartları, Kur'ân'ın kelime anlamı, genel özellikleri, edebî yapısı, cem'i ve istinsahı gibi pek çok konuya ayrıntılı olarak değinilmektedir. Bu itibarla mukaddimenin Kur'ân tercümesine yazılan bir içerikten daha fazlasını ifade ettiği gözlenmektedir. Mukaddimede Kur'ân özelinde yapılan değerlendirmelere bakıldığında, Kur'ân'ın yapısal özelliklerinden ritüellere kadar pek çok konuda Yahudilikten etkilendiği tezi ortaya atılmaktadır. Bu bağlamda makalenin önemli bulgularından birisi de mukaddimede ortaya atılan Yahudi köken iddialarının tercüme ve dipnotlara hemen hiç yansımaması olarak ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi abdest, teyemmüm, hurûf-ı mukatta'a gibi pek çok konuya ilişkin ayetlerin dipnotlarında mukaddime kısmında değinilen Yahudi köken iddialarına dair hemen hiçbir veri yer almamakta yalnızca

mukaddimedeki ilgili bölüme atıfla yetinilmektedir. Diğer yandan Sale pek çok yerde *Envâru't-Tenzîl*, *Celâleyn*, *Keşşâf* gibi tefsirlerdeki izahları neredeyse motamot vermektedir. Sale'in teslis ve Garânîk olayıyla ilişkilendirilen ayetlerin izahında bile aynı tutumu sergilediği açıkça görülmektedir. Gerek tercüme kısmında yer alan italik izahlarda gerekse dipnotlarda Beydâvî'ye verdiği referanslarda mütercim'in elinde bulunan Beydâvî tefsirini kullandığı anlaşılmaktadır. Elinde bulunmayan diğer tefsirlere yönelik atıflarının ise içerik olarak Marracci'nin tercümesindeki atıflarla örtüşmesi, Sale'in tercümesindeki Marracci etkisini gösteren önemli bir bulgu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine de Sale'in tercümesini Marracci'nin "Kur'an'a reddiye" amacıyla kaleme aldığı Latince tercümesinin İngilizceye çevirisi mesabesine indirgemenin doğru olmadığını ifade etmeliyiz. Zira her sureye müstakil bir reddiye kısmı ekleyen Marracci'nin aksine Sale'in gerek tercümede gerekse dipnotlarda ilmî bir içerik ve üslup gözetme gayreti içinde olduğu açıkça görülmektedir. Bu bağlamda tercümenin mukaddimesi ile tercüme kısmı arasında iki farklı Sale ortaya çıkmaktadır: Oryantalist Sale ve mütercim Sale. Neticede İngilizce Kur'an tercümelerinin tarihî serencamına dair bir incelemenin ilk inisiyatifini ifade eden bu makale, Sale'in tercümesinin müteakip tercümelere ya da daha genel anlamda oryantalist literatüre etkisinin de araştırılmayı hak eden bir konu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tercüme literatürüne ilişkin yapılacak müteakip çalışmaların Batı'nın Kur'an algısında Kur'an tercümelerinin yerine dair daha kapsamlı veriler sunacağı öngörülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Batılı Kur'an Araştırmaları, İngilizce Kur'an Çevirileri, George Sale, *The Koran*.

## Giriş

Bu çalışma, İngilizce Kur'ân tercümelerinin tarihine ilişkin yürütülmekte olan kapsamlı bir incelemenin ilk adımıdır. İlgili literatürün tarihî arka planına göz atıldığında, Arapça aslından İngilizceye yapılan ilk tercüme olarak karşımıza İngiliz oryantalist George Sale'in (ö. 1736) kaleme aldığı *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed* (1734) çıkmaktadır. Müteakip döneme bakıldığında 1861'de J. M. Rodwell (ö. 1900), 1880'de E. H. Palmer (ö. 1882), 1937'de Richard Bell (ö. 1952) ve 1955'te A. J. Arberry'nin (ö. 1969) tercümelerinin gayrimüslimlerce yapılan İngilizce tercüme arasında öne çıktığı görülmektedir. Günümüzde 100'ü aşkın İngilizce Kur'ân tercümesine bakıldığında 20. yüzyıldan itibaren çalışmaların kahir ekseriyetinin Müslümanlar tarafından yapıldığı dikkat çekmektedir.

Bu makalede Sale'in Kur'ân tercümesi, *Preliminary Discourse*<sup>1</sup> adını verdiği geniş mukaddime kısmıyla birlikte tahlil edilecektir. Makalenin amacı, hem mukaddimenin içeriğinden hareketle dönemin İslam ve Kur'ân algısına hem de tercümenin yöntemine, kaynaklarına ve niteliğine ilişkin tespitler yapmaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe literatürde Sale'in tercümesi üzerine yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. İngilizce literatürde ise sınırlı sayıda kaynakla karşılaştığımızı belirtmeliyiz. W. G. Shellabear'ın (ö. 1948) "Is Sale's Koran Reliable?"<sup>2</sup> (1931), Alexander Bevilacqua'nın "The Qur'ân Translations of Marracci and Sale"<sup>3</sup> (2013) ve Ziad Elmarsafy'nin *The Enlightenment Qur'ân* adlı çalışmasının *Sale, Marracci and the Representation of Islam* adlı bölümü Sale'in Kur'ân tercümesini konu edinen çalışmalar arasındadır. Shellabear'ın makalesi, Sale'in tercümesinin büyük oranda Ludovico Marracci'nin (ö. 1700) 1698'de yayımlanan Latince Kur'ân tercümesi *Refutatio Alcorani*'den<sup>4</sup> istifade edilerek oluşturulduğu iddialarına dair bir analiz yapmaktadır.<sup>5</sup> Makale, özellikle Hintli araştırmacı H. G. Sarwar tarafından Sale tercümesinde çok sayıda kasıtlı tahrif bulunduğu iddialarını mercek altına almakta, bu iddiaların önemli bir kısmının temelsiz olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>6</sup> Bevilacqua'nın makalesi de Marracci ve Sale

<sup>1</sup> Makale boyunca Sale'in Kur'ân tercümesine yazdığı ve *Preliminary Discourse* adını verdiği mukaddime kısmı, PD olarak kısaltılacaktır.

<sup>2</sup> W.G. Shellabear, "Is Sale's Koran Reliable?", *The Muslim World* 21/2 (1931), 126-142.

<sup>3</sup> Alexander Bevilacqua, "The Qur'ân Translations of Marracci and Sale", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76 (2013), 93-130.

<sup>4</sup> Bu tercümenin tanıtıldığı ve Bakara suresinin ilk yüz ayetinin Türkçeye çevrildiği bir çalışma için bk. Naif Yaşar, "Ludovico Marraccio Lucenci ve Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè Adlı Kur'an Tercümesi Üzerine", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 250-265.

<sup>5</sup> Shellabear, "Is Sale's Koran Reliable?", 126.

<sup>6</sup> Shellabear, "Is Sale's Koran Reliable?", 142. Shellabear'ın bu çalışması, Sale tercümesinin *Refutatio Alcorani* adlı Latince tercümeden kayda değer miktarda alıntı yaptığı iddialarını

tercümelerinin benzerliği meselesine odaklanmakta, iki tercüme arasında özellikle yararlanılan kaynaklar konusundaki benzerliğin dikkat çekici olduğuna değinmekte, buna dair örnekler vermektedir.<sup>7</sup> Elmarsafy ise Marracci ve Sale'in tercüme çalışması yapmalarının arka planına ilişkin mukayeseli bir okuma yapmaktadır. O, Marracci'nin İslam'ı "öteki" olarak görüp onunla savaşı öne çıkarırken Sale'in İslam'ı tanıma ve ondan öğrenmeyi esas alan bir perspektifi benimsediğini ve doğrusunun ikincisi olduğunu savunmaktadır. Yazar, Âl-i İmrân 3/7. âyette geçen 'muhkem' ve 'müteşâbih' kelimelerinin Sale ve Marracci tarafından ele alınış biçimine ilişkin de detaylı tespitler yapmaktadır.<sup>8</sup> Adı geçen çalışmalara ilâveten Arapça literatürde Hâşim el-Arabî tarafından kaleme alınan *Maḳāle fi'l-İslām*'da *PD*'nin kaynakları tahkik edilerek Arapçaya tercüme edilmiştir.<sup>9</sup> Görüldüğü üzere George Sale üzerine yapılan çalışmalarda daha ziyade onun Kur'an tercümesinin Marracci'nin tercümesiyle ilişkisine odaklanılmış, mütercimim mukaddimesinde İslam ve Kur'an'a yaklaşımı, tercüme metinde benimsediği yöntem, müracaat ettiği kaynaklar, tercüme metin ve dipnotların analizine ilişkin bütüncül bir çalışma yapılmamıştır.

Batılı Kur'an araştırmalarına yönelik incelemelerde Kur'an tercümelerinin dünyasının göz ardı edildiği<sup>10</sup> tespitinden hareket eden bu makale, İngilizce Kur'an tercüme özetinde yapılacak derinlikli incelemelerin tarihsel süreçte İslâm ve Kur'an'a yönelik ortaya çıkan oryantalist yaklaşımlara dair nitelikli veriler sunacağı hipotezinden yola çıkmaktadır. Dolayısıyla Batı'da ortaya çıkan farklı Kur'an telakkilerinin İslam'ın en temel kaynağı olması hasebiyle Kur'an tercümelerine belli ölçülerde yansıdığı, diğer yandan tercüme literatürünün de Batının Kur'an algısına tesir ettiği varsayımı temelinde bir inceleme amaçlanmaktadır.

Söz konusu arka planda İngilizce Kur'an tercümelerine dair literatürde kronolojik önceliğe sahip olan Sale'in *The Koran*'ının Fransızca, Rusça gibi farklı dillere çevrilmesi ve kendinden sonra yapılan tercümelemleri etkilediği

barındırması bakımından önemlidir. Her iki tercümenin İngilizcenin yanı sıra Latinceye de vukufiyeti olan araştırmacılarca mukayeseli analiz edilmesi, bu kapsamda daha nitelikli sonuçlar alınması bakımından önemli görünmektedir.

<sup>7</sup> Bevilacqua, "The Qur'an Translations of Marracci and Sale", 103.

<sup>8</sup> Ziad Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an* (London: Oneworld Publications, 2009), 46-56.

<sup>9</sup> Hâşim el-Arabî, *Maḳāle fi'l-İslām* (Kahire: The Nile Mission Press, 1913).

<sup>10</sup> Hüseyin Yaşar, Avrupa'da yapılan Kur'an tercümelemleri hakkında bir çalışma kaleme almış, tercümelemlerin tarihi hakkında bilgiler vermiştir. Almanca, Fransızca ve İngilizce tercümelemler hakkında da bilgilerin yer aldığı çalışmada yalnızca öne çıkan eserlere yer verilmiş olup bunlar hakkında kısa ve öznlü notlar yer almaktadır. (Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur'an: Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

yönündeki tespitler<sup>11</sup> eserin önemini ve alana etkisini ortaya koyan hususlar olarak vurgulanmalıdır. Nitekim *The Koran*, 18. asırda ilk baskıya ilâveten dört, 19. asırda ise toplamda altmış aşkın baskı yapmış olup İngilizce Kur'ân tercümeleleri literatüründeki varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Keza müteakip dönemde Sale'in bu çalışmasına dayanan Almanca ve Rusça Kur'ân tercümelerinin ortaya çıkması da *The Koran*'ın etkisini gösteren ilâve karinelere bazıları olarak zikredilebilir.<sup>12</sup>

### 1. George Sale'in Hayatı ve Eserleri

Kaynaklara göre 17. yüzyılın sonlarında İngiltere'nin güneydoğusundaki Kent'te doğan Sale,<sup>13</sup> Canterbury'deki King's School'da eğitim gördü. Hukuk eğitiminin ardından bir süre avukatlık yaptı. Bir misyoner kuruluş olan Society for the Promoting Christian Knowledge'a (SPCK)<sup>14</sup> bağlı Inner Temple adlı enstitüye girdi. İlk Arapça öğrenimini, Zebur ve İncil'in Arapça tercümesi için görevlendirilen papaz Süleyman es-Sâdî'den (Salamo Negri) aldı. Ayrıca İngiltere kralının mütercimi Suriyeli Hristiyan Dadichi ile de Arapça'nın lehçeleri üzerine incelemelerde bulundu.<sup>15</sup> Sale, 1726-1734 yılları arasında SPCK'nın hazırladığı İncil'in Arapça'ya tercümesi projesine katıldı ve burada hukuk işlerini yürüttü. Bu arada Kur'ân'ın İngilizce tercümesine yönelik çalışmalarına devam etti. Kendisine Arapça, Farsça ve Türkçe yazmalardan oluşan bir kütüphane de kuran Sale, 1736'da Londra'da öldü. Kitapları, rahip Thomas Hunt tarafından Radcliffe Kütüphanesi adına satın alındı. Sonrasında bu kitaplar Oxford Üniversitesi'ndeki Bodleian Kütüphanesi'ne taşındı.<sup>16</sup>

Davenport,<sup>17</sup> Sale'in Kur'ân tercümesine övgüler düzen Voltaire'in onun Arabistan'da 25 yıl geçirdiğini ve bu sayede Arap dili ve adetleri hakkında derinlikli bilgiye sahip olduğunu ileri sürdüğünü ifade etmektedir. Ancak ona

<sup>11</sup> Shellabear, "Is Sale's Koran Reliable?", 126; Bevilacqua, "The Qur'ân Translations of Marracci and Sale", 93.

<sup>12</sup> Hartmut Bobzin, "Translations of the Qur'ân", *Encyclopaedia of the Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2006), 5/348.

<sup>13</sup> George Sale, *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed* (London: C. Ackers in St. John's Street, 1734), x. Sale'in Kur'ân tercümesinin 1863 baskısının girişinde onun hayatı hakkında bilgiler veren R. A. Davenport (ö. 1852), bu konu hakkında muasırlarından çok az bilgi aktardığını ifade eder. (George Sale, *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*, (London: William Tegg, 1863), x.

<sup>14</sup> 1698 yılında Thomas Bray tarafından Hristiyan inancını başta İngiltere olmak üzere tüm dünyaya yaymak amacıyla kurulan ve 300 yıldan fazla bir süre faaliyetlerini sürdüren misyoner kuruluştur.

<sup>15</sup> Abdülhamit Birışık, "George Sale", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36/24.

<sup>16</sup> Birışık, "George Sale", 36/24.

<sup>17</sup> *D'Á*'daki Sale maddesinde bu isim Davenant şeklinde yazılmıştır. 1863 baskısındaki Sale'in hayatı başlığının sonuna bakıldığında ise "Davenport" şeklinde yazılmış olduğu görülecektir.

göre bu bilgi doğru değildir. Çünkü Sale'in hukukçu olduğu ve kariyerinin sonuna kadar olmasa da uzun yıllar bu meslekte kaldığı neredeyse kesindir. Onun hem antik hem de modern Doğu dilleri çalışmalarına kendini verebilmek için mesleğinden istifa ettiği söylenir. Davenport'a göre, okuyucuya hitap ettiği "To the Reader" kısmında tercümenin yayımlanmasının gecikmesinden ötürü özür dileyişi ve sadece boş vakitlerinde tercüme vakit ayırabildiği gibi vurguları bile Voltaire'in iddiasını geçersiz kılmak için yeterlidir.<sup>18</sup>

Sale'in bilinen müstakil tek ve en önemli eseri *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed* başlığını taşıyan İngilizce Kur'an tercümesidir. 1734 yılında yayımlanan ve Arapça aslından yapılan ilk İngilizce Kur'an tercümesi olma ayrıcalığına sahip olan<sup>19</sup> bu çalışmanın 1986 yılına kadar müstakil olarak ve sonrasında *A Preliminary Discourse* ile birlikte toplamda 125'ten fazla baskısı yapılmış ve eser daha önce de ifade edildiği üzere farklı dillere çevrilmiştir.<sup>20</sup> Son dönem çalışmalarında *The Koran*'ın "tüm zamanların en etkili İngilizce Kur'an tercümesi" olduğu yönündeki değerlendirmeler, eserin tercüme literatüründeki yeri ve önemini ifade etmesi bakımından kayda değerdir.<sup>21</sup>

Kur'an tercümesine ilaveten Sale'in iki ortak çalışmada yer aldığı bilinmektedir. Bunlardan ilki olan *General Dictionary, Historical and Critical*<sup>22</sup> adlı on ciltlik sözlüğün hazırlanmasında o, en fazla emeği geçenlerden biri olmuştur. Diğeri ise bir heyet tarafından hazırlanan *Universal History*<sup>23</sup> adlı eserdir. Sale, evrenin yaratılışıyla alakalı bölümünü yazarak bu esere katkıda bulunmuştur.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Sale, *The Koran*, x.

<sup>19</sup> Fransız oryantalist Du Ryer'in (ö. 1660?) 1647'de yaptığı *L'alcoran De Mahomet* adlı Fransızca Kur'an çevirisi, 1649 yılında Alexander Ross (ö. 1654) tarafından İngilizce olarak yayımlanmıştır. Fakat bu çalışmanın bir "Kur'an tercümesinin tercümesi" olması nedeniyle Sale'in eserini Kur'an'ın "ilk İngilizce tercümesi" olarak kabul etmek daha makul görünmektedir.

<sup>20</sup> Tercümenin baskıları hakkında bk. İsmet Binark - Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1986), 115-137. Örneğin E. M. Wherry'nin (ö. 1927), Sale tercümesini dipnotlarıyla birlikte genişleterek hazırladığı çalışma, 4 cilt hâlinde *A Comprehensive Commentary on the Qur'an* adıyla 1898 yılında basılmıştır.

<sup>21</sup> Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment* (Cambridge: Harvard University Press, 2018), 72.

<sup>22</sup> 1734-41 yılları arasında Londra'da 10 cilt olarak hazırlanan bir biyografi sözlüğüdür. Pierre Bayle'in *Dictionnaire historique et critique* adlı eserinin 1710'da İngilizce'ye yapılan çevirisinin pek çok İngiliz biyografisi eklenerek genişletilmiş hâlidir.

<sup>23</sup> 1747-68 yılları arasında 65 cilt olarak Londra'da yayımlanmıştır. Zamanın başlangıcından itibaren Batı Avrupa tarihini dünyanın diğer kültürleriyle bir arada ele alması hedeflenmiştir.

<sup>24</sup> Sale, *The Koran*, x.

## 2. Tercümenin Kaynakları ve Tercüme Yöntemi

### 2.1. Kaynaklar

Sale'in tercümede müracaat ettiği kaynaklar incelendiğinde onun dönemin önde gelen oryantalistlerinden yararlandığı görülmektedir. Başta Ludovico Marracci'nin (ö. 1700) Latince Kur'ân tercümesi *Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè* olmak üzere Edward Pococke'un (ö. 1691) *Specimen Historiae Arabum*, André Du Ryer'in (ö. 1660?) Fransızca Kur'ân tercümesi *L'Alcoran de Mahomet*, Barthélemy d'Herbelot de Molainville'in (ö. 1695) *Bibliothèque Orientale*, Humphrey Prideaux'nun (ö. 1724) *Life of Mahomet*, John Toland'ın (ö. 1722) *Nazarenus* ve Jean Gagnier'in *La vie de Mahomet* adlı eserine sıklıkla başvurmuştur. Bu eserler üzerinden Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), Sa'lebî (ö. 427/1035), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Zemahşerî (ö. 538/1144), Şehristânî (ö. 548/1153), Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Beydâvî (ö. 685/1286), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Celâluddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi Müslüman müelliflere de genellikle eser adlarını zikretmeksizin atıf yapmaktadır. Adı geçen müelliflere bazen doğrudan bazen de Batılı bazı araştırmacılar üzerinden referans vermektedir. Bu tespit, Sale'in dönemin güncel İslâm araştırmalarından haberdar olduğunu ve bunları yakından incelediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bunlara ek olarak Adriaan Reland'ın (ö. 1718) *De religione Mohammedica libri duo*, Paul Rycout'un (ö. 1700) *The Present State of the Ottoman Empire*, Niccolo Machiavelli'nin (ö. 1527) *De Principatibus/II Principe*, Humphrey Prideaux'nun (ö.1724) *A Letter to the Deists*, Thomas Smith'in (ö. 1743) *Epistola de moribus ac institutis Turcarum*, Johanned Buxtorf'un (ö. 1629) *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, Meric Casaubon'un (ö. 1671) *A Treatise Concerning Enthusiasme*, William Wiston'ın (ö.1752) *A New Theory of the Earth*, Leone Modena'nın (ö.1648) *Historia de' riti Hebraici* gibi Batılı kaynaklara da atıflar yapmaktadır.

Bahsi geçen kaynaklar içinde gayrimüslim literatürde İslam ve Kur'ân hakkında genel olarak olumsuz bir imaj çizildiği bilinmektedir. Bu türden olumsuz bir içeriğin oluşumunda dönemin araştırmacılarının önemli bir kısmının Hristiyan din adamı olmasının etkili olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle çalışmaların ortaya çıktığı dönemde İslam'a ilişkin eskiye nazaran daha fazla birincil kaynağa müracaat imkânı olmasına rağmen mütercimlerin sahip olduğu hâkim teolojik bakışın meseleye objektif yaklaşmaya önemli bir ket vurduğu vurgulanmaktadır.<sup>25</sup> İlgili literatürün Sale'in İslam ve Kur'ân'a yönelik tespitlerinde ne derece etkili olduğuna ilerleyen satırlarda değinilecektir.

<sup>25</sup> Nabil Matar, "The Qur'ân in English Writings, 1543-1697", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas - John Chesworth (Leiden: Brill, 2014), 6/22-24.



Tercümesinin başına yazdığı *PD* incelendiğinde Sale'in Fransızca, İngilizce, Arapça ve Latince gibi birçok dilde eseri kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Eserlerin asıllarının kaynak gösterilmesi bu dillere hâkim olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Onun özellikle Arapça tefsirlere atıf yapması kendisinden sonraki ilim adamları tarafından Arapça bilip bilmediği konusunu gündeme getirmiştir.<sup>26</sup> Bu konunun tartışmaya açılmasında Marracci'den çokça istifade etmesine rağmen Sale'in onu kimi zaman kaynak gösterip kimi zaman göstermediği yönündeki iddialar<sup>27</sup> etkili olmuştur ki bu husus da ileride detaylandırılacaktır.

Tercümenin 1974 baskısında Edward Denison Ross (ö. 1940) tarafından yazılan girişte Sale'in kullandığı eserlerden oluşan bir koleksiyondan bahsedilmektedir. Bu koleksiyon Sale'in ölümünden sonra satılana kadar William Hammerton Merchant'ın mülkiyetinde kalmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde el yazmalarından oluşan bu koleksiyon, ilk olarak Oxford'dan Rahip Thomas Hunt tarafından Radcliffe Kütüphanesi için satın alınmış sonra da Bodleian Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Kitapların listesinin bir kopyası British Museum'da bulunmaktadır. Bu liste az sayıda özgün Arapça eser içerirken Türk ve İran tarihi açısından zengindir. Ross, Sale'in Kur'an tercümesinin hemen her sayfasında atıfta bulunduğu Arapça eserler arasında Beydâvî tefsiri dışındaki hiçbir tefsir eserinin koleksiyonda yer almadığına dikkat çekmektedir. Esasen Sale de "To The Reader" kısmında Arapça tefsirlerden elinde yalnızca Beydâvî tefsiri bulunduğunu açıkça söylemektedir.<sup>28</sup> Ross, buradan hareketle adı geçen tefsir eseri dışında Sale'in atıf yaptığı kaynakların başta Marracci olmak üzere ikincil dereceden kaynaklar üzerinden olduğu sonucuna varmaktadır. Ross bununla Sale'in Arapça bilmediğini iddia etmediğini fakat onun Arapça kaynaklara yaptığı atıfların, Marracci'nin atıflarıyla büyük oranda örtüşmesinin bu tespiti güçlendirdiğini ifade etmektedir. Ona göre iki tercüme arasında bu bağlamda yapılacak bir mukayeseli analiz, bu gerçeği daha net bir biçimde ortaya çıkaracaktır.<sup>29</sup>

Ross'un dikkat çektiği bu konu üzerinde araştırma yapan Alexander Bevilacqua'ya göre Sale'in tercümede atıf yaptığı müfessirlerle Marracci'nin kullandığı tefsirler neredeyse aynıdır. Fakat Sale, Marracci'ye bu kadar sık referans verdiğini gizlemek ve belki de ilmî müktesebatının azlığına dair

<sup>26</sup> Bevilacqua, "The Qur'an Translations of Marracci and Sale", 110.

<sup>27</sup> Bevilacqua, "The Qur'an Translations of Marracci and Sale", 103, 106.

<sup>28</sup> "As I have no opportunity of consulting public libraries, the manuscripts of which I have made use throughout the whole work have been such as I had in my own study, except only the Commentary of Al Baidhâwi." Sale, *The Koran*, vii-viii.

<sup>29</sup> George Sale, "The Koran (Al-Qur'ân)", *The Project Gutenberg* (21 Temmuz 2022). <https://www.gutenberg.org/cache/epub/7440/pg7440.html>.

bir ithamla karşılaşmamak için çoğu yerde ona atıf yapmayarak kaynaklar elindeymiş gibi birincil kaynaklara dipnot vermektedir.<sup>30</sup>

Sale'in referans vermeksizin Marracci'den sıkça yararlandığı yönündeki iddialar tespit edebildiğimiz kadarıyla doğru görünmektedir. Bu bağlamda örneklere geçmeden önce bir noktayı belirginleştirmekte fayda vardır. Sale'in elinde Beydâvî tefsirinin bulunduğu bilgisinden hareketle hem onun hem de Marracci'nin Beydâvî tefsirine atıf yaptığı durumlarda Sale'in kaynağının Beydâvî olduğunu düşünmemek için bir neden yoktur. Ancak tercüme metindeki ilâve açıklamalarda ya da dipnotlarda verilen bilgiler Beydâvî tefsirinde bulunmasına rağmen Marracci atıf yaptığı hâlde Sale'in yapmadığı durumlarda, Sale'in kaynağının hangisi olduğu sorusunun kesin yanıtını vermek zor görünmektedir. Söz gelimi Fatıha suresinin girişinde *Salat, Hamd, Şükür* ve *Kenz* gibi surenin diğer isimlerinden bahseden Sale, bir kaynak belirtmemektedir. Diğer yandan bu bilgilerin Beydâvî tefsirinde<sup>31</sup> ve Marracci'nin tercümesinde bulunduğu görülmektedir. Nitekim Marracci, Beydâvî'yi kaynak göstermektedir.<sup>32</sup>

Öte yandan Sale'in Marracci'nin dipnotlarından aldığını neredeyse kesin olarak gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Sale'in elinde olmadığını bildiğimiz müfessirlere yaptığı referansların aynı ayetlerin izahında Marracci'nin tercümesinde de yer alması, söz konusu tespitini doğruluğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Bakara 2/13. ayetteki "İnsanların iman ettiği gibi..." ifadesinin dipnotunda "diğerlerinin (others) iman ettiği gibi" açıklamasını yaparak onların Hz. Muhammed'in ashâbı olduğu bilgisini Celâleyn tefsirine referansla paylaşmaktadır<sup>33</sup> ki Marracci'nin de aynı lafızlarla Celâleyn'e atıfta bulunduğu görülmektedir.<sup>34</sup> Keza Bakara 2/193. ayetteki "fitne kalmayınca değin" ifadesindeki fitne kelimesini Sale "temptation to idolatry" (şirke yönelme) şeklinde çevirmekte ve to idolatry ifadesini italik olarak vermektedir.<sup>35</sup> İlâveye ilişkin herhangi bir kaynak göstermemesine rağmen Beydavi<sup>36</sup> ve Celâleyn<sup>37</sup> tefsirlerinde olduğu gibi doğrudan Marracci

<sup>30</sup> Alexander Bevilacqua, "The Qur'ân Translations of Marracci and Sale", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76/1 (2013), 106.

<sup>31</sup> Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 1/10.

<sup>32</sup> Ludovico Marraccio, *Refutatio Alcorani, in qua ad Mahumeticarum superstitionis radicem securis apponitur, & Mahumetus ipse gladio suo jugulatur* (Padova: Ex Typographia Seminarii, 1698), 1.

<sup>33</sup> Sale, *The Koran*, 3.

<sup>34</sup> Marraccio, *Refutatio Alcorani*, 11.

<sup>35</sup> Sale, *The Koran*, 22.

<sup>36</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*, 1/114.

<sup>37</sup> Celaleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahalli - Celaleddin Abdurrahman b. Ebîbekr es-Süyûtî, *Teşîrü'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2019), 1/115.

tercümesinde de bu ilavenin aynen italik olarak yer aldığı görülmektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla Sale'in, ayetin lafzından olmayan izahları italik verme yöntemini Marracci'den almış olması kuvvetle muhtemeldir.

Sale'in Zemahşerî'ye atıf yaptığı dipnotların da aynı şekilde Marracci'nin çalışmasında mevcut olduğu belirtilmelidir. Örneklersek, Tîn suresinde *tîn ve zeytûn* kelimelerinin anlamlarına dair bilgiler için *The Koran*'ın ilgili dipnotunda Zemahşerî'ye<sup>39</sup> atıf yapılmış olup aynı içerik ve kaynak Marracci tercümesinde de mevcuttur.<sup>40</sup> Kadir suresinde Kadir gecesinin hangi gece olduğuna dair Sale aynı şekilde Zemahşerî'ye referans vererek bilgi paylaşmakta,<sup>41</sup> aynı bilgiler Marracci tefsirinde yer almaktadır.<sup>42</sup> Zilzâl suresinin ilk âyetine,<sup>43</sup> Tekâsür sûresinin ilk âyetlerine,<sup>44</sup> Kureyş suresinde geçen yaz ve kış yolculuklarının yapıldığı yerlere<sup>45</sup> dair Zemahşerî'ye yapılan atıflar ve içerik de aynı şekilde Marracci tercümesinin ilgili dipnotlarında geçmektedir. Sayısı artırılabilir olmakla birlikte paylaşılan örneklerin, Sale'in Beydâvî tefsiri dışındaki<sup>46</sup> tefsir literatürüne yönelik atıflarına Marracci tercümesinin kaynaklık ettiğini göstermesi bakımından yeterli olduğu kanaatindeyiz.<sup>47</sup>

Tercümenin yapıldığı dönemin şartlarına dikkat çeken Bevilacqua, gerek kaynak sıkıntısını gerekse Müslüman ve Hristiyan kutsal kitap çeviri ve tefsirlerinde mevcut literatürden istifade etme ve aktarma geleneğini göz önünde bulundurarak Sale'in Marracci'den sıkça yararlanması anlaşılabilir bir yanının olduğu kanaatini paylaşmaktadır.<sup>48</sup> Zira Marracci'nin tercümesi

<sup>38</sup> Marraccio, *Refutatio Alcorani*, 75.

<sup>39</sup> Sale, *The Koran*, 495.

<sup>40</sup> Marraccio, *Refutatio Alcorani*, 809.

<sup>41</sup> Sale, *The Koran*, 497.

<sup>42</sup> Marraccio, *Refutatio Alcorani*, 813.

<sup>43</sup> Sale, *The Koran*, 498.

<sup>44</sup> Sale, *The Koran*, 500; Marraccio, *Refutatio Alcorani*, 820.

<sup>45</sup> Sale, *The Koran*, 503; Marraccio, *Refutatio Alcorani*, 824.

<sup>46</sup> Nitekim tercümenin 1891 baskısına yazdığı girişte E.D. Ross (ö. 1941) da Sale'in tercümesini yazarken sahip olduğu koleksiyonda Arapça tefsir külliyatına dair bir eser bulunmadığı ve bunun tek istisnasının Beydâvî tefsiri olduğundan hareketle adı geçen tefsir dışında tercümede ilgili literatüre yönelik atıfların ikincil kaynaklardan yapılmış olduğu sonucuna varmaktadır: "What is most significant, however, is the fact that it contains hardly any of the Arabic works and none of the Commentaries which are referred to on every page of Sale's translation of the Korân. I have therefore been forced to the conclusion that with the exception of Al-Baidhâwî, Sale's sources were all consulted at second hand...". George Sale, "The Koran (Al-Qur'ân)", *The Project Gutenberg* (21 Temmuz 2022). <https://www.gutenberg.org/cache/epub/7440/pg7440.html>.

<sup>47</sup> Maracci tercümesinin *The Koran*'a kaynaklık ettiği tezini örnekler üzerinden tartışan bir çalışma için bk. Omer A. Sheikh al-Shabab, "Textual Source and Assertion: Sale's translation of the Holy Quran", *Journal of King Saud University* 24 (2012), 1-21.

<sup>48</sup> Shellabear, "Is Sale's Koran Reliable?", 129.

İbn Ebî Zemenîn, Beydâvî, Zemaşşerî, Celâleyn gibi tefsirler başta olmak üzere ihtiva ettiği kaynaklar bakımından modern öncesi dönemin en zengin Kur’ân tercümelemleri arasında yer almaktadır. Esasen farklı Avrupa dillerine yapılan pek çok Kur’ân çevirisine de Marracci tercümesinin kaynaklık ettiği bilinmektedir.<sup>49</sup> Ancak burada eleştiriyi hak eden asıl sorunun kaynak azlığı nedeniyle farklı bir mütercimden sıkça yararlanılmasından ziyade yararlanılan kaynağa atıf yapılmaması olduğunun altını çizmemiz gerekir. Sale elinde bulunmayan tefsirlere doğrudan atıf vermek yerine önce Marracci’ye, daha sonra Marracci’nin referanslarına atıf yapmış olsa idi kuşkusuz bu daha doğru bir tercih olurdu. Ne var ki *The Koran*’a bakıldığında Sale’in çoğu zaman Marracci’yi atlayarak onun eserindeki kaynaklara doğrudan atıf yaptığı görülmektedir.

## 2.2. Yöntem

*PD*’de tercümede benimsenen yöneme dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu kısımda Kur’ân’a yönelik değerlendirmeler yer almakla birlikte daha çok İslâm dininin genel özellikleri ve İslâm tarihine dair kapsamlı bilgiler verilmektedir. Eserde *PD*’nin sayfa numaraları tercümeden ayrı verilmiş olup tercüme kısmında numaralandırma yeniden 1’den başlamaktadır. Bu tespitler, ilk bakışta bu kısmın çeviriye sonradan dâhil edilmiş müstakil bir çalışma olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Ancak tercümenin dipnot kısımlarında *PD*’ye hatırı sayılır miktarda atıf yapılması, mukaddime ve tercümeyle birbirine bağlamakta ve bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Sale, tercümenin genelinde âyetlerin literal çevirisine bağlı kalmaya gayret etmekte, yaptığı ilâve izahları ise italik şeklinde bunların metnin aslından olmadığına dikkat çekmektedir. Söz konusu italik ilâveleri bazen dipnotlarla desteklemekte bazen de herhangi bir kaynağa atıf yapmamaktadır. Marracci’nin tercümesinde hem Arapça metin hem de ayet numaraları mevcutken *The Koran*’da her ikisinin de bulunmaması ise hem okurlar hem de tercümeyle analiz konusu yapan araştırmacılar açısından olumsuz sayılabilecek özellikler arasında zikredilebilir. Söz konusu yapısal özellikleri nedeniyle *The Koran*’ın King James Bible’a benzediğine dikkat çekilmektedir.<sup>50</sup>

Hemen her sayfada karşılaşılan italik ifadeleri örneklemek yerinde olacaktır. Mesela mütercim Bakara suresinin 3. ayetindeki “Onlar gayba iman ederler.” ifadesini şöyle çevirmektedir: “who believe in the mysteries of *faith*.” Bu durumda ayetin anlamı “Onlar imanın sırlarına iman ederler.”

<sup>49</sup> Thomas E. Burman, “European Qur’ân translations, 1500-1700”, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas - John Chesworth (Leiden: Brill, 2014), 27-28.

<sup>50</sup> Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*, 71.

şeklinde olmaktadır. Devamında 5. ayetteki "Sana indirilene iman ederler" ifadesine de italik olarak "vahiy" (revelation) eklemesi yaparak ayeti "Sana indirilen vahye iman ederler" şeklinde tercüme etmektedir. Aynı ayetteki "senden önce indirilene" ifadesine "peygamberlere (unto the prophets)" eklemesi yaparak ayeti "senden önceki peygamberlere indirilene" diye tercüme etmektedir. 8. ayetteki "İnanmadıkları halde" ifadesine "gerçekten (really)" eklemesini yaparak ayeti "Gerçekten inanmadıkları halde" şeklinde çevirmektedir.<sup>51</sup> Tevbe 9/5. ayete baktığımızda ayetteki "Haram aylar çıkınca" ifadesini "when the months *wherein you are not allowed to attack them shall be past...*" şeklinde tercüme etmektedir. Bu şekilde anlam "Onlara saldırmanızın yasaklandığı haram aylar" şeklinde olmakla birlikte okuyucuya haram ayların ne olduğu bilgisi de verilmiş olmaktadır.<sup>52</sup> Keza surenin 17. ayetindeki "ateşte ebedi kalacaklardır" ifadesine "cehennem ateşi" (hell fire) eklemesi yaparak bu ateşin cehennem olacağını vurgulamıştır. Aynı şekilde 25. ayetin "Huneyn Savaşı" kısmında da "özellikle Huneyn Savaşı" (*particularly at the battle of Honein*) şeklinde bir tasarruf göze çarpmaktadır.<sup>53</sup> 28. ayette "eğer yoksulluktan korkarsanız" (...and if you fear want), ifadesine *by the cutting off trade and communication with them,...* şeklinde bir izah eklemiştir.<sup>54</sup> Böylece anlam "onlarla ticareti ve iletişimi kesmeniz nedeniyle fakirlikten korkarsanız" olmaktadır.

Kısa surelerden de birkaç örnekle Sale'in metin içi izahlarına dair örneklerimizi sonlandırabiliriz. Mütercim Tekâsür suresinin ilk ayetindeki "tekâsür" kelimesini "rekabetten ileri gelen çoğaltma tutkusu, hırs" anlamındaki "the emulous desire of multiplying" ile karşılamıştır. Devamında ise çoğaltmanın mahiyetini izah sadedinde italik olarak *riches and children* (mallar ve çocuklar) ifadesini eklemiştir.<sup>55</sup> Fîl suresinin "Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları hâline getirdi." şeklinde tercüme edilen ayetine ise "hayvanlar tarafından" (*by cattle*) ifadesini eklemektedir.<sup>56</sup> Son olarak, mütercim ilâve izahları italik yapmayı bazen gözden kaçırdığı yerler de bulunmaktadır. Örneğin Bakara 2/4. âyette geçen "namazlarını dosdoğru kılarlar" ifadesini Sale, "they observe the appointed times of prayer" olarak tercüme etmiş ve âyetin lafzında yer almayan "the appointed times" (belirlenmiş vakitlerde) ibaresini italik olarak vermemiştir.<sup>57</sup> Bazı

<sup>51</sup> Sale, *The Koran*, 2.

<sup>52</sup> Sale, *The Koran*, 149.

<sup>53</sup> Sale, *The Koran*, 151.

<sup>54</sup> Sale, *The Koran*, 152.

<sup>55</sup> Sale, *The Koran*, 500. Buradaki ilâve izahların da Yine Celaleyn'de yer aldığı görülmektedir ki Sale ilgili dipnotta Celaleyn ve Beydâvî tefsirlerine atıf yapmaktadır: "التقار بالأموال والأولاد" Ma-halli - Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, 1/244.

<sup>56</sup> Sale, *The Koran*, 502.

<sup>57</sup> Sale, *The Koran*, 2. Diğer bir örnek için bk. Bakara 2/195. Sale, *The Koran*, 22.

araştırmacılar, Sale'in tercümesinde genel olarak başvurduğu bu yöntemi benimsemesinde, tercümesinde aynı yöntemi uygulayan Marracci'nin etkisi olduğunu düşünmektedirler.<sup>58</sup>

Tercümede bolca dipnot bulunmaktadır. Şâyet bir âyet Sale'in *PD*'de değindiği bir konu hakkında ise mütercim ilgili âyetin dipnotunda tekrar o meseleyi açmamakta, bunun yerine genellikle *PD*'nin ilgili kısmına atıf yapmakla yetinmektedir. Sale'in bu tutumunun arkasında, tercümeyle oryantalist bir perspektifle sunmaktan ziyade, Kur'ân tercümesi işine sıcak bakmayan "muhalif okurları yatıştırmak" kaygısının yattığını düşünenler de bulunmaktadır.<sup>59</sup> Watt, Sale'in akademik açıdan tarafsız bir tercüme çalışması ortaya koymakla birlikte mukaddimesinde neden böyle bir işe giriştiğini izah etmek zorunda kaldığını belirtmektedir.<sup>60</sup> Bu tespitlerden hareketle Sale'in tercümesi ile mukaddimesi arasında bakış açısı bakımından belirgin farklılıkların bulunup bulunmadığı da bu makalede cevabı aranan sorular arasına dâhil edilmiştir.

Tercümede dikkat çeken bir diğer husus, dipnot kısımlarında rastlanılan metinler arası okumalardır. Sale, konu benzerliği arz eden âyet yahut meselelerde Kitâb-ı Mukaddes'in ilgili yerlerine atıflar yapmaktadır.<sup>61</sup> Bunun dışında mesela Meryem sûresinde Hz. İsa'nın doğumuna dair anlatı ile Yunan mitolojisinde Latona'nın Apollo ve Diana'yı doğurması anlatısı arasındaki benzerliğe dikkat çektiği görülmektedir.<sup>62</sup> Bu gibi örnekler Sale'in âyetlere ilişkin izahlarda tefsir literatürüne ilaveten Kitâb-ı Mukaddes ve hatta çevre din ve kültürlerin anlatılarından da istifade ettiğini ortaya koymaktadır.

Tercümede takip ettiği yönteme ilişkin tespitlerden sonra Sale'in *PD*'de İslâm ve Kur'ân'a yönelik yaklaşımı üzerinde durmak gerekmektedir. Akabinde onun tercüme kısmında tarafsız bir tutum sergileyip sergilemediğini ortaya koyacağını düşündüğümüz âyetlerin tercüme ve dipnotlarına bakmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

<sup>58</sup> Bevilacqua, "The Qur'ân Translations of Marracci and Sale", 116.

<sup>59</sup> W. Montgomery Watt, "Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları", çev. Talip Küçükcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII (1992), 414; Esasında, yapılan Kur'an tercümelerinde bir nevi okura Kur'an'ın kültür hinterlandını tanıtmaya geleneği olan bu tür mukaddimeler Sale'den önce Kur'an'ın ilk Batılı tercüme basımını gerçekleştiren Theodore Bibliander ile başlayıp Marracci, Sale, Edward Henry Palmer, Gustav Weil gibi mütercimlerle devam etmiştir. Fakat artık ciddi bir oryantalist literatürün olduğu 19. yüzyıl sonu itibarıyla bir nevi Kur'an'a girişin iptidai bilgilerini veren bu geleneğe ihtiyaç kalmadığından terkedilmeye başlandığı belirtilmelidir.

<sup>60</sup> W. Montgomery Watt, "Western Approaches to the Understanding of the Qur'ân", *First International Symposium on Islamic Studies* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 25-26.

<sup>61</sup> Örneğin bk. Sale, *The Koran*, 126.

<sup>62</sup> Sale, *The Koran*, 250-251.

### 3. "Preliminary Discourse"ta Sale'in İslâm ve Kur'an'a Yaklaşımı

Sale, Kur'an tercümesinde 8 ana bölümden oluşan, müstakil olarak da basılıp çeşitli dillere tercüme edilmiş olan<sup>63</sup> 187 sayfalık bir mukaddime kaleme almıştır. Bu uzun girişin kayda değer bir kısmı Kur'an tercümesinin içeriği, tercümede takip edilen yöntem ve kaynaklar gibi doğrudan tercümeyle ilişkin hususlar olmayıp İslâm'a dair genel bilgiler içermektedir. Sale, tercüme metinde belirli âyetlerin detayına ilişkin mukaddime kısmına referans vermekle yetindiği için bu bilgilerin müstakil bir başlık altında sunulması önem arz etmektedir. Ayrıca bu bilgiler Sale'in yaşadığı dönemde kendi kültür çevresindeki İslâm ve Kur'an tasavvuruna dair veriler sunacak olması bakımından da kıymetlidir. Dahası, İslâm'a ilişkin bilgilerin o döneme kadar genellikle Latince eserler üzerinden temin edildiği ve İngilizce kaleme alınan *PD*'nin hem yazıldığı dönem hem de müteakip dönemde İslâm üzerine yapılan çalışmalar için kaynaklık teşkil ettiği<sup>64</sup> gerçeği de tercümenin bu kısmının analizini önemli hâle getirmektedir.

İlk bölümde Sale, Hz. Peygamber'den önce Arabistan'ın durumu, sınırları, komşuları, Yemen ve önemi, Hicaz bölgesi, Arapların tarihleri, dinleri ve gelenekleri hakkında bilgiler vermektedir.<sup>65</sup> Bu bilgileri yeri geldikçe Kur'an'dan ilgili âyetlere referanslarla da desteklemektedir. Sale'in bahsi geçen başlıklar altında öne çıkardığı hususlar arasında Hicaz bölgesinin coğrafi yapısı, Necid, Tihâme, Yemâme hakkında bilgiler, eski Arap topluluklarından Âd, Semûd, Cürhüm ve Amâlikalılar hakkında bilgiler yer almaktadır.<sup>66</sup> Bu kısımda Âd kavmi ve Hûd Peygamber, Semûd kavmi ve Sâlih Peygamber ve bu kavimlere Kur'an'da yapılan atıflara da değinilmektedir.<sup>67</sup> Arim sel baskını ve etkileri,<sup>68</sup> Hz. Muhammed zamanında Kureyş kabilesinin Mekke'deki konumu gibi hususların da bu ilk başlık altında yer bulduğu belirtilebilir.<sup>69</sup>

Dönem itibariyle bakıldığında Araplarda putperestliğe ilaveten Sâbilîğin etkili olduğu, ayrıca Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik gibi dinlerin de müntesibi bulunduğu ifade edilmekte ve bu dinler hakkında bazı genel bilgilere yer verilmektedir.<sup>70</sup> Lât, Menât ve Uzzâ, Vedd, Süvâ', Yeğûs, Ye'ûk

<sup>63</sup> Konu bağlamında bk. Bruce B. Lawrence, *The Koran in English: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 40.

<sup>64</sup> Samuel M. Zwemer, "Translations of the Koran", *The Muslim World*, 5/3 (1915), 251.

<sup>65</sup> Sale, *The Koran*, 1-32.

<sup>66</sup> Sale, *The Koran*, 1-6.

<sup>67</sup> Sale, *The Koran*, 6-7.

<sup>68</sup> Sale, *The Koran*, 8-11.

<sup>69</sup> Sale, *The Koran*, 12 vd.

<sup>70</sup> Sale, *The Koran*, 14-17.



ve Nesr putları hakkında da birer paragraflık bilgi verildiği görülmektedir.<sup>71</sup> Kâbe'ye putların getiriliş süreci, İsâf ve Nâile, ahirete ilişkin inanışlar, Araplarda bazı batıl inançlar ve hurafeler, Persler ve Zerdüştlük inancı, Yahudilik ve Hristiyanlık konularına değinilmektedir.<sup>72</sup>

Söz konusu arka plandan sonra Kureyş kabilesi özelindeki dinî duruma dair de bilgi veren Sale, Hz. Muhammed'den önce de kabileden tek Allah'a inanan, putlardan uzak duran, bahsi geçen dinlerden de hiçbirini benimsemeyen kimselerin mevcudiyetini vurgulayarak literatürde "hanîf" olarak vasıflandırılan az sayıdaki kimseye atıf yapmakta, bu gibi kimselerin inançlarını "deizme" yakın bulmaktadır.<sup>73</sup> Göçebe yaşayanlar ve yerleşik olanların bulunduğu toplumda Kureyş'in ticarete bağımlılığı ve Hz. Muhammed'in de ticaretle meşguliyetini ifade eden Sale, Arapçanın dünyadaki en eski dillerden biri olduğu ve birbirinden çok farklı lehçelerden oluştuğunu belirtmekte, Kureyş lehçesinin saf Arapçaya daha yakınlığını vurgulamaktadır. Arapların dilleri, misafirperverlikleri ve at binicilikleri, hitabet ve şiirdeki marifetleri, şiir türleri, şiirin ve şairin toplumdaki önemi, Ukaz panayı ve burada yapılan şiir yarışmalarından bahsetmektedir. Arapların sahip oldukları bu tür olumlu özelliklerin yanı sıra toplumda savaşa ve yağmacılığa düşkünlük, kindar bir tabiata sahip oluşları ve soygunculuğun yaygın ve doğal kabul edilişi gibi olumsuz yanlarının da bulunduğunu ifade etmektedir. Arapların ensâb ve astroloji ilminde iyi oldukları bilgisi de Sale tarafından paylaşılmaktadır.<sup>74</sup>

Sale, İslâm'ın doğuşu hakkında bilgilere yer verdiği ikinci bölüme başlarken özellikle Hristiyanlık, Yahudilik ve dönemin siyasi durumundan bahsetmektedir. Onun bu bağlamda zikrettikleri önem taşımaktadır zira ona göre bu dinî ve siyasi şartlar dâhilinde meydana gelen olumsuz gelişmeler İslâm'ın mesajının daha iyi anlaşılmasına ve kısa zamanda güçlenmesine yol açmıştır. Özellikle tarihsel süreç içinde Hristiyanlığın mezheplere ayrılması ve inanç esaslarında bozulmaların yaşanması gibi nedenler, İslâm'ın yayılmasını kolaylaştırmıştır.<sup>75</sup> Yahudilik-İslâm ilişkisi hakkında yaptığı değerlendirmelere gelince, Sale'e göre Arap yarımadasında kayda değer bir nüfuza sahip olan Yahudiliğin birçok kabile tarafından kabul edilmesi, Hz. Muhammed'in Yahudiliğe ilgi göstermesine ve onların birçok öğretisini, örf ve âdetini çeşitli revizyonlarla kendi dinine mâl etmesine yol açmıştır.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Sale, *The Koran*, 17-20.

<sup>72</sup> Sale, *The Koran*, 21-25.

<sup>73</sup> "not greatly different from deism". Sale, *The Koran*, 24.

<sup>74</sup> Sale, *The Koran*, 25-32.

<sup>75</sup> Sale, *The Koran*, 33-34.

<sup>76</sup> Sale, *The Koran*, 35.

Evlilik, boşanma, Cuma namazı<sup>77</sup> gibi pek çok dinî ve toplumsal meselede de bu durum açıkça gözlenmektedir.<sup>78</sup> Sale'in buraya kadar İslam öncesine dair verdiği detaylı bilgiler, akademik oryantlizmin tarihi açısından erken sayılabilecek bir dönemde Batıda İslam'ın iyi bilindiğini göstermektedir. Bu durum, genellikle 19. yüzyıl ile başlatılan İslam ve Kur'ân üzerine yapılan akademik nitelikli oryantlistik çalışmaların tarihinin daha gerilere uzandığına bir örnek teşkil etmesi bakımından da önemli görünmektedir.

*PD*'nin üçüncü bölümünde Kur'ân'ın kelime anlamı, genel özellikleri ve metin yapısına dair bilgiler yer almakta,<sup>79</sup> İslâm kaynaklarında adı geçen başlıklarda zikredilen meselelerin çoğuna bu başlık altında da değinilmektedir.

İleride bahsi geçeceği üzere Sale, klasik oryantlistik kabule uygun olarak Kur'ân'ın Hz. Muhammed tarafından yazıldığına su götürmez bir gerçek olduğu kanısındadır. Onun bu ön kabulünün hem *PD*'nin geneline hem de özellikle Kur'ân'a dair değerlendirmelerine yansıdığı açıkça görülmektedir. Söz gelimi o, Kur'ân'daki pek çok ritüelin Yahudilikten (bazen de Zerdüştlükten) alındığını (*borrowed, taken from*) iddia etmektedir.<sup>80</sup> Bu iddialarını hem Kur'ân hem de Kitab-ı Mukaddes'ten referanslarla destekleme gayreti ise onun kutsal metinlerin içeriğine ilişkin hâkimiyetini gösteren bir husus olarak zikredilebilir.

Sale bu bölümde ilk olarak Kur'ân kelimesinin etimolojisine ve Kur'ân'ın isimlerine ilişkin bazı tespitler yapmaktadır. Mesela Furkân ismi için Müslümanlar "kitabı kısımlara ayıran" veya "hak ile batılın arasını ayıran" şeklinde anlamlar vermektedirler. Oysa Sale'e göre bu kelime, Yahudilerin kullandığı *Perek* veya *Pirke* kelimeleriyle aynı kökten olup "kutsal kitabın bir cüzünü okumak" veya "göstermek" anlamına gelmektedir. Keza Kur'ân'ın isimleri arasında zikredilen Mushaf, Kitâb ve Zikr kelimelerine dair de benzer değerlendirmelerde bulunan Sale, Mushaf ve Kitâb'ın Greklerin Bibliâ'sına karşılık geldiğini, Zikr'in ise Pentatök ve İncillere de Zikr dendiği için Kur'ân'a tesmiye olunduğunu öne sürmektedir.<sup>81</sup>

Sale, Kur'ân'ın yapısal özelliklerinden bahsederken Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes arasında kurduğu paralellikler temelinde tespitlerini sürdürmektedir. Mesela ona göre Kur'ân'ın birbirinden farklı uzunluktaki 114 bölümüne "sûre" adı verilmesi, Yahudilerin Pentatök'ün 53 bölümüne Sedarim demelerine benzemektedir. Bu benzerlik, Kur'ân sûrelerinin

<sup>77</sup> Sale, *The Koran*, 150.

<sup>78</sup> Sale, *The Koran*, 41.

<sup>79</sup> Sale, *The Koran*, 56-70.

<sup>80</sup> Sale, *The Koran*, 63, 72, 77, 87, 88, 91, 95, 104, 112, 113, 114, 170.

<sup>81</sup> Sale, *The Koran*, 56-57.

isimlendirilmesinde de kendisini göstermektedir. Ancak Sale'e göre bazı sûrelerin isimlerini aldıkları kişi, konu ya da olayın kimi zaman sûrenin ortasında, kimi zaman da son tarafında geçmesi makul değildir. Sale bu durumu büyük oranda sûrelerin teşekkül süreçleri ile ilişkilendirmektedir.<sup>82</sup>

Sale, tercümesini yaparken elindeki nüshalarda mevcut olmamasına rağmen okura kolaylık olması bakımından sûrelerin Mushaf tertibindeki sırasını da verdiğini belirtmektedir.<sup>83</sup> Sûrelere ilişkin Mekki-Medenî ayırımına değinen ve bazı sûrelerin her iki döneme ait âyetleri de muhtevi olduğuna işaret eden Sale, sûrelerin alt bölümlerine âyet denildiği ve âyet kelimesinin İbranice'deki "ototh" kelimesiyle aynı anlamda olduğu görüşündedir.<sup>84</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Sale'in tercümesinde âyet numaralarının bulunmadığı görülmektedir. O, âyetlerin numaralandırıldığı bir Kur'ân nüshasıyla karşılaşmadığını, Müslümanların bu konuda tereddüt ettiklerini ve numaralandırma yapanların da birbirinden farklı nüshalar meydana getirdiklerini ifade etmektedir. Bu nedenle kendisinin de numaralandırma yoluna gitmediğini ve bazı nüshalarda sûre isminden sonra sûredeki toplam âyet sayısının verildiğini gördüğü için bu uygulamayı sürdürdüğünü belirtmektedir. Sale, Müslümanların Kur'ân'daki âyet ve kelime sayılarını hesaplama konusunda da Yahudileri taklit ettiklerini öne sürmektedir. Tevbe sûresi hariç her sûre başında besmele bulunduğunu, Yahudi, Hristiyan ve Zerdüşî din adamlarının da benzeri bir uygulaması olduğunu eklemektedir. Âyet ve sûrelerin tertibinin ise sonraki dönemlerde insanlar tarafından belirlendiği görüşünde olduğunu vurgulamaktadır.<sup>85</sup> Hurûf-ı mukatta'a meselesine de değinen Sale, bu harflerin Yahudi Kabala geleneğinden etkilenecek bizzat Hz. Muhammed'in emriyle Yahudi kâtipler tarafından sûre başlarına eklendiğini iddia etmektedir.<sup>86</sup>

Sale, Müslümanlar tarafından Kur'ân'ın dilsel mucizeliğine büyük önem atfedildiğini belirtmektedir. Nadiren diğer lehçeleri de ihtiva etmekle birlikte Kur'ân, Arap dilinin safiyet göstergesi olarak Arapların en fasih lehçesi olan Kureyş lehçesiyle yazılmış ve Kureyş lehçesi standart Arapça olarak kabul edilmiştir. Kur'ân Müslümanlara göre bir benzeri getirilemeyecek ebedi bir mucize olup başlı başına tüm dünyayı ilahî olduğuna ikna etmeye yeterlidir. Sale'e göre Hz. Muhammed de risâletini bu mucize üzerine inşa etmiş ve Arabistan'ın en fasih zatlarına benzer bir sûre getirmeleri için meydan okumuştur. Sale, İslâm literatüründe Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde onun

<sup>82</sup> Sale, *The Koran*, 57.

<sup>83</sup> Sale, *The Koran*, 57.

<sup>84</sup> Sale, *The Koran*, 58.

<sup>85</sup> Sale, *The Koran*, 59.

<sup>86</sup> Sale, *The Koran*, 59-60.

edebi üstünlüğünü ortaya koyan pek çok örnek bulunduğunu belirtmekte ve Lebîd b. Rebi'a'nın meşhur Müslüman olma olayını aktarmaktadır.<sup>87</sup>

Sale, Kur'an'ın nazım tarzı hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre başta peygamber kıssaları olmak üzere Kur'an, genel olarak güzel ve akıcı bir üsluba sahiptir. Fakat vecizliğinden ötürü çoğu defa anlaşılması zordur. Bu noktada Sale, bir tercümenin aslın yerini alamayacağı ilkesini şu ifadelerle vurgulamaktadır: "Okuyucu şunu unutmamalıdır ki elimden geleni yapmama rağmen tercüme, aslın yerini alamaz."<sup>88</sup>

Kur'an'daki nazım ve nesir birlikteliğine de dikkat çeken Sale, nesir tarzında yazılmış (written) âyetlerin de kafiyeyle sona erdiğini belirtmektedir. Kur'an'da tekrarların yer almasını ise dönemin Arap kültürü ve edebiyatında tekrarların sıkça bulunduğu hareketle açıklayan Sale, farklı dillere çevrildiğinde tekrarların edebî kalitesini yitirdiğini ifade etmektedir. Kur'an'daki tekrarların değerinin takdir edilebilmesi mütercime göre ancak Kur'an'a çok iyi aşinalıkla mümkündür.<sup>89</sup>

Sale, Kur'an'ın yapısı hakkında verdiği bu bilgilerden sonra, onun Hz. Muhammed tarafından yazıldığı düşüncesinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in Kur'an'ın yazarı ve mucidi olduğu tartışmasız bir gerçektir.<sup>90</sup> Bu süreçte başkalarından az da olsa yardım almış olması kuvvetle muhtemeldir. Mesela ona göre Kur'an'daki kıssaların birçoğu Eski ve Yeni Ahit'ten alınmıştır. Sale, bu noktada iddiasını bir adım daha ileri götürerek, kıssaların çoğunun aslında Kitab-ı Mukaddes'in orijinalinden alınmadığını öne sürmektedir. Ona göre kıssalar, apokrif metinler ve o dönemin Yahudi ve Hristiyanlarının rivâyetlerinden alınıp yine onların kutsal metinlerine karşı tahrif iddiasıyla kullanılmıştır. Kıssalar yakından incelendiğinde onları Hz. Muhammed'in yazmış olamayacağı anlaşılmaktadır. Sale ilaveten, alınan kıssaların çoğunun izini sürmenin ve kaynağını tespit etmenin kolay olduğunu, bu konunun araştırılmayı hak ettiğini de belirtmektedir.<sup>91</sup> Bahsi geçen tespitlerine rağmen Sale'e göre son tahlilde çağdaşları Hz. Muhammed'in kimden yardım aldığı konusunda ihtilafa düşmüşler ve bu iddialarını kanıtlayamamışlardır. Bununla birlikte Müslümanlar,

<sup>87</sup> Sale, *The Koran*, 61.

<sup>88</sup> "... he (the reader) must not imagine the translation comes up to the original, notwithstanding my endeavours to do it justice." Sale, *The Koran*, 61.

<sup>89</sup> Sale, *The Koran*, 62.

<sup>90</sup> "That Mohammed was really the author and chief contriver of the Koran, is beyond dispute." Sale, *The Koran*, 64.

<sup>91</sup> Sale, *The Koran*, 64.

Kur'ân'ın ilahî kökenli olduğu konusunu en temel inançlarından biri hâline getirmişlerdir.<sup>92</sup>

Sale, kıssalar dışındaki kısımların dönemin şartlarına ve eğilimlerine göre şekillendiğini ifade etmektedir. Kur'ân'da sıklıkla ahlaki ve ulvi erdemlere ve hepsinden önemlisi yalnızca tek olan Tanrı'ya tapınmaya sıklıkla vurgu yapan âyetler bulunmaktadır. Sale bu âyetlerde, Hristiyanların bile okumasını hak eden pek çok muhteşem vurgu bulunduğunu teslim etmektedir.<sup>93</sup>

Pek çok âyetin spesifik bağlamları içerdiğini belirten Sale'e göre Hz. Muhammed Kur'ân'ı bilinçli olarak bu şekilde meydana getirmiştir. Kur'ân'ın tek seferde yeryüzüne değil de önce yakın semâya indirilip oradan müneccemen vahyedildiği iddiası ise takdire şayan bir siyasi hamledir. Böylece Hz. Muhammed, vahiylerle ilgili izahı zor durumlarla karşılaştığında yeni bir vahiyle bu zorluğun üstesinden gelebilmiştir.<sup>94</sup>

Kur'ân'ın cem'i ve istinsahına bu bölümde değinen Sale, her ne kadar Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in yazdığını öne sürse de onun arkasında derli toplu bir kitap bırakmadığını ifade etmektedir. Onun yazdıklarını veya yazdırdıklarını toplama görevi Hz. Ebubekir'e düşmüştür. Sale, Müslümanların Kur'ân'ı ilk olarak Hz. Ebubekir'in cem ettiği görüşünde olduklarını ancak bunun yanlış olduğunu iddia etmektedir. Sale'e göre Hz. Ebubekir'in yaptığı tek şey, hiç vakit harcamadan Hz. Muhammed döneminde zaten yerleri belirlenmiş olan âyetlerden müteşekkil sûrelerin en uzunlarını en başa yerleştirmek sûretiyle elimizdeki Mushaflardaki sırasına koymaktan ibarettir.<sup>95</sup> Sale'in bu iddiasından, İslâm literatüründe Zeyd b. Sabit başkanlığında bir komisyon tarafından dağıtık vaziyetteki Kur'ân malzemelerinin cem edildiği şeklindeki anlatıya karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Sale, Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyeti ve Kur'ân kıraatleri hakkında da bilgiler vermektedir. Ayrıca nesh meselesine de değinen Sale, nesh teorisinin, Kur'ân'daki zahiren çelişki arz eden âyetler gerekçe gösterilerek gelebilecek itirazların önünü kesmek için Müslümanlar tarafından üretildiğini öne sürmektedir. Sale'in burada kıraat çeşitleri, imamları, ravileri; neshin üç çeşidi, her birinin örnekleri gibi verdiği bilgilerin son derece detaylı ve ulûm'ül-Kur'ân kaynaklarındaki bilgilerle uyum içerisinde olduğu vurgulanmalıdır. Devamında halku'l-Kur'ân ve

<sup>92</sup> Sale, *The Koran*, 63. Kur'ân'ın Yahudi kökenli olduğu iddialarını ele alan müstakil bir çalışma için bk. Necmettin Salih Ekiz, *Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>93</sup> Sale, *The Koran*, 64.

<sup>94</sup> Sale, *The Koran*, 63-64.

<sup>95</sup> Sale, *The Koran*, 65.

Mu'tezile'nin sarfe teorisi hakkında verdiği bilgilerde de bu tutumunu sürdürdüğü görülmektedir.<sup>96</sup>

Sale son olarak çok sayıda Kur'an tefsirinin yazılmış olduğuna dikkat çekmekte ve bu durumun, Müslümanların Kur'an'ı hem iman hem de ibadetlerinin kaynağı olarak görmesinden ileri geldiğini ifade etmektedir. Bunun bilincinde olan müfessirler hem tefsir yazmışlar hem de tefsir yaparken uyulması gereken kuralları ortaya koymuşlardır. Sale bu bağlamda esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, umûm-husûs, muhkem-müteşâbih gibi ulûmu'l-Kur'an meseleleri hakkında da yine İslâmî kaynaklarla uyum arz eden bilgiler paylaşmaktadır.<sup>97</sup>

"Kur'an'ın İman ve İbadetlere Dair Kat'î Emirleri" başlığını taşıyan dördüncü bölümde İslâm ve imanun şartlarının detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Sale'e göre Hz. Muhammed, İslâm adını verdiği dininin yegâne gerçek din olduğunu iddia ederek Tanrı tarafından gönderilmiş bir peygamber misyonunu üstlenmiştir. Buna göre o, kendisini insanlar tarafından tahrif edilen hakiki inancı tekrar ikame etmekle görevlendirilmiş görüp bunu öğretisinin temeline yerleştirmiştir.<sup>98</sup> İlk olarak imanun şartlarını ele alan Sale, Hz. Muhammed ve ona inananların melek ve cin inancını Yahudilerden, Yahudilerin de Mecusilerden aldıklarını öne sürmektedir.<sup>99</sup> O, "kitaplara iman" konusunu tahrif meselesiyle birlikte işlemektedir. Ona göre Müslümanların tahrif suçlamasından Hristiyanlar da nasibini alsa da hedef özellikle Yahudilerdir. Ancak o, Müslümanların tahrif iddialarına şu sözlerle karşı çıkmaktadır:

"Muhammedîlerin tahrif olarak sundukları örnekler genellikle kendi uydurdukları, ön yargılarının eseri örneklerdir. Elleri her hangi bir Pentatök nüshası olup olmadığından bile emin değilim. Emin olduğum şey, tahrif edildiğini iddia ettikleri kitapları kimsenin görmediğidir. Muhammedîlerin elinde Aziz Barnaba'ya nispet edilen Arapça ve Farsça İncil de vardı. Bu İncil'de bizim gerçek İncillerimizde anlatılandan çok farklı ve Kur'an'da anlatılanla uyumlu bir İsa tasviri vardır."<sup>100</sup>

Barnaba İncili'ne dair bu şekilde ilginç bir iddia ortaya attıktan sonra Sale, bu İncil'i Müslümanların uydurmuş olamayacaklarını, bununla birlikte Faraklit/Ahmed meselesinde olduğu gibi kendilerine yarayacak şekilde buna

<sup>96</sup> Sale, *The Koran*, 66-68.

<sup>97</sup> Sale, *The Koran*, 69.

<sup>98</sup> Sale, *The Koran*, 70.

<sup>99</sup> Sale, *The Koran*, 72.

<sup>100</sup> Sale, *The Koran*, 73.

eklemeler ve değişiklikler yaptıklarının kesin olduğunu düşünmektedir.<sup>101</sup> Sale, Müslümanların Tevrat ve İncil'in tahrif edildiği inançlarına karşılık olarak Kur'an'ın okunuşunda birden çok kıraat bulunduğu gerçeğini hatırlatarak kıraat farklılıklarını bir tür tahrif olarak sunmaktadır.<sup>102</sup> Sale'in kıraat farklılıklarını Kur'an'ın mevsukiyetini zedeleyen bir olgu olarak görmesi, müteakip oryantalist çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır.<sup>103</sup>

Peygamberlere, kıyamet ve ahiret gününe imandan bahseden Sale, kabir sorgusu ve azabı, haşrin ruhani mi yoksa cismani mi olacağı meselesi hakkında Ehl-i Sünnet ve Mutezile tarafından ortaya konulan farklı görüşleri aktarmakla yetinmektedir.<sup>104</sup> Kıyamet alametleri, kıyamet tasvirleri, yeniden dirilmenin nasıl ve nerede gerçekleşeceği, hesap günü, amel defteri, ceza, cehennem yapıları, katları, müminlerin cennetle, münkirlerin cehennemle muamele edilmesi, cehennem azabı tasvirleri, kâfirlerin ebedi olarak cehennemde kalacakları, müminlerin günahları kadar azap görüp çıkacakları gibi konular Sale'e göre Yahudilikten alınmıştır.<sup>105</sup> Yine ona göre Hz. Muhammed'in canlı ahiret tasvirlerine meyletmesinin nedenini hem kendisinde hem de Araplarda aramak gerekmektedir zira gerek kendisi gerekse Araplar hissî zevklere düşkündür.<sup>106</sup> Kader bahsine de değinen Sale, Hz. Muhammed'in kader inancını hem müntesiplerini olumsuz durumlarda cesaretlendirmek hem de kendisine mutlak itaati garanti altına almak için devreye soktuğunu iddia etmektedir.<sup>107</sup>

İslâm'ın şartlarına gelince Sale ilk olarak namazı ele almakta; namaz vakitleri, abdest ve teyemmüm başta olmak üzere namazla alakalı çoğu hususun farklı dinlerden, özellikle de Yahudilikten alındığını düşünmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in getirdiği tek yenilik, namaz vakitlerini beşe çıkarmak olmuştur.<sup>108</sup> Sale'e göre zekât ibadetinde de Yahudiliğin izlerini görmek zor değildir.<sup>109</sup> Oruç ibadetine ilişkin ise onun önemi ve şartlarına değinmekte bu bağlamda ilgili hadislerle referanslar vermektedir. Bakara 2/187'de geçen "beyaz ipliksiyah iplikten ayrılıncaya kadar" ifadesi dâhil olmak üzere oruçla ilgili pek çok uygulamanın ve Aşura'nın Yahudilerden alınıp

<sup>101</sup> Sale, *The Koran*, 74.

<sup>102</sup> Sale, *The Koran*, 75.

<sup>103</sup> Örneğin bk. Daniel A. Madigan, "Revelation and Inspiration", *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2004), 446.

<sup>104</sup> Sale, *The Koran*, 75-79.

<sup>105</sup> Sale, *The Koran*, 80-95.

<sup>106</sup> Sale, *The Koran*, 101-102.

<sup>107</sup> Sale, *The Koran*, 103.

<sup>108</sup> Sale, *The Koran*, 105-109.

<sup>109</sup> Sale, *The Koran*, 109-112.



bazı revizyonlarla İslam'a mâl edildiğini iddia etmektedir.<sup>110</sup> Hac ritüeline ilişkin olarak Kâbe hakkında detaylı bilgiler paylaşmaktadır. Hacerü'l-esved ve zezemîn nitelikleri ve bunlara Müslümanlar tarafından yüklenen anlamlar, haccın şartları, Safa ve Merve hakkında okuru bilgilendirmektedir. O, hac menâsikinin de önemli bir kısmının Hz. Muhammed tarafından kadim geleneklere dayanarak İslâm'a mâl edildiği düşüncesindedir.<sup>111</sup>

Sale, Hz. Muhammed'in putperest Arapları tevhid inancına yönlendirmesinin övgüye değer olduğunu düşünmektedir.<sup>112</sup> Ona göre Hz. Muhammed putperestliği kaldırmak, Yahudilik ve Hristiyanlıkta meydana gelen bozulmaları düzeltmek amacıyla yeni bir dinî misyonun kendisine yüklendiğine inanmıştır.<sup>113</sup> Bununla birlikte tebliğ edilen yeni din beşer ürünü (human invention) olup büyük ölçüde kılıç yoluyla yayılmıştır. Hristiyanlığın ise kılıç zoruyla yayılmamış olması onun ilahi kökeninin en güçlü göstergesidir.<sup>114</sup>

Sale *PD*'nin son bölümünde itikâdi-siyasî ve amelî-fıkhî mezheplere yer vermektedir. Ehli Sünnet, Mu'tezile, Hâricîlik ve Şî'a başta olmak üzere bunların kendi içlerinde ayrıldıkları alt dallara da değinerek mezheplerin kurucuları, görüşleri ve daha pek çok ilgili konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır.<sup>115</sup> Yine bu bölümde yalancı peygamberlerden de bahseden Sale, bu konuda öne çıkan Müseylimetü'l-Kezzâb, Esved el-Ansî, Tüleyha b. Hüveylid, Secâh bint el-Hâris gibi isimleri kronolojik bir sıraya göre anlatarak *PD*'yi sonlandırmaktadır.<sup>116</sup>

Görüldüğü üzere Sale *PD*'de Cahiliye döneminden başlayarak Arapların tarihleri, dinleri, gelenek ve görenekleri, Kur'an kelimesinin anlamı, Kur'an'ın genel özellikleri, cem ve istinsahı, imanın ve İslam'ın şartları gibi hususlar hakkında bir Kur'an tercümesi mukaddimesi için detay sayılabilecek türden bilgiler aktarmaktadır. Diğer yandan *PD*'de Kur'an'ın genel özelliklerinden temel öğretilere ve ibadatlara uzanan yadsınamayacak bir içerik söz konusudur. Özellikle Kur'an'ın içeriğine ilişkin Sale'in Yahudilik ve İslam arasında irtibatlar kurması ve İslam'ın Yahudilikten çokça alıntı yaptığı şeklindeki delil gösterilmeden ileri sürülen iddialar *PD*'de önemli bir yer tutmaktadır. Mütercim'in bu tutumunu tercüme kısmında da sürdürdüğü, ilgili âyetlerin tercümesine ve dipnotlarına yansıttığı varsayılabilir. Bu

<sup>110</sup> Sale, *The Koran*, 111-114.

<sup>111</sup> Sale, *The Koran*, 114-122.

<sup>112</sup> Sale, *The Koran*, 39.

<sup>113</sup> Sale, *The Koran*, 38-39.

<sup>114</sup> Sale, *The Koran*, 49-50.

<sup>115</sup> Sale, *The Koran*, 151-179.

<sup>116</sup> Sale, *The Koran*, 179-187.

varsayımdan hareketle biz, söz konusu itham ve iddiaların tercümeyle yansıma biçimlerini tespit etmenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

#### 4. Preliminary Discourse" ile *The Koran* Arasında George Sale

Yukarıda değinilen varsayım, Watt'ın *PD* ile tercüme arasında Sale'in iki farklı tutum sergilediği yönündeki iddiası ile düşünüldüğünde, bu bölümde ilgili âyetlerin tercümesi ve bu âyetlere getirilen yorumlara göz atmak bir gereklilik hâlini almaktadır. Bu doğrultuda *PD*'de önemli bir yer teşkil eden İslâm ile Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki benzerliklere ve bu temelde öne sürülen köken iddialarına ilişkin bir inceleme makul görünmektedir. İlâveten, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi meselesini konu edinen âyetlere ilişkin Sale'in tutumu da önem arz etmektedir.

Sale, *PD*'de İslâm ve Hristiyanlık arasında doğrudan irtibatlandırmalar yapmamakta, daha ziyade Yahudilik etkisi temelinde değerlendirmelere yer vermektedir. Bununla birlikte biz tercümesinde Ehli Kitap ile ilgili âyetleri incelerken ilk olarak İslâm ve Hristiyanlık arasındaki en temel inanç farklılıklarından biri olan teslise atıf yapan âyetlerle başlamanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu doğrultuda Sale, teslisi reddeden ve Hz. İsa'nın beşer ve peygamber oluşuna vurgu yapan Nisâ 4/171'i literal olarak tercüme etmektedir. Bu âyetin dipnotunda ise Beydâvî tefsirinde Hz. İsa'nın ilah edinilmemesi gerektiğine dair açıklamalara yer vermektedir.<sup>117</sup> Âyetteki "Tanrı üçtür demeyin" uyarısını Beydâvî ve Celâleyn'e atıfla üç tanrının Tanrı, İsa ve Meryem olduğunu söylemektedir. İlgili âyetin açıklamasının geri kalanında da mütercim tefsirlerdeki anlatıların dışına çıkmadığı dikkat çekmektedir.<sup>118</sup> Teslisten bahseden Bakara 2/116,<sup>119</sup> Âl-i İmrân 3/55,<sup>120</sup> Mâide 5/17,<sup>121</sup> 72,<sup>122</sup> 116,<sup>123</sup> Tevbe 9/30,<sup>124</sup> Meryem 19/34-35<sup>125</sup> ve Zuhuruf 43/57<sup>126</sup> gibi diğer âyetlerin izahında da aynı tutumu sergilemektedir.

Görüldüğü üzere *PD*'de İslâm ve Hristiyanlık ilişkisine fazla değinmeyen Sale, Hristiyanlıkla ilgili âyetlerin tercümesinde de ilâve açıklamalar yapmamaktadır. Mütercim âyetleri literal olarak tercüme

<sup>117</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*, 1/254.

<sup>118</sup> Sale, *The Koran*, 80. Marracci'nin de ilgili ayetin izahını Celaleyn tefsirinden alıntılarla yaptığı görülmektedir. Bk. Marraccio, *Refutatio Alcorani*, 75.

<sup>119</sup> Sale, *The Koran*, 15.

<sup>120</sup> Sale, *The Koran*, 55.

<sup>121</sup> Sale, *The Koran*, 85.

<sup>122</sup> Sale, *The Koran*, 92.

<sup>123</sup> Sale, *The Koran*, 98.

<sup>124</sup> Sale, *The Koran*, 153.

<sup>125</sup> Sale, *The Koran*, 251-252.

<sup>126</sup> Sale, *The Koran*, 399.

etmekte ve tefsirlerdeki izahların ötesine geçmemektedir. Diğer yandan Sale, hatırlanacağı üzere, *PD*'de İslâm ve Yahudilik arasındaki ilişkiye sıkça vurgu yapmaktadır. Bu nedenle onun *PD*'deki bu tutumunu ilgili âyetlerin tercümesinde ve dipnotlarında ne kadar sürdürdüğü sorusu önem arz etmektedir. Bu bağlamda Sale'in İslâm'ın Yahudilikten aldığını öne sürdüğü hususlara ilişkin âyetlerin tercüme ve dipnotlarında nasıl bir yol izlediğine bakmak yerinde olacaktır. Mesela abdest âyetine (Mâide 5/6) bakıldığında Sale, *PD*'de her ne kadar abdest ibadetinin Yahudilikten alındığını iddia etse de ilgili âyetin açıklamasında bu görüşe yer vermemektedir.<sup>127</sup> Teyemmüm âyetinin izahında ise Yahudi köken iddiasına değindiği *PD*'nin ilgili kısmına atıf yapmakla iktifa etmektedir.<sup>128</sup> Yine *PD*'de Yahudi Kabala geleneğinden alındığını iddia ettiği hurûf-ı mukatta'a meselesinde Sale, örneğin Bakara<sup>129</sup> ve Âl-i İmrân<sup>130</sup> sûrelerinin girişlerindeki harflerin izahında köken iddiasını tekrar etmeden *PD*'ye atıf yapmakla yetinmektedir. A'râf,<sup>131</sup> Yûnus,<sup>132</sup> Hûd,<sup>133</sup> Yûsuf,<sup>134</sup> Ra'd,<sup>135</sup> İbrâhîm,<sup>136</sup> Hicr,<sup>137</sup> ve başında hurûf-ı mukatta'a bulunan diğer sûrelerde de aynı durum söz konusudur.

Sale'in *PD*'de Yahudilikten alıntı meselesinden sonra çokça üzerinde durduğu bir diğer konu tahrif meselesidir. Hatırlanacağı üzere o, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif edildiği iddiasına katılmamakta ve bunun Müslümanların ellerindeki nüshaların yanlış tercümelerinden ve kendi inançlarını destekler mahiyette yaptıkları yorumlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu arka planda Bakara 2/75,<sup>138</sup> Âl-i İmrân 3/71, 75,<sup>139</sup> Nisâ 4/46<sup>140</sup> gibi âyetlerin tercümelerine bakıldığında, Sale'in aynı şekilde ilave açıklama yapmadığı gibi *PD*'ye dahi referans vermediği görülmektedir. Öte yandan doğrudan Hristiyanlık ile ilgili Ahmed/Faraklit meselesinden bahseden Saf 61/6'nın açıklamasında Müslüman âlimlerin ittifakla Faraklit'i Ahmed şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir. Bununla birlikte bu konuda Müslümanların kasıtlı olarak kendi peygamberlerinin nübüvvetini destekler mahiyette bir

<sup>127</sup> Sale, *The Koran*, 83.

<sup>128</sup> Sale, *The Koran*, 66.

<sup>129</sup> Sale, *The Koran*, 2.

<sup>130</sup> Sale, *The Koran*, 35.

<sup>131</sup> Sale, *The Koran*, 117.

<sup>132</sup> Sale, *The Koran*, 166.

<sup>133</sup> Sale, *The Koran*, 175.

<sup>134</sup> Sale, *The Koran*, 187.

<sup>135</sup> Sale, *The Koran*, 200.

<sup>136</sup> Sale, *The Koran*, 205.

<sup>137</sup> Sale, *The Koran*, 210.

<sup>138</sup> Sale, *The Koran*, 10.

<sup>139</sup> Sale, *The Koran*, 45-46.

<sup>140</sup> Sale, *The Koran*, 67.

okuma yaptıklarını öne sürdüğü PD'deki ilgili yere atıf yapmaktan da geri durmadığı görülmektedir.<sup>141</sup>

Bahsi geçen örnekler, Sale'in tercümeyi olabildiğince PD'de ortaya koyduğu yaklaşım ve görüşlerden arındırmaya çalıştığının başka bir göstergesidir. Nitekim o, oryantalist literatürde Hz. Muhammed'in nübüvvetinin sıhhatine yönelik ithamlar bağlamında çokça atıf yapılan<sup>142</sup> Garânîk hadisesi ile ilişkilendirilen Necm 53/19-20 ve Hac 22/52-54. âyetlerin açıklamasında bile tefsirlerde verilen bilgilerin dışına çıkmamaktadır.<sup>143</sup> Bu tespitler, Sale'in Marracci tercümesinden çokça etkilendiği iddialarının detaylı bir incelemeyi hak ettiği kabul edilse bile, Marracci'nin tercümesinin başlığına ve içeriğine yansıyan hasmâne tutumun en azından Sale'in tercüme kısmına hemen hiç yansımaması itibariyle önemli bir farkı ifade ettiğinin teslim edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Sale tercümesini adeta Marracci tercümesinin İngilizce'ye aktarılmış versiyonundan ibaret gören<sup>144</sup> araştırmacıların isabetli bir tespit yapmadığı anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Bu makale, İngilizce Kur'ân tercümelerinin tahlilinin Batılı Kur'ân araştırmalarına yönelik literatüre katkı sağlayacağı tezinden hareketle yazılmıştır. İngilizce Kur'ân tercümelerinin oldukça az sayıda akademik çalışmaya konu edildiği tespiti ise bu makaleyi teşvik eden önemli bir unsur olmuştur. Bu çerçevede kronolojik bir okumanın gerekliliği de düşünülerek Arapça aslından İngilizceye yapılan ilk Kur'ân tercümesi olan George Sale'in *The Koran*'ı hacimli mukaddimesi ile analiz edilmiştir.

Sale'in 1734 yılında yayımlanan tercümesinin; kronolojik önceliğine ilâveten ihtiva ettiği geniş mukaddime, her sayfasında yer alan detaylı dipnotlar ve diğer dillerde yapılan çalışmalara olduğu kadar tefsir literatürüne yapılan atıflar bakımından da incelenmeyi hak eden bir kaynak olduğu görülmüştür. Özellikle tercümenin sonraki çalışmalara etki ettiği gerçeği ve tercümeyi etraflica ele alan müstakil bir çalışmanın bulunmayışından hareketle alandaki boşluğun doldurulması amaçlanmıştır.

Tercümenin başında yer alan ve müstakil bir kitap hacminde olan mukaddimenin, bir Kur'ân tercümesi mukaddimesi olmaktan ziyade

<sup>141</sup> Sale, *The Koran*, 449.

<sup>142</sup> Cerrahoğlu, oryantalistlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine gölge düşürmek amacıyla sıkça başvurdukları konular arasında Garânîk meselesini saymakta ve bu konuda öne çıkan isimleri ve görüşlerini müstakil bir çalışmada ele almaktadır. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (ts.), 74 vd.

<sup>143</sup> Sale, *The Koran*, 279.

<sup>144</sup> Örneğin bk. Hussein Abdul-Raof, *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis* (London: Routledge, 2006), 20.

dönemin İslam ve Kur'an anlayışını yansıtan bilgilerin paylaşıldığı bir bölüm olduğu görülmüştür. Bu bağlamda, makalede *PD*'nin Kur'an'a ilişkin kısımları ve tercümenin dipnotlarında *PD*'ye yapılan atıflara odaklanılmıştır. Geriye kalan kısmın özellikle dönemin İslam algısına dair inceleme yapmak isteyen araştırmacılar için kayda değer miktarda veri ve kaynak sunduğu fark edilmiştir.

Araştırma neticesinde Sale'in tercüme çalışmasında Marracci'nin 1698 yılında yayımlanan Latince Kur'an tercümesinden çokça istifade ettiği yönünde bir kanaatin mevcut olduğu, esasen Sale'in de kaynak sıkıntısı gerekçesiyle bu hususu *PD* kısmında açıkça beyan ettiği görülmüştür. Bu bağlamda yapılan analizde tercüme sürecinde elinde yalnızca Beydâvî tefsiri bulunduğunu söyleyen Sale'in Beydâvî tefsiri dışındaki tefsirlere yaptığı atıfların Marracci tercümesindeki atıflarla büyük oranda örtüştüğü tespit edilmiş, bu kapsamda örnekler sunulmuştur. Diğer yandan, Marracci'nin aksine, Sale'in *PD* kısmında İslam ve Kur'an'a yönelik ortaya koyduğu oryantalistik tavrından tercüme kısmında neredeyse tamamen vazgeçmesi, önemli bir bulgu olarak ortaya konulmuştur. Nitekim tercümenin kahir ekseriyetinde onun literal çeviriye bağlı kaldığı, gerek ayetlere yaptığı ilave izahlarda -ki bunların hemen hepsini metnin aslından ayırmak için italik olarak vermiştir- gerekse detaylı dipnot kısımlarında tefsir literatüründeki verilerin dışına çıkmadığı saptanmıştır.

Sale, *PD* kısmında Yahudi köken iddiaları başta olmak üzere İslam ve Kur'an'a yönelik olumsuz değerlendirmeleri tercüme kısmına ve detaylı dipnotlara hemen hiç yansıtmamıştır. Dolayısıyla dönemin İslam ve Kur'an karşıtı söylemlerinin ve bu bağlamda ortaya çıkan literatürün etkisinin *The Koran*'ın mukaddimesi ile sınırlı kaldığı görülmüştür. Eserdeki Marracci etkisine gelince Sale'in *Refutatio Alcorani*'nin tercüme ve dipnotlarından yararlandığı açıkça ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Sale'in Marracci'den yaptığı alıntılarda çoğu zaman Marracci'nin kendisi yerine yalnızca kaynaklarını göstermesi eleştiriyi hak eden bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Sale'in gerek Beydâvî tefsiri gerekse diğer tefsirlere yaptığı atıflar ve bu bağlamda paylaştığı içeriğin söz konusu tefsirlerin asıllarındaki içerikten farklı olmadığı önemli bir bulgu olarak paylaşılmış, bu konuda örnekler verilmiştir. Kendinden sonraki tercüme literatürünü etkileyen *Refutatio Alcorani*'nin son tahlilde İslam karşıtı bir saikle kaleme alındığı ve bu nedenle her sureye bir *refutatio* (reddiye) yazıldığı, önemli bir veri olarak paylaşılmıştır. Öte yandan bu kısımların Sale'in tercümesinde ve dipnotlarında karşılık bulmadığı, Sale'de bu türden bir reddiye motivasyonunun mevcut olmadığı görülmüştür. Buna karşın İslam'ın kökenine ilişkin bir dizi iddia ileri süren Sale'in *PD*'ye yansıttığı oryantalist bakış açısının, tercüme metinde

bazı ayetlerin dipnotlarında *PD*'de değindiği sayfalara yaptığı atıflarla sınırlı kaldığı saptanmıştır.

Son tahlilde gerek *PD* kısmındaki İslam karşıtı mesnetsiz iddialar gerekse tercümenin dipnotlarında zaman zaman *PD*'ye referanslarla yetinmek şeklinde de olsa devam ettirilen oryantalist tavırdan hareketle Sale'in çalışmasının eleştiriyi hak ettiği savunulabilir. Ne var ki, tercümenin yayımlandığı dönemin öncesi, sırası ve hatta sonrasında İslam'a ve Kur'an'a yönelik ortaya konulan akademik temelden yoksun çok sayıda art niyetli çalışma göz önünde bulundurulduğunda Sale'in tercüme metinde ve dipnotlarda büyük oranda gözettiğini tespit ettiğimiz ilmî tutum neticesinde literatüre kazandırdığı Kur'an tercümesinin, gerek Batılı Kur'an araştırmalarının gerekse tercüme tarihleri bakımından önemli bir adımı ifade ettiğini belirtmeliyiz. Buradan hareketle Sale'in *The Koran*'ının müteakip literatüre özellikle de Batı'da yapılan Kur'an tercüme çalışmalarına etkisinin incelenmeyi hak eden bir konu olduğu düşünülmektedir.

## Kaynakça

- Abdul-Raof, Hussein. *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. London: Routledge, 2006.
- Arabî, Hâşim. *Maḳāle fi'l-İslâm*. Kahire: The Nile Mission Press, 3. Basım, 1913.
- Bevilacqua, Alexander. "The Qur'an Translations of Marracci and Sale". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76 (2013), 93-130.
- Bevilacqua, Alexander. *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Binark, İsmet - Eren, Halit. *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1986.
- Birişik, Abdülhamit. "George Sale". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/24-25. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009.
- Bobzin, Hartmut. "Translations of the Qur'an". *Encyclopaedia of the Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 5/340-358. Leiden: Brill, 2006.
- Burman, Thomas E. "European Qur'an translations, 1500-1700". *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. ed. David Thomas - John Chesworth. 25-38. Leiden: Brill, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 69-91.
- Ekiz, Necmettin Salih. *Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Elmarsafy, Ziad. *The Enlightenment Qur'an*. London: Oneworld Publications, 2009.
- Lawrence, Bruce B. *The Koran in English: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Madigan, Daniel A. "Revelation and Inspiration". *Encyclopaedia of the Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. C. 4. Leiden: Brill, 2004.
- Mahalli, Celaleddin Muhammed b. Ahmed - Süyûfî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebîbekr. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2019.
- Marraccio, Ludovico. *Refutatio Alcorani, in qua ad Mahumeticarum superstitionis radicem securis apponitur, & Mahumetus ipse gladio suo jugulatur*. Padova: Ex Typographia Seminarii, 1698.
- Matar, Nabil. "The Qur'an in English writings, 1543-1697". *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. ed. David Thomas - John Chesworth. 6/11-24. Leiden: Brill, 2014.
- Sale, George. "The Koran (Al-Qur'an)". *The Project Gutenberg*. 21 Temmuz 2022. Erişim



- 21 Temmuz 2022. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/7440/pg7440.html>
- Sale, George. *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*. London: C. Ackers in St. John's Street, 1734.
- Sale, George. *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*. London: William Tegg, 1863.
- Shabab, Omer A. Sheikh. "Textual Source and Assertion: Sale's translation of the Holy Quran". *Journal of King Saud University* 24 (2012), 1-21.
- Shellabear, W.G. "Is Sale's Koran Reliable?" *The Muslim World* 21/2 (1931), 126-142.
- Watt, W. Montgomery. "Oryantalistlerin İslam Araştırmaları". çev. Talip Küçükcan. *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII (1992), 411-422.
- Watt, W. Montgomery. "Western Approaches to the Understanding of the Qur'ân". *First International Symposium on Islamic Studies*. 25-30. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Yaşar, Hüseyin. *Avrupa ve Kur'ân: Avrupa'da Kur'ân Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Yaşar, Naif. "Ludovico Marraccio Lucenci ve Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè Adlı Kur'ân Tercümesi Üzerine". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 250-265.
- Zwemer, Samuel M. "Translations of the Koran". *The Muslim World*, 5/3 (1915), 244-261.

## EVALUATION OF QUALITY PRINCIPLES FROM THE ISLAMIC PERSPECTIVE

Kalite İlkelerinin İslami Açıdan Değerlendirilmesi

**HALİS AYDEMİR**

Prof. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye

Prof. Dr., Dumlupınar University- Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Kütahya, Türkiye

[halisaydemir@gmail.com](mailto:halisaydemir@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-5030-0886>

**RİFAT TÜRKEL**

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye

Associate Professor, Dumlupınar University- Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects, Kütahya, Türkiye

[rifat.turkel@dpu.edu.tr](mailto:rifat.turkel@dpu.edu.tr) / [rifataturkel@gmail.com](mailto:rifataturkel@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 12 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 4 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Aydemir, Halis, Türkel, Rifat. "Evaluation of Quality Principles from the Islamic Perspective". Hitit İlahiyat Dergisi (Aralık/December 2022) 21/2 1193-1238. <https://doi.org/10.14395/hid.1072356>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Evaluation of Quality Principles from the Islamic Perspective

### Abstract

Quality is a phenomenon whose existence dates back to the first period of human history. Before the industrial revolution, quality was realized through mutual interaction between the person producing the service or the product and the customer. Customer's satisfaction was an important factor in determining the quality. In the development of quality, which had many different and simple applications in the past, a new era started with the industrial revolution, and new developments occurred in the principles, visibility, and applications of quality. In this period, with an increase in products and services, the masters working in production started to work in the background, and the direct contact between the producer and the customer was weakened and even disappeared. As a result of this, employers offering products and services developed new systems such as inspection, statistical quality control, and total quality management to ensure quality. Quality has reached its current form with total quality management. Studies in this field continue to expand and increase in many areas such as education and health. The understanding of quality has spread throughout the world with the development of communication and transportation facilities and the spread of global trade, and eventually, it has come to a position that affects many societies, including Muslims. Muslims, who have trained many important philosophers and scientists in many fields throughout history, also established many major and developed states and pioneered many areas of life. At this point, the fact that Muslims are at the center of important progress and developments in every field in a period and environment where there is no modern understanding of quality necessitates investigating the motivation behind this situation. Likewise, it makes it necessary to answer the questions; "Do the issues known as quality principles take place in the set of rules and principles brought by Islam?", "To what extent are the principles of quality compatible with the principles of Islam?" For this reason, in this study, it is aimed to examine the quality, its principles, and their development processes, to evaluate them within the framework of Islamic principles, and to determine the perspective of Islam on this issue. The study is limited to the evaluation of the planning, implementation, control, and precautionary phases of the Plan-do-check-act cycle (PDCA cycle), which focus on quality, customer orientation, the leadership of the senior management, continuous improvement, and its mechanism. Unlike previous studies, it is thought that the study, which is evaluated in terms of Islamic principles based on the principles of total quality management, will contribute to the literature with this dimension. Moreover, it is thought that it will support the awareness of quality principles that contributed to the advancements made by Muslims in many fields, especially in science, and will also provide Muslims with a perspective on today's quality understanding. In this study, studies and documents on today's quality and principles were used. Primary sources were

also used by reaching the works of many experts on the subject, especially Edward Deming, who is known as the pioneer of quality, and today's academic studies were taken into consideration and used. The evaluation of quality principles was made within the framework of the Qurān and Sunnah, which are the main sources of Islam. During the study, a number of verses and ḥadīths related to quality principles were used, some examples from the Qurān and the Sunnah of the Prophet Muḥammad were given, considering that this would increase the volume of the study, and not all of the verses and ḥadīths were mentioned. At the end of the study, it has been found that "the leadership of the top management, customer centricity, continuous improvement, doing the works firstly with the stakeholders and in accordance with the plan, obtaining results by following the applications, evaluating the obtained results together with the relevant internal and external stakeholders and making improvements in the final step" which are among the principles of quality take place among the principles that Islam has set, with different dimensions. Likewise, it has been understood that the religious teachings and the practices of the Prophet Muḥammad are an important source of motivation for Muslims to achieve significant success and to do quality work.

**Keywords:** Islam, Quality, Customer Orientation, Leadership of Senior Management, Akhism

## Kalite İlkelerinin İslami Açıdan Değerlendirilmesi

### Öz

Kalite, varlığı insanlık tarihinin ilk dönemine kadar ulaşan bir olgudur. Sanayi devrimi öncesi kalite, hizmet ve ürünü üreten kişi ile müşteri arasındaki karşılıklı etkileşim ile gerçekleşmiş, müşterinin memnuniyeti kaliteyi belirleyen önemli bir unsur olarak yer almıştır. Geçmişte birçok farklı ve basit uygulaması bulunan kalitenin seyrinde sanayi devrimi ile birlikte yeni aşamaya geçilmiş, kalitenin ilkeleri, görünürlüğü ve uygulamalarında yeni gelişmeler meydana gelmiştir. Bu dönemde ürün ve hizmetlerde artış meydana gelmiş, bunun sonucu olarak üretimde görev alan ustalar arka planda çalışmaya başlamış, üreten ile müşteri arasındaki doğrudan irtibat zayıflamış, hatta kalmamıştır. Bunun neticesinde ürün ve hizmeti sunan işverenler kaliteyi sağlamak için muayene, istatistiksel kalite kontrol, toplam kalite yönetimi gibi yeni sistemler geliştirmiştir. Kalite, toplam kalite yönetimi ile günümüzdeki formuna ulaşmıştır. Bu alandaki çalışmalar eğitim, sağlık gibi birçok alanda genişleyerek ve artarak devam etmektedir. Kalite anlayışı iletişim ve ulaşım imkânlarının gelişmesi ve küresel ticaretin yaygınlaşmasına bağlı olarak dünya genelinde yayılmış, içerisinde Müslümanların da yer aldığı birçok toplumu etkileyen bir konuma gelmiştir. Tarih boyunca birçok alanda önemli düşünürler, ilim ve bilim insanları yetiştirmiş olan Müslümanlar aynı zamanda büyük ve gelişmiş devletler kurmuş, birçok alanda öncülük yapmıştır. Bu noktada doğal olarak modern kalite anlayışının bulunmadığı bir dönem ve ortamda Müslümanların her alanda önemli ilerleme ve gelişmelerin merkezinde yer alması, bunun arkasındaki motivasyon kaynağının ne olduğunu araştırmayı gerektirmektedir. Aynı şekilde “Kalite ilkeleri olarak bilinen konular İslam’ın getirmiş olduğu kurallar ve ilkeler bütünü içerisinde yer almakta mıdır?” “Kalite ilkeleri İslam’ın ilkelerine ne derece uygundur?” sorularının cevaplandırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada kalite ve ilkeleri ile bunların gelişim süreçlerinden bahsedilmesi, bunların İslami esaslar çerçevesinde değerlendirilmesi, bu konuda İslam’ın bakış açısının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışma kalite, kalite ilkelerinin merkezinde yer alan müşteri odaklılık, üst yönetimin liderliği, sürekli gelişme, sürekli iyileşme mekanizması olan PUKÖ döngüsünün planlama, uygulama, kontrol etme ve önlem alma aşamalarının değerlendirilmesi konularıyla sınırlandırılmıştır. Daha önceki çalışmalardan farklı olarak toplam kalite yönetimi ilkelerini esas alarak İslami ilkeler açısından değerlendirmelerde bulunulan çalışmanın bu boyutuyla literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca geçmişte Müslümanların bilim ve ilim başta olmak üzere birçok alanda gerçekleştirdiği ilerlemelere katkı sağlayan kalite esaslarına karşı farkındalık oluşmasını destekleyeceği, günümüz kalite anlayışına yönelik Müslümanlara bakış açısı kazandıracığı değerlendirilmektedir. Çalışmada günümüz kalite ve ilkeleri konusunda dokümanlardan faydalanılmıştır. Kalitenin öncüsü olarak bilinen Edward Deming başta olmak üzere konuyla ilgili pek çok

uzmanın eserlerine ulaşarak birincil kaynaklardan istifade etmeye özen gösterilmiş, bununla birlikte günümüzde yapılan akademik çalışmalardan da yararlanılmıştır. Kalite ilkelerinin değerlendirilmesi ise İslam'ın ana kaynakları Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yapılmıştır. Çalışma esnasında kalite ilkeleri ile alakalı birçok ayet ve hadise ulaşılmış, çalışmanın hacmini artıracakları düşünülerek konu ile ilgili Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden bazı örnekler verilmiş, ayet ve hadislerin tümü zikredilmemiştir. Çalışma sonunda kalitenin ilkeleri arasında yer alan üst yönetimin liderliği, müşteri merkezilik, sürekli iyileştirme, yapılan işleri ilk önce paydaşlarla birlikte, uygulamaları bu plana uygun yapma, uygulamaları izleyerek sonuçlar elde etme, elde edilen sonuçları ilgili iç ve dış paydaşlarla birlikte değerlendirme ve nihayetinde gerekli görülen iyileştirmeleri yapma anlayışının İslam'ın koymuş olduğu ilkeler arasında farklı boyutlarıyla yer aldığı bulgusuna ulaşılmıştır. Aynı şekilde Müslümanların önemli başarılarına ulaşmalarında ve kaliteli işleri yapmalarında dini öğretilerinin ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının önemli bir motivasyon kaynağı olduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Kalite, Müşteri Odaklılık, Üst Yönetimin Liderliği, Ahilik

## Introduction

It can be argued that modern quality principles are not contrary to Islamic values, and even these principles are indirectly or directly emphasized by Islam. The quality which has existed in the life of human beings since the early ages is a phenomenon that has come to the forefront throughout the world, especially with the industrial revolution and the increase in production accordingly, and has reached its present state by passing through different stages in the 20<sup>th</sup> century. In both production and service sectors, quality was seen as a goal that was tried to be achieved and as a result of this, studies were carried out on management models to guarantee quality. This has ensured that quality is an issue that is always on the agenda. With the spread of studies in this field, quality has emerged as an element that also affects the life of a Muslim individual and Muslim society. Today, this effect goes on with different dimensions. The aim of this study is to evaluate the quality and its principles, which have become widespread by influencing the Islamic world, within the framework of the Qur'an and the Sunnah.

There are hardly any studies in Turkish literature on the evaluation on the evaluation of the quality and its principles within the framework of Islamic values.<sup>1</sup> When we look at international studies, it is seen that although there are studies that deal with quality and total quality management according to Islamic principles, some of these studies deal with the issue from a single perspective, while the others examine quality from diverse points.<sup>2</sup> In this study, unlike all these studies, quality, its historical development and principles have been discussed in outline, and then the principles of total quality management have been evaluated in terms of Islamic values. At this point, a systematic evaluation of total quality principles has been made in this study, unlike other studies in terms of method and inclusivity.

In the study, the main sources of the subject and the studies done in this field have benefited significantly. In particular, the studies of people including William Edwards Deming, Joseph Moses Juran, and Philip Bayard Crosby who are considered to be the pioneers of quality, were used, and then a number of other studies were examined. The dimension of Islamic

<sup>1</sup> Ali Akdoğan, "Toplam Kalitenin Yükseltmesinde Din Faktörü", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003), 28-56.

<sup>2</sup> Akif Lutfi Al-Khasawneh et al., "Quality between the Contemporary Management & Islamic Thought Perspectives: Comparative Study", *Journal of Emerging Trends in Economics and Management Sciences (JETEMS)* 4/2 (2013), 281-290; Seyed Mohammad Moghimi, "Principles of Planning in Islamic Management", *Principles and Fundamentals of Islamic Management* (Emerald Publishing Limited, 2018), 101-120; Afroza Bulbul Afrin – Rafikul Islam, "A Conceptual Model of Continuous Improvement in Total Quality Management from Islamic Perspective", *Australian Academy of Business and Economics Review (AABER)* 4/1 (2018), 1-15.



principles has been evaluated within the framework of two main sources; the Qur'an and the Sunnah.

### Definition of Quality

Quality, as it will be expressed in its history, is a phenomenon that takes place in life with different dimensions from past to present. It is seen that the definitions of quality also diversify depending on the way it is understood, and it is not possible to agree on a single definition because the understanding of quality, which is considered in the context of personal values, may differ depending on these values. This situation has also been reflected in the definition of quality and has led to the emergence of different definitions. For this reason, as seen in many sources under this title, we believe that it will be more accurate to mention some of the most used quality definitions and the definitions of people known as the pioneers of quality, rather than talking about a single definition of quality.

Quality is generally defined as the value of a product or service; conformity to predetermined specifications; conformity to needs; avoiding shortcomings; meeting customer expectations or exceeding these expectations.<sup>3</sup> According to J.M. Juran, who has made an important contribution to the development of the understanding of quality, compliance with the use of quality ensures customer satisfaction.<sup>4</sup> While P.B. Crosby defines quality as conformity to needs;<sup>5</sup> Kaoru Ishikawa defines quality control as developing, designing, producing and providing after-sales service for the most economical, and most useful quality product that always satisfies the consumer.<sup>6</sup> Genichi Taguchi also mentions quality as the minimal harm that the product causes to society after shipment.<sup>7</sup>

While the Japanese Industrial Standards Committee (JISC) defines quality as a production system that produces a product or service economically and responds to consumer demands; in TS ISO 9005 standards, quality is defined as the sum of the characteristics of a product or service based on its ability to meet

<sup>3</sup> Muhittin Şimşek, *Kalite Yönetimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayın-Teknik Eğitim Yayın, 1998), 6.

<sup>4</sup> Joseph M. Juran – A. Blanton. Godfrey, *Juran's Quality Handbook* (New York: McGraw-Hill, 1998), 2.1-2.2; Joseph. M. Juran – Frank M. Gryna, *Quality Planning and Analysis, From Product Development Through Use* (New York: McGraw-Hill, 1993), 3.

<sup>5</sup> Philip B. Crosby, *Quality Is Free, The Art of Making Quality Certain* (New York: McGraw-Hill, 1979), 17.

<sup>6</sup> Kaoru Ishikawa, *What Is Total Quality Control?, The Japanese Way*, trans. David J. Lu (London: Prentice-Hall, 1985), 44.

<sup>7</sup> Gen'ichi Taguchi, *Introduction to Quality Engineering, Designing Quality into Products and Processes*, Asian Productivity Organization (Tokyo: Asian Productivity Organization, 1986), 1.

specified or potential needs.<sup>8</sup> According to the American Society for Quality, quality is all the characteristics that reveal the ability of a good or service to meet a certain requirement. According to A.V. Feigenbaum, the quality of a product is the formation of engineering and manufacturing characteristics that aim to meet consumer demands and needs at the most economical level.<sup>9</sup> Based on different definitions, a comprehensive definition of quality was also made as “in particular, knowing the needs and expectations of the consumer, designing them accordingly, establishing them impeccably, providing the components and sub-components related to the sales transactions reliably, documenting the performance and safety, revealing some features related to use clearly, packaging in an appropriate way, punctual delivery, efficient after-sales services, and all the relevant experience”.<sup>10</sup> In addition, as it can be understood from the definitions, the main feature of quality is that a product or service has some features such as perfection in design, use, price, delivery, and sales time in order to provide customer satisfaction.<sup>11</sup>

## 2. Emergence of Quality Concept

### 2.1. Quality Before Industrial Revolution

It is seen that the historical development of quality, which has been a subject of great interest to the world since the 20<sup>th</sup> century, is subject to a periodic classification in modern sources, and this classification is mostly made by considering the quality studies in the production and service sector in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries.<sup>12</sup> However, the statement in article 229 of the law put forward by the Babylonian King Hammurabi in 2150 BC “if a builder builds a house for a man and the house is not strong enough and collapses on the owner of the house and causes his death, that builder will be beheaded”<sup>13</sup> shows that quality has existed since an earlier period.<sup>14</sup> In the time of the Phoenicians, the inspection method for the quality of the product was used, and the inspection officers made a decision of rejection or acceptance as a

<sup>8</sup> İsmail Efil, *Toplam Kalite Yönetimi* (Bursa: Dora Yayınları, 2010), 7-8.

<sup>9</sup> Armand V. Feigenbaum, *Total Quality Control* (New York, London: McGraw-Hill International Editions, 1991), 7.

<sup>10</sup> Osman Demirdöğen, “Kalite Yönetimi Açısından TS-ISO 9000 Serisi ile Deming Felsefesi Arasındaki İlişkilerin Belirlenmesi”, *Verimlilik Dergisi* 23/4 (1994), 40.

<sup>11</sup> Muhittin Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarının Anahtarı, İnsan Faktörü* (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2002), 15-16.

<sup>12</sup> Elmacı examines the history of quality in 3 stages: before the industrial revolution, after the industrial revolution and today’s quality. Orhan Elmacı, *Toplam Kalite Yönetimi* (Kütahya: y.y., 2001), 41–47; Efil, *Toplam Kalite Yönetimi*, 21-27.

<sup>13</sup> Martha T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, Writings from the Ancient World, Band 6* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995), 125.

<sup>14</sup> Şimşek, *Kalite Yönetimi*, 15.

result of the examination of a product obtained. In case of detection of a fault as a result of this decision, they cut off the hand of the person who committed the fault, to try to eliminate the faults and to end the complaints. It is also seen that in the Ancient Egyptians, the officials tried to measure the verticality of the surfaces of the stone blocks by means of a wire, and the same method was used by the Aztecs.<sup>15</sup>

The Ahi(akhī) Community, which was founded in Anatolia in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, is important in terms of carrying different dimensions of today's quality understanding. Although Akhism came to the forefront with its political and military features, it has become a tradesman organization in time. It is known that Ahi Communities emerged to meet the needs and had aims like finding jobs for artisans who have migrated to Anatolia, ensuring that they can compete with established Byzantine artisans in Anatolia; maintaining the quality of the product in order to gain a place in the market; determining the production according to need and ensuring the establishment of artistic morality in artists.<sup>16</sup> Considering the reflections of the total quality understanding in the Ahi Community, it is possible to make some evaluations on quality, customer focus, participation, and senior management's support for quality and involvement in the process.

Great importance is attached to quality in the Ahi Community, and a relationship has been established between quality, the owner of the product, and the master. According to this understanding, a quality product means a good master, and a good master means a quality product and more than its economic value. Because the product is considered as an indicator showing the knowledge, skill, and competence of the master of the work. This situation naturally leads the masters to act sensitively in producing quality work. In addition to this relationship between the work and the master, the necessary measures were taken by the Ahi organization to ensure the quality of the owners of the work, and in this framework, importance was given to inspections and Ahi training.

As a result of inspections or complaints in the Ahi organization, tradesmen who did not comply with the standards were first warned by officials such as the *yığıtbaşı* (Kethüdā assistant in the Ottoman trades organization) and *kethüdā* (chamberlain), and if the insistence on not complying with the standards continued, the situation would be reported to the *muhtesib* (Ottoman constabulary-official to supervises the market tradesmen) or *qāḍī* (Muslim judge) and there is a lot of data about quality in the Ottoman court

<sup>15</sup> Bozkurt, Rıdvan-Odaman, Aynur, *ISO 9000 Kalite Güvence Sistemleri* (Ankara: MPM Yayınları, 1995), 1.

<sup>16</sup> Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 90 et al.

records. In some of these records, there is information about making a handle made of gum wood and making it look like it was made of ebony wood by painting it, melting old nails and selling them as new nails, producing oil and fabric that do not comply with the standards and the sanctions imposed on them. These are examples of how quality and related issues were in the interest of the state in this period. Those who insist on not complying with the principles of quality and profession despite all warnings in the Akhism are punished by being demoted from master to journeyman and dismissal from tradesmanship. Also, the shoes of this Ahi in such a situation would be thrown on the roof. Thus, it was announced to the public that the related person was in behavior contrary to the professional principles. Today, this situation is expressed with the phrase "His/Her shoe has been thrown onto the roof."<sup>17</sup>

The importance of quality in the Ottoman period resulted in the establishment of standards as well. Quality and standards were written in Bursa,<sup>18</sup> Izmir, and Edirne *ih̄tisab* (municipality) laws and regulations which were prepared during the period of Bayezid II. (1052-1507). To provide quality products and services, matters such as people from whom the product or service will be purchased, the region, the price schedule, and the persons authorized to produce are recorded. Thus, it is seen that a different dimension of today's quality understanding existed in the Ottoman Empire period.<sup>19</sup> In the archive documents, there is a lot of information that the administration supervises whether the standards and professional principles are followed and that those who are negligent are warned and punished. Among the examples related to this matter are; When some pearl merchants in Baghdad used threads more than the specified number for weight gain, it was requested to prevent this in the decree sent to the Baghdad governor and *qāḍī*;<sup>20</sup> Provisions were sent to the *qāḍī* to ensure that the tradesmen who spin yarn in Bursa and Istanbul produce yarn in accordance with the standards and to punish those who do not pay attention to this issue.<sup>21</sup>

The Ahi organization is based on customer satisfaction in the presentation of products and services, and this has been the motto among the Ahis as

<sup>17</sup> Muhsin Halis, *Toplam Kalite Yönetimi & Kalite Yönetim Sistemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020), 35–36; Ayrıca Yavuz Akçi et al., *Ahilik ve Mesleki Etik* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2018), 72–73.

<sup>18</sup> *Türkiye'nin Bugünkü Manada İlk Standartı (Kanunname-i İhtisab-ı Bursa)* (Ankara: Türk Standartları Enstitüsü, 2013), 1–22; Recep Özdemir, "Tüketici Haklarına Yönelik Tarihte Yapılan İlk Kanun: "Kanunname-i İhtisab-ı Bursa"', *Mecmua Güz/4* (2017), 2–4.

<sup>19</sup> Yusuf Ekinci, *Ahilik* (Ankara: Türk Metal Yayınları, 2011), 111.

<sup>20</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defterleri A. {DVNSMHH.d}*, Defter No. 52, Hukum No. 104.

<sup>21</sup> BOA, A. {DVNSMHH.d}, Defter No. 52, Hukum No. 695.

“the customer is our benefactor”. Accordingly, customer satisfaction can be achieved with quality products and services. Quality products and services are only possible if the tradesmen are knowledgeable, skillful, and competent. Therefore, by giving importance to education, in order to improve these characteristics of the tradesmen, moral<sup>22</sup> and artistic training were given to the Ahis both outside and on the job, and mechanisms were developed for this.<sup>23</sup> As a reflection of this, those who produce products and services in the Ahi-Order are classified as apprentice, pupil, journeymen, and master; and the transition between categories is associated with having the desired knowledge, skill, competence, and producing products and services in accordance with the standards. As a result, the quality of products and services has been evaluated as an element that shows the quality of those who produce them. Those who constantly neglect quality are reduced to a subcategory from mastery. On the other hand, a sign was placed on durable products such as copper and iron, which is a reflection of today’s certificate understanding. This sign shows who the master of the products is and it is also a source of pride for the master. This sign has the feature of proof that a claim can be made from the relevant person in case of product-oriented negativity when necessary. As an understanding of the Ahi Community, every art has a master. In this context, some prophets were accepted as professional masters.<sup>24</sup> According to this, every ahi should be devoted to his master at all stages of his professional life and should do his job in a way worthy of his master. Otherwise, he is considered to have disrespected his master.<sup>25</sup> This can be seen as an assurance that an ahi does his job in a quality manner.

Again, participation in the Ahi-Order showed itself in the decisions taken, and it had a significant effect on taking the opinion of everyone in the hierarchical structure and complying with the decisions taken. On the other hand, the presence of people from different sects and nationalities in the Ahi organization can be considered as an important reflection of the principle of participation. At the same time, the class-based structuring in the Ahi-Order and the hierarchical structuring starting from the ahi-father at the top to the lowest level shows the leadership contribution in the practices within

<sup>22</sup> For religious and moral values, see. M. Saffet Sarıkaya, “Ahiliğin Dünya Görüşünü Oluşturan Dinî-Ahlakî Değerler”, *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 9/17 (2007); Kadir Özköse, “Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011).

<sup>23</sup> Sevgi Işık Erol, *Osmanlı Devleti’nde Çalışma Hayatı ve Sosyal Güvenlik Açısından Ahilik Teşkilatı* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2017), 56–59.

<sup>24</sup> For vocaion and vocaion leaders see: Ekinci, *Ahilik*, 154-155; Akçi et al., *Ahilik ve Mesleki Etik*, 29.

<sup>25</sup> Akçi et al., *Ahilik ve Mesleki Etik*, 29.

the organization. Accordingly, leaders have an important position in product production and service delivery activities.<sup>26</sup>

The Ahi organization naturally underwent a transformation as the borders of the Ottoman Empire expanded and people of different religions and nationalities began to live under the Ottoman rule. As a result, it started to turn into a professional organization called a guild. Although there are some changes in terms of entry to the organization and professional principles, the guilds are considered as a continuation of the Ahi organization.<sup>27</sup>

## 2.2. Quality After the Industrial Revolution

The development of the production system with the industrial revolution and the increase in production as a result of this has led to the emergence of the concept of quality and the emergence of important developments in this field. Studies on quality, which started in the USA, continued in Japan and Europe, and new understandings of quality emerged depending on new understandings in the science of management.

With the development of the Taylor system, which emerged at the end of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century, and with the transition to automation and the creation of certain tests, the quality understanding that includes the control (inspection) of the products at the last stage in the form of good-bad began to be used. In this framework, quality control units have been established, and ensuring quality has been given to the responsibility of the relevant units independently of the management. In this process, although the separation of the finished product as good and bad created satisfaction for the customers, it was a cost-increasing situation for the manufacturer.

In 1924, Walter A. Shewhard laid the scientific foundations of today's quality understanding by introducing the concept of "statistical quality control" in order to reduce the costs of inspection methods at the end of the production process as a result of an increase in production amount and variety after the First World War. Accordingly, it has been tried to predict the nonconformities at the end of production by using statistical techniques and to reduce the number of poor quality products at the end of production by controlling the processes.<sup>28</sup> In other words, the inspection at the end of production is handled as a process towards the middle and beginning of production. Therefore, it has been tried to reduce the number of faulty

<sup>26</sup> Ali İhsan Çelen, "Toplam Kalite Yönetimi'nin Çekirdeği: Ahilik", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/10 (2014), 11.

<sup>27</sup> Halil Emre Akbaş et al., "Osmanlı Devletinde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi İle Karşılaştırılması", *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 9 (2018), 173-174.

<sup>28</sup> Şimşek, *Kalite Yönetimi*, 16.

products and the cost in accordance with this.<sup>29</sup> The increase in production, especially with the Second World War, and the fact that the war materials produced are not fault-tolerant have made statistical quality control methods come into prominence. The achievement of quality in the military field and the formation of standards brought government support, as a result of this, the American Society for Quality (ASQ) was established, new studies were carried out in this field and this method became widespread.<sup>30</sup> However, statistical quality control methods have not been successful in achieving the desired quality and reducing costs.

This situation has brought along new searches in terms of ensuring quality and reducing costs. With the concept of “total quality control” brought up by Feigenbaum in 1951, the responsibility of ensuring quality was removed from the responsibility of quality control units and accepted as the responsibility of all units. At this point, the quality control units undertake the role of coordinator.<sup>31</sup> In this understanding, the idea of finding and correcting the fault in the product was abandoned and the idea of preventing the fault came into prominence. For this, the standards and rules to be followed by the employees should be determined by using statistical methods.<sup>32</sup>

In the 1960s, the quality principles of Deming and Crosby became an important factor in the transition to a new understanding. According to these principles, the understanding of “quality assurance” emerged and started to become widespread. According to the understanding of quality assurance, after the standards are determined, the ways and rules to reach them should be planned in detail. Within this plan, it is aimed to reach the planned and desired quality with statistical methods at each stage of production. Periodic data collection and evaluation, continuity, and customer satisfaction are important. Group work should be given importance to ensure quality. As a result, the concept of controlling the finished products will be abandoned and the entire production system will be secured without any need for inspection.<sup>33</sup> In this framework, the main developments in quality started in Japan after the Second World War. Due to the war's damage to many sectors, especially communication, and the poor quality of the products, the American occupation forces demanded from the Japanese to start quality studies. As a result, the Union of Japanese Scientists and Engineers (JUSE)

<sup>29</sup> Efil, *Toplam Kalite Yönetimi*, 21.

<sup>30</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarının Anahtarı*, 17.

<sup>31</sup> Feigenbaum, *Total Quality Control*, 12-14.

<sup>32</sup> Mümin Köksoy, *Yükseköğretimde Kalite ve Türk Yükseköğretimi İçin Öneriler* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 1998), 2.

<sup>33</sup> Köksoy, *Yükseköğretimde Kalite*, 2; For more detailed information see, Ahmet Kovancı, *Toplam Kalite Yönetimi, Fakat Nasıl?* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2003), 10-13.



was established in 1946, the Quality Control Research Group (QCRG) was established in 1949, and the Journal of Statistical Quality Control (SQC) began to be published. Deming, who made a series of speeches within the scope of seminars organized by JUSE in 1950, 1951, and 1952, made the main impact in Japan.<sup>34</sup> Deming, who educated the industrialists and the public on quality with his speeches and visits, convinced them that they would be successful if they applied and developed quality methods. Japanese industrialists and businessmen have also made great progress in terms of quality by putting into practice what they have learned in theory. Then, quality circles were established among workers under the leadership of Kauro Ishikawa in 1962, in accordance with the idea of educating the public on quality with radio programs, teaching quality as a course in schools, and ensuring quality through group work, as suggested by Deming and Crosby. Thus, a full quality mobilization was started in Japan and emphasis was placed on the adoption of quality throughout the country.<sup>35</sup> The Japanese received the reward for their work on quality by becoming a leader in optics in the 1960s, electronics in the 1970s, the automotive industry in the 1980s, and by increasing their exports 20 times in 20 years.<sup>36</sup> Depending on these studies in Japan, quality studies continued in Europe and America.<sup>37</sup>

Since the 1990s, the understanding of “total quality management” has begun to develop in the sense of expressing the support of the management in quality studies, sharing the responsibility, and trying to produce products that will impress the customers beyond their expectations. Therefore, quality studies still continue in this framework.<sup>38</sup> Here, a management approach in which full participation is ensured and adopted within the company is essential in order to maximize efficiency, approach zero fault, and achieve 100% customer satisfaction.<sup>39</sup>

### 3. Principles of Quality Approach

As it is expressed while discussing the historical process of quality, it is seen that pioneers including Deming, Juran, and Crosby, who shape today’s quality understanding, have determined some principles to achieve success in quality. Therefore, first of all, it would be appropriate to mention the principles that form the basis of today’s quality understanding. Deming, who

<sup>34</sup> Ishikawa, *What is Total Quality Control?*, 16-18.

<sup>35</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarımın Anahtarı*, 19.

<sup>36</sup> Efil, *Toplam Kalite Yönetimi*, 23.

<sup>37</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarımın Anahtarı*, 20-22.

<sup>38</sup> Köksoy, *Yükseköğretimde Kalite*, 3.

<sup>39</sup> Gülay Çalışkan, “Altı Sigma ve Toplam Kalite Yönetimi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 5/17 (2006), 62.

put forward the understanding of quality for the first time in America, used the expression, “If you listen to me, you can catch up with the world in five years, if you continue to listen, the world will try to catch up with you” and it can be said that these expressions indicate the importance of complying with quality principles. In this framework, Deming has taken the following fourteen principles as a basis.<sup>40</sup>

Build consistency of purpose to improve product and service. Your goal should be to become competitive, do business, and start a new business.

Adopt the new philosophy. We are in a new economic age. Western governments must realize this, learn their responsibilities and lead for a change.

Dependency on inspection should be reduced to ensure quality. For this purpose, quality should be ensured at the point where the product is first produced.

Stop rewarding based on the price tag. Instead, minimize the total cost. Try to establish long-term, loyal, and trust-based relationships with a single company for any product.

Improve the production and service system all the time and thus to reduce costs increase quality and productivity.

Institutionalize on-the-job training for employees. (Vocational education)

Institutionalize the leadership.

Eliminate the fear so that everyone can work effectively for the company.

Eliminate barriers between departments. Employees in research, design, sales, and production should work as a team to foresee production and usage problems that may be encountered in the product or service.

Eliminate slogans, incentives, and goals that express zero fault and new productivity. Most of the reasons for poor quality and productivity belong to the system. It’s not about employees. Such incentives only produce hostile relations.

Remove quotas at the factory. Eliminate management by numbers and numerical goals and replace it with leadership.

Remove barriers that prevent employees and managers from being proud of their work.

Build a strong training and self-development program.

<sup>40</sup> W. Edwards Deming, *Out of the Crisis* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, Center for Advanced Engineering Study, 1986), 23-24.

Involve everyone in the company to make the transformation happen. Transformation is everyone's business.

Deming, in his own expression, created the Shewhart Cycle by taking advantage of Walter A. Shewhart's views in order to ensure continuous development and improvement in quality.<sup>41</sup> However, with the conferences he gave in Japan, this cycle became widespread in Japan as the "Deming Cycle". This cycle, which consists of the stages of Plan-Do-Check-Act, is also called the PDCA Cycle. Accordingly, in order to achieve continuous quality in products and services, a four-stage process should be followed and this process should be repeated in a cycle. Deming also gives information about the quality dimension and results of the PDCA cycle.<sup>42</sup> According to the PDCA cycle, a job should first be planned, and implemented within the framework of this plan, and then the results of the implementation should be monitored and controlled. Monitoring results should be evaluated with the relevant parties and at the last stage, improvements should be made as a result of taking precautions.

Another quality pioneer is Juran. According to Juran, quality is realized through the stages of planning, control, and improvement. Juran focuses on issues such as determining quality targets, identifying customers and their needs, determining product production processes, establishing process controls, evaluating applications, providing motivation, and incentives.<sup>43</sup> Crosby has identified fourteen stages for the realization of quality as follows; establishment of quality management, establishing the teams that will realize the quality by management, quality measurement of activities, determination of quality improvement costs, ensuring quality awareness among employees, taking necessary corrective measures on issues such as measurements and costs, zero fault planning, employee training, setting goals for individuals and groups, elimination of fault causes, giving non-monetary appreciation to those who achieve quality, quality councils, repeating these processes. Quality will be achieved by performing the applications at these stages continuously.<sup>44</sup>

As a result of the studies carried out in Japan, the quality control system was abandoned and the total quality management system was adopted. Total quality management is an organizational management style based on

<sup>41</sup> Walter A. Shewhart, *Statistical Method from the Viewpoint of Quality Control* (New York: Dover Publications, 1986), 45.

<sup>42</sup> Deming, *Out of the Crisis*, 87-89.

<sup>43</sup> Juran - Godfrey, *Juran's Quality Handbook*, 2.6; Halis, *Toplam Kalite Yönetimi*, 162.

<sup>44</sup> Crosby, *Quality Is Free*, 112-119; Halis, *Toplam Kalite Yönetimi*, 163; Sıdıka Parlak, *İşletmelerde Toplam Kalite Yönetimi* (Bursa: Ekin Kitabevi, 2004), 9-10.

the participation of all personnel, focusing on quality, aiming at customer satisfaction, being successful, and gaining advantages for society with its own personnel in the long term.<sup>45</sup> This management model has a significant impact on competitiveness and superiority. In order to achieve this effect and to be successful in total quality management, its principles must be fully implemented. These principles are generally stated as customer focus, the leadership of senior management, continuous improvement, and full participation.<sup>46</sup> In addition, training of employees and cooperation with suppliers are added to these principles.<sup>47</sup> The ISO 9000:2000 management system has adopted eight principles of total quality management: customer focus, leadership, employee involvement, process approach, system approach in management, continuous improvement, data-based decision-making approach, and mutually beneficial relationships with suppliers. These principles have also been adopted by the European Foundation for Quality Management (EFQM), with some minor name differences.<sup>48</sup>

#### 4. Quality and Principles in Terms of Islamic Values

##### 4.1. Quality Mentality

The quality mentality is generally defined as the value of a product or service, compliance with predetermined features and needs, avoiding deficiencies, meeting or exceeding customer expectations.<sup>49</sup> When Islam's view of quality is evaluated within the framework of this definition, it is seen that the different levels of today's understanding of quality are expressed with the concepts of fulfilment (*ifā*), excellence (*itqan*) and beautification (*ihsan*), and that Allāh commands conformity to quality in human being's work, behavior and thoughts. Therefore, it is thought that a Muslim who is aware of the fact that a good number of principles of quality are a requirement of Islam, will not encounter any problems in adapting to quality. Moreover, it is also thought that this will be a supportive element in realizing quality.

In terms of Islamic principles, at the lowest level of quality, there is fulfillment (*ifā*) in the dictionary, which means to do something completely, to give it perfectly, to keep one's word, and to fulfill what is necessary.<sup>50</sup> In

<sup>45</sup> Efil, *Toplam Kalite Yönetimi*, 68.

<sup>46</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarımın Anahtarı*, 34.

<sup>47</sup> Şimşek, *Kalite Yönetimi*, 134; Mehmet Kuruşcu, *Toplam Kalite Yönetimi ve Kalite Ödülleri* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2003), 32, 34.

<sup>48</sup> Osman Dağdelen, *Toplam Kalite Yönetimi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2017), 31-32.

<sup>49</sup> Şimşek, *Kalite Yönetimi*, 6.

<sup>50</sup> Abu'l-Faḍl djamāl al-dīn Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī b. Aḥmad al-Anṣārī al-Ifrīkī al-Miṣrī Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Critical ed. 'Abd Allāh 'Alī al-Kabīr et al. (al-Qāhira: Dar al-Maaref, n.d.), "vfy", 6/4885.

the verse “Give full measure when ye measure, and weigh with a balance that is straight: that is the most fitting and the most advantageous in the final determination.”<sup>51</sup> of the Qur’an, it is commanded to do a job completely and to keep away from cheating in the scales while doing business. The result of doing the job completely and giving the product completely is goodness and beauty, it is the condition of halal income. In the same way, in the verse “Verily those who plight their fealty to thee do no less than plight their fealty to Allāh: the Hand of Allāh is over their hands: then any one who violates his oath, does so to the harm of his own soul, and any one who fulfils what he has covenanted with Allāh,- Allāh will soon grant him a great Reward.”<sup>52</sup>, fulfillment is used in the sense of keeping one’s promise and fulfilling his promise. Within the framework of the message given by these verses and other verses<sup>53</sup>, the lowest level of quality can be expressed as keeping one’s word, doing his job fully, fulfilling his promise, and doing his job completely and without fault.

Another quality level in terms of Islamic principles is the word *itqan* meaning “doing the work well” in the dictionary.<sup>54</sup> In verse “Thou seest the mountains and thinkest them firmly fixed: but they shall pass away as the clouds pass away: (such is) the artistry of Allāh, who disposes of all things in perfect order: for he is well acquainted with all that ye do.”<sup>55</sup> of the Qur’an, proficiency is used as an attribute of Allāh. ‘Aisha bt. Abī Bakr, with the expressions “When the Prophet did something, he would do it well”<sup>56</sup> and “When he performed a prayer, he would do it completely and continue it”<sup>57</sup>, she stated that the Prophet Muḥammad did both his works and his worship completely and quite well. Again, with the saying “Allāh loves that when one of you does something, you do it well”<sup>58</sup> the Prophet Muḥammad stated that Allāh loves those who have *itqan* (perfectionist). Making the product and service durable corresponds to being in compliance with the desired

<sup>51</sup> *The Holy Qur’ān: English Translation of the Meanings and the Commentary*, trans. Abdullah Yusuf Ali (al-Madīnah al-Munawwarah: The King Fahd Holy Qur’ān Printing Complex, 1410 h.), al-Isrā’ 17/35.

<sup>52</sup> al-Faḥḥ 48/10.

<sup>53</sup> al-An‘ām 6/152; al-Isrā’ 17/34; al-Mā’ida 5/1; al-Naḥl 16/91; Hūd 11/85; al-Shu‘arā’ 26/181.

<sup>54</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, “tkn”, 1/437.

<sup>55</sup> al-Naml 27/88.

<sup>56</sup> Abu’l-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥaǧǧīǧāǧ b. Muslim al-Ḳuṣṣayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Critical ed. al-Nawawī (Beyrut: Dār İhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1991), “Ṣalāt al-Musāfirin”, 141.

<sup>57</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Ṣalāt al-Musāfirin”, 298.

<sup>58</sup> Abū al-Ḳāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Mu‘jam al-awsaṭ*, Critical ed. Abū Mu‘ādh Ṭāriḳ b. ‘Iwaḍ Allāh b. Muḥammad – Abu’l-Faḍl ‘Abd al-Muḥsin b. İbrāhīm Ḥusaynī (al-Ḳāhira: Dār al-Ḥaramayn, 1995), I/275, (No. 897).

and predetermined features in the definition of quality. The feature that distinguishes *itqan* from *ifa* is to do a job well.

In terms of Islamic principles, another concept that also includes *ifa* and *itqan* is *ihsan*. *Ihsan*, which is used in different meanings in the Qur'an and the hadiths of the Prophet Muhammad, means more than doing a job well and solid; and in the dictionary, its meaning is given as "doing a favor to others" and "doing the work well".<sup>59</sup> In the verses "He Who has made everything which He has created most good"<sup>60</sup> and "He has created the heavens and the earth in just proportions, and has given you shape, and made your shapes beautiful: and to Him is the final Goal"<sup>61</sup> in the Qur'an, meaning of *ihsan* (beautification) is used as making something beautiful. In order for the work to be at the level of *ihsan*, first of all, it is necessary to have the knowledge of what the work is and how to do it, and within the framework of this knowledge, the applications should be complete and done well. The expression of providing products and services beyond customer expectations in the definition of quality is directly related to making the product and service successful and complete, as well as making it beautiful. On the other hand, Allāh described *ihsan* (beautification) as doing good deeds and connected it with an examination on earth in the following verses "He Who created Death and Life, that He may try which of you is the best in deed: and He is the Exalted in Might, Oft-Forgiving"<sup>62</sup> and "That which is on earth we have made but as a glittering show for the earth, in order that We may test them - as to which of them are best in conduct."<sup>63</sup> In the verse "As to those who believe and work righteousness, verily We shall not suffer to perish the reward of any who do a (single) righteous deed."<sup>64</sup>, it is stated that those who do quality work will receive their reward.

The Prophet Muhammad also mentioned beneficence in many statements, generally used it in the sense of making a work properly and making it beautiful, and he applied it himself with his attitudes and behaviors. In one of his words, "God has ordered that everything be done perfectly. So when you sacrifice an animal, do it well and gently."<sup>65</sup> and he ordered the sacrifice to be executed in the best way and in accordance with the procedure. Again, he gave a description of what they would do to those who washed Zainab bint Muhammad's body, and advised them to wash it three or five times with water and *sidr*, and even more if they think it is necessary, and to use a

<sup>59</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, "ḥsn", 2 / 978-879.

<sup>60</sup> al-Sajda 32/7.

<sup>61</sup> al-Taghābun 64/3.

<sup>62</sup> al-Mulk 67/2.

<sup>63</sup> al-Kahf 18/7.

<sup>64</sup> al-Kahf 18/30.

<sup>65</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Sayd", 57.

piece of camphor in the last washing.<sup>66</sup> By saying, “When one of you shrouds his religious fellow, please shroud him well”<sup>67</sup>, he expressed the concept of beneficence to make the shrouding of the funeral well. While he was burying his young son Ibrahim, he cleaned the pollution he saw around; those who ask the reason for this, he stated that this cleaning will not benefit or harm the deceased but it would be pleasing to the eyes of those who are alive, and this means for these people that when they do a job, they should do it in the best possible way and that Allāh loves a person who does his job well.<sup>68</sup>

The information given above about *ifā* (fulfilment), *itqan* (excellence) and *ihsan* (beautification) shows that quality is a requirement of the principles brought by Islam, therefore, it is evidence that a Muslim should base quality thinking, doing business, and producing service in all areas of life. Therefore, it is concluded that quality is not a burden for a Muslim, but a requirement of his religious values.

#### 4.2. Customer Orientation

As stated before, one of the principles of total quality management is customer orientation. Although it has some difficulties in terms of implementation, it is a principle that is very beneficial to product and service providers when fully applied together with other principles. In total quality management, continuous monitoring of changing customer needs in today’s conditions, evaluation of monitoring results, and the provision of products and services that can meet these needs are imperative. Today, the scope of the customer includes employees who create products and services and those who buy or benefit from them. Those who work in the production process of the product or service are considered as internal customers, and those who purchase or benefit from the product or service are considered as external customers.<sup>69</sup> Prior to the total quality approach, those who worked in the traditional management approach were passive, disciplined, prone to not working when they had the opportunity, costly to the institution, and expected to do the work according to the method they were taught. This understanding has been abandoned in total quality management and has been replaced by the principle of customer orientation. According to the new understanding, human resources in the production and service sector are not considered as a cost. As with machinery and equipment in the product and service production process, human resource is a factor that needs to be

<sup>66</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, “al-Janaa’iz”, 36.

<sup>67</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, “al-Janaa’iz”, 49.

<sup>68</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa’d b. Manī’ al-Baṣrī al-Hāshimī, *al-Ṭabaḳāt al-kubrā*, Critical ed. ‘Ālī Muḥammad ‘Umar (al-Ḳāhira: Maktabat al-Khanji, 2001), 1/118.

<sup>69</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarının Anahtarı*, 34.



invested. In this understanding, the participation of the employees in the design and planning phase is important as they are the people who know the details of the implementation process of these plans.<sup>70</sup> For this reason, the employees and departments of the organization are considered as internal customers. In this understanding, internal customers make an effort to facilitate each other's work and prepare their reports by taking into account the needs of another department. It is obliged to deliver the materials and information to the relevant place at the time of need. Company owners ask their employees, whom they consider as internal customers, "How should we work together to do our job more effectively?" and take their opinions.<sup>71</sup>

The external customer is the person or organization that receives the product or service. The understanding of what the manufacturer deems "worthy of the customer" is dominant rather than what the customer expects from the product and service in the traditional understanding. Accordingly, the customer has to buy the design, color, and quality determined by the manufacturer at the price determined by him. This understanding has changed total quality management and made external customers an active factor in the process. In this context, the opinions of external customers on the product and service should be taken, and moreover, they should be included in the process. Only in this way, customer satisfaction and competitiveness can be achieved.<sup>72</sup> Deming states that the purpose of researching customer opinions is to understand their needs and wishes and to design products and services accordingly. Deming also states that dissatisfied customers will cost the organization much more than replacing a defective product, and states that the product will come back, but the customers will not.<sup>73</sup> A study shows that 91% of dissatisfied customers never buy a product or service from the same place again, and such a customer tells at least 8-16 people about this dissatisfaction.<sup>74</sup> Another study shows that 96% of dissatisfied customers never buy a product again, and they tell 9-10 people about their dissatisfaction. This means losing the market and the ability to compete and disappearing in the market over time.<sup>75</sup> Therefore, it is necessary to take the opinions of internal and external customers and determine their needs in total quality management. Accordingly, measures should be taken to ensure their

<sup>70</sup> Hasan Şimşek, *Toplam Kalite Yönetimi, Kuram, İlkeler, Uygulamalar* (Ankara: Sistem Yayıncılık, 2010), 46.

<sup>71</sup> Nurullah Genç-Muhsin Halis, *Kalite Liderliği, Dorukları Düşleyenlerin Kitabı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 91.

<sup>72</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetimi*, 47.

<sup>73</sup> Deming'in görüşleri için bk. Deming, *Out of the Crisis*, 175-182.

<sup>74</sup> Kovancı, *Toplam Kalite Yönetimi*, 92.

<sup>75</sup> Kuruşcu, *Toplam Kalite Yönetimi*, 32.

satisfaction. Or else, the understanding that “you will buy what I produce and deem worthy at the price I set” will result in the extinction of product and service providers in today’s competitive environment.

In order to determine the expectations, needs, and satisfaction levels of both internal and external customers, their opinions are required to be taken at regular intervals. Thus, their thoughts about the product and service will be learned, and these thoughts will be a guide for the institution or organization’s administration to take the necessary measures. It is seen that Islam also gives importance to this issue. According to this understanding, which is expressed as consultation, it was recommended to take the opinions of the authorities and stakeholders on issues such as planning a job, implementing the plans, and evaluating the results, and examples of this were presented by the Prophet Muḥammad. Consultation, which has different uses in the main sources of Islam, means that it is necessary to learn the opinion of the authorized people before a decision on an issue, to research the issues in detail, to exchange ideas, and to implement and change the decisions taken.<sup>76</sup> The purpose of the consultation is to find the best, either eliminate or minimize the fault. As stated before, consultation is ordered in the verses of the Qur’ān and the ḥadīths of the Prophet Muḥammad in matters such as family, social and political matters, and examples related to this are given. In the verse “Whatever ye are given (here) is (but) a convenience of this life: but that which is with Allāh is better and more lasting: (it is) for those who believe and put their trust in their Lord. Those who avoid the greater crimes and shameful deeds, and, when they are angry even then forgive. Those who hearken to their Lord, and establish regular prayer; who (conduct) their affairs by mutual Consultation; who spend out of what We bestow on them for Sustenance. And those who, when an oppressive wrong is inflicted on them, (are not cowed but) help and defend themselves.”<sup>77</sup>, it is stated that believers who give importance to the consultation are among those who will be rewarded. After the Battle of Uḥud, in an environment where Muslims were sad, it is seen that Allāh ordered Prophet Muḥammad to consult with the verse “It is part of the Mercy of Allāh that thou dost deal gently with them Wert thou severe or harsh-hearted, they would have broken away from about thee: so pass over (Their faults), and ask for Allāh’s forgiveness for them; and consult them in affairs (of moment). Then, when thou hast Taken a decision put thy trust in Allāh. For Allāh loves those who put their trust (in Him).”<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Mahmud Babilli, *İslām’da Şûrâ*, trans. Nihat Armağan-Kemal Çobanbeyli (İstanbul: Fikir Yayınları, 1985), 27.

<sup>77</sup> al-Shūrâ 42/36-39.

<sup>78</sup> Âl ‘Imrân 3/159.

In addition to the verses in the Qur'an that explicitly command consultation, there are also examples of consultation. As stated in the verse "(The queen - Bilqīs, the queen of Sheba) said: "Ye chiefs! here is delivered to me - a letter worthy of respect. It is from Solomon, and is (as follows): 'In the name of Allāh, Most Gracious, Most Merciful. Be ye not arrogant against me, but come to me in submission (to the true Religion). She said: "Ye chiefs! advise me in (this) my affair: no affair have I decided except in your presence."<sup>79</sup>, it is seen that Bilqīs, the queen of Sheba, consulted the opinions of those around him upon the letter she received from the Prophet Sulaiman, and gave importance to consultation.

The consultation had an important place in every aspect of the life of the Prophet Muḥammad. He put forward many examples of consultation, including government affairs, family, business, and law. Abū Hurayra stated that he did not see anyone who consulted his companions (*ṣaḥāba*) more than the Prophet Muḥammad.<sup>80</sup> When he heard that Abū Sufyān was coming to the Battle of Badr, he made a decision after consulting with the prominents of Ansar and Muhajir.<sup>81</sup> As for the place where the Muslims will stay, he determined the accommodation place of the army in accordance with the opinion of al-Ḥubāb ibn al-Mundhir. He also consulted with his Companions about the prisoners of the Badr and, in line with Abū Bakr al-Ṣiddīq's opinion, he decided to release the prisoners in exchange for ransom.<sup>82</sup> However, despite the fact that the Prophet Muḥammad planned defense in Medina in the Battle of Uḥud, after consulting with his companions, he changed his mind about their demands and gave up the defensive war and this is also an example of the importance he gave to consultation.<sup>83</sup> In addition to these, the Prophet Muḥammad made a decision on how to call the Muslims to prayer after consulting his companions.<sup>84</sup>

As stated above, consultation, in order to find the best and most beautiful, is an order of Islam, and since it is a command of Islam, the opinions of the people (customers and stakeholders) who buy products and services in all areas of life should be taken into consideration to determine their expectations and

<sup>79</sup> al-Naml 27/29-32.

<sup>80</sup> Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, Critical ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (al-Riyāḍ: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), "jihād", 35 (No. 1714).

<sup>81</sup> Abū Muḥammad 'Abd al-Malik Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, Critical ed. 'Abd al-Salām 'Umar Tadmūrī (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1990); Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 2/14; 2/257-258; Abū Ḍja'far Muḥammad b. Ḍjarīr b. Yazīd al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-Umam wa-l-Mulūk* (al-Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 2009), 351.

<sup>82</sup> Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 2/22.

<sup>83</sup> Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 2/37.

<sup>84</sup> Abū 'abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 2002), "Adhān", 1 (No. 604); Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Ṣalāt", 1.

satisfaction. Therefore, Islam comprises the principle of customer orientation in the sense of obtaining the customer's consent, meeting their expectations, and predetermining these expectations in order to ensure consent.

Besides receiving customer opinions, another dimension of customer orientation is customer satisfaction. For the satisfaction of both the customer and the employees who provide products and services, Islam has set the necessary principles such as consent and contentment, honesty, keeping the measure and weight properly, not cheating or deceiving, not hiding the fault of the goods, avoiding the oath, observing the rights of the servant, and has made the necessary arrangements within this framework.

In the Qur'an and the Sunnah of the Prophet Muḥammad, the realization of full consent namely the consent of the heart has been accepted as a principle in agreements in order to prevent strife and undeserved gain.<sup>85</sup> Allāh has declared in the Qur'an with the verse "O ye who believe! Eat not up your property among yourselves in vanities: But let there be amongst you Traffic and trade by mutual good-will: Nor kill (or destroy) yourselves: for verily Allāh hath been to you Most Merciful!"<sup>86</sup> that consent is not one-sided in trade but it must be realized in a way that satisfies both parties. He described shopping that is not based on mutual consent as superstitious. Here, what is meant by consent is the contentment of the heart, as expressed in the ḥadīth of the Prophet Muḥammad, "Beware, nothing is halal if a person is not satisfied with the property of his religious brother".<sup>87</sup> According to this, if outward satisfaction is not realized by the heart, it will not be possible to talk about the consent of the heart. In one of the ḥadīths of the Prophet Muḥammad, expressing that what he buys in shopping is more pleasing than what he gives to the seller, and asking the seller to indicate his preference on whether to sell or not, are important examples of ensuring mutual satisfaction of both the customer and the salesman.<sup>88</sup> Islam prohibits superstitious and unjustified benefits, which is an obstacle to mutual satisfaction and takes the necessary precautions. Because the superstition of profit or acquisition of goods eliminates customer satisfaction. For this reason, Islam also forbids activities such as taking advantage of being in a difficult situation, desperation, and the ignorance of the parties that abolish consent in trade or in the acquisition of

<sup>85</sup> Saffet Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı* (İstanbul: İgiad Yayınları, 2017), 65.

<sup>86</sup> al-Nisā' 4/29.

<sup>87</sup> Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī al-Bayhaḳī, *al-Sunan al-Kubrā*, Critical ed. Muḥammad 'Abd al-Ḳādir 'Atā (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 2003), "Ghaṣb", 24 (No. 11545).

<sup>88</sup> Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Ishāq al-Azdī al-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Critical ed. ḥu'ayb al-Arna'ūt - Muḥammad Kāmil Qaraballī (Damascus: Dimashq: Dār Dār al-Risāla al-'Ālamīyya, 1430/2009), "Adab", 66/4944.

goods. In such a case, the person who makes a loss in the trade is also given the right to withdraw later.<sup>89</sup>

Islam has also encouraged behaviors that guarantee customer satisfaction, such as honesty, the Prophet Muḥammad stated that honest, trustworthy (confident) Muslim merchants who behave correctly in their dealings will come together with prophets, truthfals, and martyrs in the hereafter and stated the level that an honest merchant will reach.<sup>90</sup> In this regard, while Allāh commands righteousness in the Qur'ān with the verse "give measure and weight with [full] justice"<sup>91</sup>, in other verses, situations such as mischief and distrust caused by not being careful about this issue after ordering not to cheat in measuring and weighing and to be honest are also informed.<sup>92</sup>

On the other hand, while Islam orders the behaviors that will please the parties in a trade, it prohibits behaviors like cheating and deception that prevent customer satisfaction. The Prophet Muḥammad came to a wheat seller and when he dipped his hand among the wheat below, he noticed that the wheat was wet. The Prophet said to the seller, who said that the rain soaked the wheat; "If only you had brought the wet side up for people to see! He who deceives us is not one of us" and forbade deception.<sup>93</sup> Likewise, he stated that it is not halal to sell a property by hiding its faults and defects and that the wrath of Allāh and the angels is on the one who sells by hiding the fault and defects of the property in this way.<sup>94</sup> In this context, he also forbade taking an oath in order to increase the value of the goods in the eyes of the customer and to sell the goods, and he stated that taking an oath in trade would cause exiguousness.<sup>95</sup>

As mentioned above, the principle of customer satisfaction, which is one of the principles of quality, takes its place among the values revealed by Islam. In this context, Islam has ordered behaviors that ensure customer satisfaction and guarantee their needs and expectations and prohibits those that prevent them.

<sup>89</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Buyū'", 11.

<sup>90</sup> al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, "Buyū'", 4 (No. 1209).

<sup>91</sup> al-An'ām 6/152.

<sup>92</sup> al-Shu'arā' 26/181-183; al-A'raf 7/85; Hūd 11/84-85.

<sup>93</sup> Müslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Īmān", 102.

<sup>94</sup> Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Raba'ī al-Kazwīnī Ibn Mādja, *Sunan Ibn Mādja*, Critical ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (al-Kāhira: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī - Faysal Īsā al-Bāqī al-Ḥalabī, n.d.), "Tijāra", 45 (No. 2246-47).

<sup>95</sup> Muslim, "Musāqah", 132; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Buyū'", 26 (No. 2087).

### 4.3. Leadership of Senior Management

One of the principles of total quality management is leadership. It is seen that Edward Deming, Joseph Juran, and Philip Crosby, who are among the pioneers of this understanding, give importance to quality in leadership. In their studies in Japan, Deming and Crosby saw that the quality and new management model adopted by the management and leaders were adopted more easily and quickly within the organization as a whole and as a process, and within this framework, they gave importance to the leadership. One of Deming's fourteen principles is leadership. Similarly, one of Crosby's fourteen principles is about leadership. Deming sees management's fault behind many problems in companies. According to him, the aim of leadership is to increase the performance of people and machines, to increase quality and production; and also to make people feel proud of their hard work. The aim is not to find and record people's mistakes, but to eliminate the causes of mistakes. It is to ensure that people do better work with less effort. A leader should determine those who are out of the system, those who need help, and those who need to be rewarded, with numerical values if he has; and if he doesn't have the numerical values he should do these with his own common sense. In addition, the leader and senior management should improve the system so that everyone is satisfied, consider the increasing consistency of performance within the system, and thus reduce the differences between people.<sup>96</sup> Deming gave many examples of management and leadership in his book called *Out of Crisis* and mentioned leadership principles.<sup>97</sup> According to this; leaders should be trained with a program that includes obligations, principles, and methods; the selection of people must be made carefully in the beginning; they should be given better training and skills. Leaders should be consultants and colleagues, not judges, and leaders should learn from employees and employees from them. At the same time, leaders should have information about the performance of their employees; ensure that all employees benefit from the wage policy and they should hold a three to four-hour long non-critical interview with each employee at least once a year. Numerical data should not be used to rank employees, but to assist the leader in improving the system.<sup>98</sup> Crosby also gave importance to the issue of leadership and put the commitment of the management in the first place of quality studies.<sup>99</sup> According to him, leadership is the leader's careful selection of people, guiding them in accordance with his own clear and planned agenda.<sup>100</sup> Management

<sup>96</sup> Deming, *Out of the Crisis*, 248.

<sup>97</sup> Deming, *Out of the Crisis*, 251 et al.

<sup>98</sup> Deming, *Out of the Crisis*, 116–117.

<sup>99</sup> Crosby, *Quality Is Free*, 112.

<sup>100</sup> Philip B. Crosby, *The Absolutes of Leadership* (San Francisco Calif.: Jossey-Bass Publishers, 1997), 2.

should first devote itself to process improvement and convey the culture of quality to all company employees.

As stated above, management's leadership is of great importance in the process of adopting and implementing quality. If quality is not adopted by management and leadership, it will not spread to other parts of the organization, so quality practices will not be able to produce results. Because the transition to the total quality system causes radical changes in the organization, which can cause resilience to quality. Management's leadership in quality and change will facilitate the adoption of the top-down process.<sup>101</sup> The leader determines the reasons for the existence of the company, and the necessary goals for its existence, and makes this a value adopted throughout the organization.<sup>102</sup> Another pioneer of quality, Joseph Juran has developed an understanding known as the 85/15 rule. According to this, quality issues are the result of a poorly designed process. The process design is done by the management and the source of the problems is the management. The responsibility of the employees here is only 15%.<sup>103</sup> According to Senge, people tend to produce similar results when placed in the same system.<sup>104</sup> Drucker also states that one of the important conditions of leadership is that the leader does not see this rank as a privilege and accepts it as a responsibility. Another condition is that the leader's actions and words, behaviors, and beliefs are compatible.<sup>105</sup> According to this, the leader should establish a shared sense of duty and vision; design and manage an interactive organization; manage interactions between people; empower people; create a learning organization; go over the confusion that has arisen while solving the problem, and after a certain stage, he should design a promotional strategy and open it for discussion.<sup>106</sup>

As mentioned earlier, total quality management aims to direct and adopt a new understanding by abandoning the traditional method in the production of products and services to managers and employees. On the other hand, in this understanding, some new methods are being introduced in ideas and practice. The role of leadership and top management is important at

<sup>101</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarının Anahtarı*, 36.

<sup>102</sup> Kuruşcu, *Toplam Kalite Yönetimi*, 33.

<sup>103</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetimi*, 183; Mahmut Demirkan, *Toplam Kalite Yönetimi ve Türk İlişkileri Sistemine Etkileri, Bridgestone Sabancı Lastik Sanayii ve Tic. A.Ş. Uygulama Örneği* (Sakarya: Değişim Yayınları, 1997), 69.

<sup>104</sup> Peter M. Senge, *The Fifth Discipline, The Art and Practice of the Learning Organization* (New York, N.Y., London: Currency Doubleday, 2006), 4243.

<sup>105</sup> Peter F. Drucker, *Managing for the Future, The 1990s and Beyond* (New York: Tuman Talley Books/Dutton, 1992), 122.

<sup>106</sup> Thomas H. Lee, "Toplam Kalite Yönetimi ve Liderlik", trans. Orhan Pazarcık, *Verimlilik Dergisi Toplam Kalite Yönetimi Özel Sayısı* (1995), 17–24.



this stage. The same situation was experienced in the environment where Islam was sent, and Islam aimed to eliminate the existing wrong and unfair practices of ignorance. At this point, the Prophet Muḥammad, who informs people of Allāh's orders and prohibitions and strives for their adoption, has a fundamental role.

Allāh, who sent a new religion to the people, equipped his prophets with the necessary features, that would transform them, and gave them the qualities of *tabligh* (making an invitation), *amanah* (trust), *ismah* (infallibility), *fatanaḥ* (wisdom) and *sidq* (truth), which enables them to set an example for the society they lead.<sup>107</sup> In verse "Say thou: "This is my way: I do invite unto Allāh,- on evidence clear as the seeing with one's eyes,- I and whoever follows me. Glory to Allāh. and never will I join gods with Allāh."<sup>108</sup> and in many other points, Allāh asked Prophet Muḥammad to make his purpose clear to people.<sup>109</sup> In accordance with this order of Allāh, the Prophet Muḥammad openly announced his vision to his interlocutors, as in his sayings "A prophet has come to you who is not weak, helpless and lazy. His duty is to open sealed hearts, blind eyes and deaf ears, to remove bad customs and to say that there is no god but Allāh."<sup>110</sup>, and stated this many times in different ways.<sup>111</sup> Also, in the Qur'ān, the vision of the beauty of the world and the hereafter for Muslims has stated in verse "It is not righteousness that ye turn your faces Towards east or West; but it is righteousness to believe in Allāh and the Last Day, and the Angels, and the Book, and the Messengers; to spend of your substance, out of love for Him, for your kin, for orphans, for the needy, for the wayfarer, for those who ask, and for the ransom of slaves; to be steadfast in prayer, and practice regular charity; to fulfil the contracts which ye have made; and to be firm and patient, in pain [or suffering] and adversity, and throughout all periods of panic. Such are the people of truth, the Allāh-fearing."<sup>112</sup> just like other verses.<sup>113</sup>

It has been stated that in order to achieve success in total quality management, the commitment and determination of the top management are required. Therefore, while moving from a mission to a vision, the

<sup>107</sup> Āl 'Imrān 3/161; al-Mā'ida 5/67.

<sup>108</sup> Yūsuf 12/108.

<sup>109</sup> Āl 'Imrān 3/104, 110; al-Tawba 9/33; al-Faḥ 48/28.

<sup>110</sup> Abū Muḥammad 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥman b. al-Faḥ al-Dārimī, *Musnad al-Dārimī: Sunan al-Dārimī*, Critical ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī (al-Riyāḍ: Dār al-Mughnī, 1421/2000), "Muḥaddima", 2/9.

<sup>111</sup> Veysel Özdemir, "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2014), 35-36.

<sup>112</sup> al-Baqara 2/177.

<sup>113</sup> al-Mu'minūn 23/1-9.

determination of leadership and management that must be shown in changes and transformations is an important factor in achieving success. In this regard, as stated in the verse "...and consult them in affairs (of moment). Then, when thou hast Taken a decision put thy trust in Allāh. For Allāh loves those who put their trust (in Him)"<sup>114</sup>, Allāh emphasizes that the leader should be determined and resolute. The Prophet Muḥammad also showed determination to fulfill the duty of conveying the message given to him as he was ordered, and did not show even a piece of hesitation in this matter. Again, when looking at the Qurān, information "about the troubles, pressures and obstacles faced by the prophets while fulfilling the duty of conveying the message given to him, and about the prophets who were killed for this cause" can be found.<sup>115</sup> The Prophet Muḥammad faced many difficulties at the beginning of his duty to convey his message. He even stated to his uncle Abū Ṭālib, who was sent to him by the polytheists to abandon his religious duty, that even if they put the sun in his right hand and the moon in his left hand, he would not give up on his cause until he made Allāh superior or dies on this path and this situation shows his determination and sensitivity to fulfill the task given to him.<sup>116</sup> As a result of this determination, Allāh granted the Prophet Muḥammad to reach his goal in a short time.

Another feature of the leadership of the Prophet Muḥammad is that he does not judge people with their mistakes, strives to win over them, and tries to eliminate the causes of their mistakes. Khaṭīb ibn Abī Balta'ah, who participated in the Battles of Badr, Uḥud, and the al-Khandaq and who was in al-Ḥudaybiya, ordered someone to inform about the preparations made for the conquest of Mecca. Learning the situation, the Prophet Muḥammad asked Ibn Balta'ah the reason of this. The Prophet Muḥammad listened to him, did not judge immediately. And after listening to him, he accepted his excuse. He also asked his companions not to take a stand against Ibn Balta'ah, who had participated in the campaign with them before.<sup>117</sup> Thus, the Prophet Muḥammad showed an example that people can make mistakes and that those who make mistakes should not be disregarded completely if they regret it.

Since Islam aims to enable people to achieve beautiful and better deeds, the Prophet Muḥammad actively took part in the development and improvement processes in all areas of life. At the same time, he identified problems and those with problems and dealt with them. He drew attention

<sup>114</sup> Āl 'Imrān 3/159.

<sup>115</sup> al-Baqara 2/61, 87, 91; Āl 'Imrān 3/21, 183; al-Nisā' 4/155.

<sup>116</sup> Ibn Hishām, *al-Sira al-nabawiyya*, 1/299.

<sup>117</sup> Abū 'abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. Wāḳid al-Wāḳidī, *Kitāb al-Maghāzī*, Critical ed. Marsden Jones (Beirut: 'Ālem al-Kutub, 1984), 2/797-798; Ibn Hishām, *al-Sira al-nabawiyya*, 4/39.

to the importance of rewarding with his words; "Pay the worker his dues before his sweat has dried up."<sup>118</sup> and "Reward whoever does a favour to you; If you cannot find anything to give as a reward, pray for them until they see that you have rewarded them."<sup>119</sup> On the other hand, the Prophet Muḥammad, who set an example by doing himself first what he wanted from the Muslims, asked his companions to sacrifice, shave their beards and then leave the *iḥram* after the al-Ḥudaybiya peace, but upon the reluctance of the Companions, with the advice of Umm Salamah, he sacrificed, shaved his beard, and then left the *iḥram* in the first order as a pioneer. Thereupon, the Companions followed him.<sup>120</sup> As a requirement of the obligations of Prophet Muḥammad on the path of transformation of people and society, he showed full leadership, personally implemented what he said, guided his companions, and worked to ensure their happiness both in this world and in the hereafter. While assigning someone for work, he gave importance to giving the work to the competent person.

#### 4.4. Continuous Improvement

Continuous improvement is considered as the most basic activity of quality that sustains the total quality management model, always aims to go further, prevents regression, and ensures development.<sup>121</sup> With this feature, the concept of continuous improvement emphasizes the necessity of continuous development and going further in person, society, and business life. According to this, trained personnel will be organized in teams under the leadership of the senior management, and continuous improvement studies will be carried out on the issues determined in line with customer feedback, in accordance with the principle of customer focus. Because the competitive capabilities of companies or organizations develop in direct proportion to continuous improvement. It has been observed that customer satisfaction has increased as a result of continuous improvement practices. Since customer satisfaction is essential at this stage, customer satisfaction levels should be measured continuously.<sup>122</sup> Continuous improvement, also called "Kaizen" in Japan, expresses that a certain level can be reached not by jumping suddenly, but by taking small steps continuously. The aim here is not to reach a standard, but to constantly move towards better and more beautiful. Therefore, there is no stopping at the reached level. There must be some improvement every day. Quality always has a higher quality. The

<sup>118</sup> Ibn Mādja, *Sunan Ibn Mādja*, "Ruḥn", 4 (No. 2443).

<sup>119</sup> Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, "Zakāt", 38 (No. 1642).

<sup>120</sup> For more detailed information see, Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 3/ 265; Ibn Sa'd, *al-Tabakāt al-Kubrā*, 2/95-105.

<sup>121</sup> Kuruşcu, *Toplam Kalite Yönetimi*, 35.

<sup>122</sup> Şimşek, *Kalite Yönetimi*, 137-138.

institution should aim for continuous improvement and high quality in order not to lose its competitive power.<sup>123</sup>

Continuous improvement also affects the elements of quality such as education level, processes, and customer relations, revealing that continuous improvement should exist in these areas as well. Thus, quality can maintain its dynamic feature with its all factors.<sup>124</sup> Masaaki Imai, who developed the “Deming cycle” in the form of “Kaizen”, states that Kaizen should be applied at home, in all areas of social and individual life for success.<sup>125</sup> He also defines Kaizen as an umbrella that covers many management practices such as being customer-oriented, total quality control, and zero defect, which were developed in Japan and spread all over the world.<sup>126</sup> In other words, continuous improvement should be applied in all these areas.

When evaluated within the framework of the traditional management approach, change should be carried out in obligatory situations, unlike total quality management. Because change means to reform and restructuring. On the other hand, in total quality management, change is an understanding that is small and constantly occurring, causing radical changes in the end.<sup>127</sup> In the practice of continuous improvement and recovery in quality, “Plan-Do-Check-Act (PDCA)” cycle which consists of four stages, developed by W.A. Shewhart, applied by Deming in Japan, and called as Shewhart or Deming cycle, is used as a working tool.<sup>128</sup> In planning, which is the first stage of the PDCA cycle, a plan is developed. In the implementation phase, the implementation is done within the framework of the plan. In the control phase, the effects resulting from the activities carried out in accordance with the plan are monitored. In the precautionary phase, necessary improvements, if any, are made in line with the monitoring results. If necessary improvements are not required, the same cycle continues.<sup>129</sup>

### PDCA Cycle (Plan-Do-Check-Act)

The first condition of ensuring this in total quality management, which is based on the principle of preventing faults before they occur, instead of eliminating them after arise, is *planning*, which is the first stage of the PDCA

<sup>123</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetiminde Başarının Anahtarı*, 37.

<sup>124</sup> Kuruşcu, *Toplam Kalite Yönetimi*, 36.

<sup>125</sup> Masaaki Imai, *Gemba Kaizen, A Commonsense, Low-Cost Approach to Management* (New York, London: McGraw-Hill, 1997), 1.

<sup>126</sup> Masaaki Imai, *Kaizen, (Ky'zen), The Key to Japan's Competitive Success* (New York, London: McGraw-Hill, 1986), 4.

<sup>127</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetimi*, 47.

<sup>128</sup> Shewhart, *Shewhart 1986*, 45; Deming, *Out of the Crisis*, 88.

<sup>129</sup> Efil, *Toplam Kalite Yönetimi*, 197.

cycle. Planning can be described as predetermining what will be done or predetermining what will be done when, where, and by whom. The plan is important for the relevant institution or organization's stakeholders. Planning includes the goal set by the manager for the institution, where and how to act, when the activities will start and end, who and what resources should be owned, and the reason for the action and activities. All these are necessary for the desired success and competition.<sup>130</sup> The aim here is to create a sense of direction and to enable the management to direct the organization.<sup>131</sup> In other words, planning is future-oriented in that it includes activities that will or should be done in the future. It is a systematic mental activity because what will be done in the future is determined today. At the same time, there is the practice of making choices and making decisions with a systematic calculation among the alternatives.<sup>132</sup> With a well-thought-out planning, time, money and goods to be lost in production can be saved, and later errors can be prevented.<sup>133</sup> In the planning process, the strengths and weaknesses of the institution or organization are determined by analyzing the internal and external conditions. Then, with the demand analysis, the place where the institution is wanted to be located is determined. While doing this, the mission, business ethics, culture, identity, expectations, and value judgments of the stakeholders, the conditions, and the success criteria of the institution are taken into consideration.<sup>134</sup> In this framework, strategic planning includes the vision, mission, values, and standards; and it consists of management and daily planning stages with targets for which one-year plans are made.<sup>135</sup> When evaluated in terms of accreditation, at this stage, it is necessary to determine the strategic plan of the institution, the relevant standards, and criteria; to reflect the views of the stakeholders (customers) to the plan; to determine the objectives and policies; to design the process; to plan the implementations and identify the implementers.<sup>136</sup>

In the "do" phase of the PDCA cycle, the planned activities are carried out at the planned time using determined methods by the responsible persons

<sup>130</sup> M. Şerif Şimşek, *Yönetim ve Organizasyon* (Konya: Damla Ofset, 1996), 129-130.

<sup>131</sup> Besim Akın et al., *Toplam Kalite Yönetimi ISO 9000 Kalite Güvence Sistemi Canan Çetin - Besim Akın - Vedat Erol Toplam Kalite Yönetimi ve ISO 9000 Kalite Güvence Sistemi* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1998), 121.

<sup>132</sup> Şimşek, *Toplam Kalite Yönetimi*, 177-178.

<sup>133</sup> Kovancı, *Toplam Kalite Yönetimi*, 296.

<sup>134</sup> Genç - Halis, *Kalite Liderliği*, 181.

<sup>135</sup> Mina Özevren, *Toplam Kalite Yönetimi, Temel Kavramlar ve Uygulamalar* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 89-90.

<sup>136</sup> Tuğba Yanpar Yelken, "Toplumsal Katkı Performansının İzlenmesi ve İyileştirilmesi", *Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 15 Aralık 2021).

stated in the plan. In addition, at this point, the data obtained by statistical methods are used as the input for the next control stage.

The third phase of the PDCA cycle, “check”, covers the measurement and evaluation of practices. At this stage, it is checked at what level the planned targets have been achieved.<sup>137</sup> The level of achievement of outputs and targets is measured and evaluated with qualitative and quantitative methods. The satisfaction level of the participants is determined. The opinions of stakeholders are received. Monitoring and evaluation of applications are implemented.<sup>138</sup> In addition, performance monitoring is carried out in terms of efficiency, effectiveness, capacity, and flexibility. The institution or organization also makes its own self-evaluation.

If there is a difference between the planned activities and the practices in “act”, which is the last stage of the PDCA cycle, the reasons for this are investigated, these are eliminated and, improvement processes are carried out for failures and deficiencies. If there is no deficiency, the standardization of the existing plan is carried out. The success of the “act” phase has an important role in the success of the PDCA cycle.<sup>139</sup>

In quality processes, organizations go through external evaluation processes, which are also expressed as peer evaluation, besides making their own internal and self-evaluation to determine whether the standards are met and whether the PDCA cycles have been completed. The institution is evaluated by independent evaluators who work in a similar place with the evaluated institution or organization, have the knowledge and expertise of the subject they are evaluating, and whose performance is not lower than the ones they evaluate, and these evaluators visit the institution to evaluate the determined issues.<sup>140</sup>

When evaluated in terms of Islamic principles, it is seen that continuous improvement is a requirement of the principles of Islam. The verses “He Who created Death and Life, that He may try which of you is best in deed: and He is the Exalted in Might, Oft-Forgiving.”<sup>141</sup> and, “That which is on earth we have made but as a glittering show for the earth, in order that We may test them- as to which of them are best in conduct.”<sup>142</sup> about improvement, which

<sup>137</sup> Mehmet Akif Özer, *21. Yüzyılın Modern Yönetimi İçin Geleceğe Yön Veren Yönetim Guruları* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2019), 232.

<sup>138</sup> Yanpar Yelken, “Toplumsal Katkı Performansının İzlenmesi ve İyileştirilmesi”.

<sup>139</sup> Özer, *Geleceğe Yön Veren Yönetim Guruları*, 232.

<sup>140</sup> For peer review, see. Aslıhan Erman Aslanoğlu, “Grup içinde bireyin değerlendirilmesi: Akran ve Öz Değerlendirme”, *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi* 34/2 (2017), 38-39.

<sup>141</sup> al-Mulk 67/2.

<sup>142</sup> al-Kahf 18/7.

are expressed in the Qurān with concepts such as *ihsan* (beautification) and *islah* (reform), set the goal of doing the best work for man. Therefore, a person should strive to achieve the best in his actions and behaviors. This is possible by constantly controlling behavior and actions, knowing the point where it is, and improving it. Another concept that expresses improvement in the Qurān is *islah* (improvement). *Islah*, which means to fix, repair, and make it more beautiful and better in the dictionary<sup>143</sup> includes improving one's self, relations with other people, and his contact with Allāh by exceeding the human level in a correct and proper way. In order for the *islah*, which is always on the agenda in the short and long periods of human life, to be realized, there must be knowledge and consciousness that develops based on knowledge. Thanks to this awareness, from the moment a believer realizes, he is able to gradually correct and improves his wrong behaviors. Therefore, *islah* is a healing process in which the responsibility towards Allāh is activated by the human being himself. Expressing that Allāh is very forgiving and merciful towards those who repent and improve their situation, he stated the value in the sight of Allāh of correcting a person's situation by correcting his mistakes.<sup>144</sup> Again, in the Qurān, it is stated that Allāh is the first corrective and healer, and the corrective and restorative qualities of the Prophet Muḥammad are also mentioned.<sup>145</sup>

On the other hand, *islah* should not be for only once, but should also be continuous. The Prophet Muḥammad's statement that "the person who continues to pray for forgiveness will give relief and solution for all kinds of troubles<sup>146</sup> and that the continuous deeds, even if they are small, are more beloved by Allāh"<sup>147</sup>, point to the importance of the continuation of improvement and corrections. As it can be understood from the verses and ḥadīths mentioned above, continuous improvement and development based on quality is also a requirement of Islamic values.

"Plan" which is the first and most important stage of the PDCA cycle, is a result of the "Whatever job you do, don't start doing the job directly!" philosophy. Because, as stated in verse "Verily, when He intends a thing, His Command is, "be", and it is!"<sup>148</sup>, it belongs to Allāh to create or do something directly, without making any preparation beforehand. When looking at the practices of the Qurān and the Prophet Muḥammad, it will be seen

<sup>143</sup> Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusayni al-Zabīdī, *Tādj al-'Arūs min Jawahir al-Ḳāmūs*, Critical ed. Huseyn Nassar (Kuwait: Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwait, 1969), "slh", 6/548.

<sup>144</sup> al-Nisā' 4/16; al-Nūr 24/5.

<sup>145</sup> al-Baqara 2/160; al-Ḥashr 59/23; Hūd 11/88.

<sup>146</sup> Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, "Salat", 359/1518.

<sup>147</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Musāfirin", 30/216.

<sup>148</sup> Yā Sīn 36/82.



that many verses and ḥadīths point out that perfect planning is necessary before starting to do the practices and deeds. From this point of view, before starting the deeds, the purpose should be determined; planning, intention, and preparation should be made to reach the vision of the mission. The Prophet Muḥammad said, “Actions are by intentions. For a person there is what he intends.”<sup>149</sup> and stated that it is necessary to make an intention before starting a job and that the works and deeds gain value with intention. In this case, intention means making a decision, preparing, directing, intending, and planning before starting the action. Since practice in quality makes sense with planning, the Prophet Muḥammad’s statement that a believer’s intention is superior to his deeds<sup>150</sup> shows that deeds also make sense with intention. As expressed in the verse “Allāh will not call you to account for thoughtlessness in your oaths, but for the intention in your hearts; and He is Oft-forgiving, Most Forbearing.”<sup>151</sup>, the intention is described as an action of the heart. With intention, the believer first becomes ready to act through a mental and internal preparation process.

There are also stories in the Qur’ān that point to the importance of planning. When Allāh ordered the Prophet Moses (Mūsā) to go to Pharaoh, he asked Allāh and demanded, “...Mūsā] said: “O my Lord! expand me my breast; Ease my task for me; And remove the impediment from my speech, So they may understand what I say: And give me a Minister from my family, Aaron, my brother; Add to my strength through him, And make him share my task.”<sup>152</sup> Here, it is seen that Mūsā made a plan and prepared before going to Pharaoh in order to be successful in the task given to him. In the first stage, he asked Allāh to give him inner peace in this matter, and then he wanted to speak fluently, which would increase the effectiveness of the message. He then requested the appointment of his brother Hārūn to assist him in terms of material aid and spiritual support. Again, in another verse, he states that his brother Hārūn’s language is better than his own speech, and asks Allāh to make him an assistant, expressing that he is afraid that his interlocutors will refute him.<sup>153</sup>

It is possible to see many examples of planning in the life of Prophet Muḥammad in terms of reaching the goal and completing the given task. The Prophet Muḥammad’s leaving ‘Alī b. Abī Ṭālib in his place during his

<sup>149</sup> Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Bad’u al-Waḥy”, 1 (No. 1).

<sup>150</sup> Abū al-Ḳasim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Mu’jam al-kabīr*, Critical ed. Ḥamdī ‘Abd al-Majīd al-Salafī (al-Ḳāhira: Maktaba Ibn Taymiyya, n.d.), 6/185-186 (No. 5942).

<sup>151</sup> al-Baqara 2/225.

<sup>152</sup> Ṭā Hā 20/24-32.

<sup>153</sup> al-Qaṣaṣ 28/34; Faysal Burhan - Michael D. Berdine, “Planning in Islam”, *Centre for Islamic Studies* (18 December 2021).

migration from Mecca to Medina; determining a different travel route to the south, not in the direction of Medina; waiting in the Sèvres cave and taking measures for the supply of food and drink while they were in the cave; waiting for the fatigue and loss of motivation of those who seek them are important examples showing that planning is necessary to reach the result.<sup>154</sup> The fact that he conducted the Battles of Badr and Uḥud within a plan also shows the importance of planning.

The plan should be followed in the post-planning and implementation phase of the PDCA cycle. Quality does not offer any choice to implementers here. Acting in accordance with the plan is important to achieve the vision and the goal. There are various proofs in the Qurʾān and the Sunnah of Prophet Muḥammad on this subject. Allāh's command to Nūḥ, who asked for his help for the behavior of his people, "But construct an Ark under Our eyes and Our inspiration"<sup>155</sup> shows the importance of acting in the way he was taught and in accordance with the plan. In the Battle of Uḥud, Prophet Muḥammad ordered the archers not to leave their places no matter what happens, and to act in accordance with the plan. During the war, the archers went out of the plan and left their places, which caused the Muslims to fall into a difficult situation in the war while they were close to victory.

In the check phase, which is the third phase of the PDCA cycle, data is collected on whether the targeted results have been achieved together with the planning. As in the planning, the results obtained are evaluated with the stakeholders at this stage. It is a requirement of Islamic principles for individuals or organizations to self-evaluate and review their actions and activities. Indeed, the Prophet Muḥammad said "The wise man is one who takes himself to account and works for the afterlife. A helpless person follows his desires and hopes for forgiveness from Allāh."<sup>156</sup> and defined it as a requirement of being wise to take oneself to account before being judged by Allāh and to evaluate whether his actions or deeds are right or not. In another narration, 'Umar b. al-Khaṭṭāb's (second caliph) words "Before being brought judgement, judge yourselves. Before your deeds are weighed on the scale, weigh them in your conscience. Decorate yourselves with your righteous deeds for the great day of judgment when you will present to Allāh."<sup>157</sup> also point to the importance of self-evaluation before divine judgement. At the same time, the verse "Then, as for him who is given his record in his right hand, he will say: Take, read my book! Surely I knew that I should have to meet

<sup>154</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 2/121-135.

<sup>155</sup> Hūd 11/37.

<sup>156</sup> al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, "Sifat al-qiyamah", 25 (No. 2459).

<sup>157</sup> al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, "Sifat al-qiyamah", 25 (No. 2459).

my reckoning.”<sup>158</sup> states that those who are conscious of divine judgement and act with the consciousness that they will be judged, will be among those whose book is given from their right.

After the check phase of the PDCA cycle, the next step is the aforementioned improvement and precaution stage. At this stage, if any, necessary measures are taken, improvements are made, new planning is started, and the cycle goes on continuously. In light of the data obtained according to Islam, it is seen that taking precautions and measures are ordered matters. In this regard, while the Prophet Yaqub was sending his sons to Egypt for the second time to obtain food, he was worried about the situation of his sons in the light of the information he had received before and advised them to enter the city through separate gates in order not to be recognized by them. Thus, although he knew that Allāh’s judgment would come true, he did his duty and took precautions by advising his children to be cautious. Allāh, on the other hand, indicates that he has the knowledge and the accuracy of the measure he took.<sup>159</sup> When the Prophet Muḥammad heard that there was a plague in a place, he asked his companions not to enter there, and also, he ordered them not to leave the place if they were at the place with the plague.<sup>160</sup> This is also one of the important examples that shows the curative and preventive effects of taking precautions.

Quality requires the opinions of internal and external customers, namely stakeholders, in the planning of something. The opinions of the people who provide the product and service should be consulted during both planning and pre-precautionary evaluation. As discussed in detail in the title of the principle of customer orientation, Allāh ordered the Prophet Muḥammad to consult with his Companions. Since Allāh ordered his prophet to act with consultation, it is an order of Islam for Muslims to consult the opinions of stakeholders when planning, and consultation with stakeholders is also required before taking action. The practices of the Prophet Muḥammad show the importance he gave to the subject and set an example for his companions. The Prophet Muḥammad, who made a plan to divide the polytheists during the Battle of the al-Khandaq, offered to the leader of the Ghaṭafān tribe, ‘Uyaynah b. Ḥiṣn al-Fazārī, to leave the polytheists and return to Ghaṭafān with his men in return for giving one-third of the dates of the Ansar. When the leader of Ghaṭafān stated that he would do this in return for giving half of the dates, Prophet Muḥammad consulted Sa’d b. Mu’adh and Sa’d b. ‘Ubadah, two important leaders of the Ansar. Thereupon, they asked the Prophet whether

<sup>158</sup> al-Ḥāqqa 69/19-20.

<sup>159</sup> Yūsuf 12/67-68.

<sup>160</sup> Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Ṭibb”, 30 (No. 5728); Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Salām”, 90.

this was an order of Allāh or his own opinion. When the Prophet Muḥammad stated that it was his opinion, they did not accept the offer positively, stating that they did not give dates even in the period of ignorance. The Prophet Muḥammad then abandoned his offer.<sup>161</sup>

As briefly mentioned in the title of customer orientation, in the Battle of Badr, the Prophet Muḥammad reached the wells of Badr before the polytheists and stayed in the closest place to the well. After Prophet Muḥammad consulted with his Companions about the place where the headquarters will be established, al-Ḥubāb ibn al-Mundhir asked the Prophet whether this place was a command of Allāh or his own opinion. Upon the Prophet Muḥammad's statement that it was his opinion, he proposed to establish a headquarters near the polytheists, to close the wells and to create a pool for themselves. The Prophet Muḥammad also took precautions by having the wells closed and establishing his headquarters in the proposed place, in accordance with this opinion, which emerged through consultation.<sup>162</sup>

It can be said that the external evaluation process mentioned above, also called peer evaluation, is supported by the principles of Islam. Because the Prophet Muḥammad said: "The Muslim is the mirror of the Muslim, the Muslim is the Muslim's brother, he protects him from harm and loss and then defends him."<sup>163</sup> Accordingly, just as a mirror which is a tool that shows the beauty and faults of a person, a Muslim is a person who shows his good and bad behaviors for his fellow Muslim brothers. He is like a mirror with this feature.<sup>164</sup> Likewise, in peer assessment, quality-related issues are evaluated by evaluators with similar characteristics, and weaknesses and strengths are reported to the parties. With this feature, external evaluation is actually seen as a process that has a basis in Islam.

Quality processes have important gains for structures like businesses, institutions, etc. When evaluated in terms of its results, especially the planning and control stages of the PDCA cycle reveal transparency and efficiency. The relationship between the cost expressed as input and the product defined as output is one of the most important stages of planning, efficiency, and productivity in quality processes that aim to obtain more products with less cost.<sup>165</sup> Planning and appropriate applications provide efficiency and prevent

<sup>161</sup> Ibn Hishām, *al-Sira al-nabawiyya*, 3/174; Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 2/69.

<sup>162</sup> Ibn Hishām, *al-Sira al-nabawiyya*, 2/263; Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 2/15.

<sup>163</sup> Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, "Ādāb", 56 (No. 4918).

<sup>164</sup> Abū al-Ṭayyib Muḥammad Shams al-Haqq al-'Azīmābādī, *'Awn al-Ma'bud āla Sharḥ Sunan Abū Dāwūd* (Dār Ibn Ḥazm, 2005), 2/2257.

<sup>165</sup> Özer, Mehmet Akif, "Örgütsel Verimlilik Yolunda "Mükemmelliği" Arayan İşletmeler", *Verimlilik Dergisi* 3 (2017), 8.

waste. Likewise, control is an important step that prevents waste. Because in the control processes, the deficiencies in the planning are detected and the relevant measures are taken. This increases efficiency. Therefore, the operation of PDCA cycles can be seen as a mechanism that prevents waste, which is an action forbidden by Allāh.<sup>166</sup> Another gain of quality is transparency. Transparency prevents personal and emotional decision-making and enables joint, collective decision-making in which stakeholders are also involved. It systematizes decision-making processes. In the long run, it strengthens the systemic functioning of the system by narrowing the management shares of the administrations. As the principle of transparency is supported and strengthened, the system becomes the ruler of the system.

### Conclusion

In the historical process, the quality that has always existed in the life of individuals and societies has been seen in different ways. The determination of the punishment to be given to the master who does not do his work well in the laws of Hammurabi shows that the issues related to quality were applied in the past, even if it has a different meaning today. Again in the Ottoman period, the Ahi organization became an important organization that ensures quality in product and service production. In this framework, standards, workforce staff, etc. issues have been established within this organization depending on a certain rule. As a result of the Industrial Revolution in the 19<sup>th</sup> century, the number of products and sales increased. This situation revealed the inspection system to determine whether the product as output has the desired properties. In this method, as a result of the control made on the finished product, nonconformities were detected and poor-quality products were sorted. Naturally, this increased the cost. As a result of the studies carried out to increase the quality and reduce the cost, the conformity of the product to the quality started to be controlled by using statistical methods. As a result, although it was desired to achieve quality by using some statistical methods at the beginning, middle, and end of production, the desired result could not be achieved in terms of ensuring quality and reducing costs. As a result, new studies have been carried out on this and a total quality control system has been started. At this stage, which will also form the basis of the modern understanding of quality, quality control has been taken from the responsibility of the relevant unit and given to the responsibility of all units in the organization; the idea of finding and correcting the errors has been abandoned, and the idea of preventing the errors, in the beginning, has come to the prominence. In order to provide all these, certain standards and rules have been determined.

<sup>166</sup> al-A' rāf 7/31; al-Nisā' 4/6; al-Mā'ida 5/132.

After the First World War, the quality assurance phase was started. At this point, along with the standards, making plans to reach these standards was added. Thus, the understanding of the control of the finished product was abandoned and the production process and system were tried to be secured. Ultimately, a total quality management approach was formed and the principles for it were put forward. The principles put forward by the quality pioneers took their final form together with total quality management and started to have an impact on a wide area. This influence has also affected the Islamic world quickly with the effect of globalization. Naturally, it was wondered how much the understanding of total quality, which emerged and developed outside the Islamic world, would be adopted in the Islamic world. Because it is important whether the total quality principles are contrary to the principles laid down by Islam, and if not, whether these principles are supported by the main sources of Islam. At this point, as a result of the evaluation of the PDCA cycle, which consists of quality, customer satisfaction, the leadership of the senior management, continuous development, planning, implementation, control, and taking precautions, in terms of Islamic principles, it is possible to say that Islam brings quality into the forefront in terms of *ifa* (fulfilment), *itqan* (excellence) and *ihsan* (beautification). In addition, there are many principles related to quality in the Qur'ān. The importance of leaders leading in order to be successful in a subject is emphasized in the Qur'ān and the Prophet Muḥammad showed leadership in his life with examples. Continuous development and improvement, reaching a higher point than the previous one, are also supported within the framework of Islamic principles. At this point, it is seen that Islam attaches importance to planning, which is the first stage of continuous improvement, and as it is mentioned in the stories of the Prophet Muḥammad, it will not be possible to achieve success without planning. On the other hand, as Allāh ordered Nūḥ, making implementations by sticking to the plan is considered as an important step in reducing progress and cost. The check phase of continuous improvement also complies with Islamic principles. Because self-evaluation is an important issue for Muslims. After all these evaluations, it is possible to say that quality and quality issues are the subject of the main sources of Islam. For this reason, it is a requirement of the values that a Muslim who tries to apply Islamic principles in his life should make quality a part of his life, even if it is not called quality. On the other hand, it has been concluded that this is a factor that facilitates Muslims to adopt today's understanding of quality.

Although there are studies that evaluate the total quality and its elements within the framework of Islamic principles in the international arena, it is seen that these studies originate from the Far East and have deficiencies. Considering that there are hardly any national studies, it is necessary to carry out more detailed studies.

## Bibliography

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Ishāq al-Azdī al-Sijistānī. *Sunan Abū Dāwūd*. Critical ed. Ş h u'ayb al-Arna'ūt - Muḥammad Kāmil Qaraballī. 7 Volumes. Dimāş h k: Dār Dār al-Risāla al-Ālamiyya, 1430/2009.

Abu'l-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥaḍ j d j ād j b. Muslim al-Ḳuṣ h ayrī. *Şahīḥ Muslim*. Critical ed. al-Nawāwī. 5 Volumes. Bayrūt: Dār İhyā' al-Turāth al-Arabī, 1st Edition, 1991.

Afrin, Afroza Bulbul-Islam, Rafikul. "A Conceptual Model of Continuous Improvement in Total Quality Management from Islamic Perspective". *Australian Academy of Business and Economics Review (AABER)* 4/1 (2018), 1-16.

Akbaş, Halil Emre et al. "Osmanlı Devletinde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi İle Karşılaştırılması". *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi İşletme Tarihi Özel Sayısı* 9 (2018), 165-202.

Akçi, Yavuz et al. *Ahilik ve Mesleki Etik*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2018.

Akdoğan, Ali. "Toplam Kalitenin Yükseltilmesinde Din Faktörü". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003), 28-56. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/257495>

Akın, Besim et al. *Toplam Kalite Yönetimi ISO 9000 Kalite Güvence Sistemi*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1st Edition, 1998.

Al-Khasawneh, Akif Lutfi et al. "Quality between the Contemporary Management & Islamic Thought Perspectives: Comparative Study". *Journal of Emerging Trends in Economics and Management Sciences (JETEMS)* 4/2 (2013), 281-290.

al-Azīmābādī, Abū al-Ṭayyib Muḥammad Shams al-Haqq. *'Awn al-ma'bud āla Sharḥ Sunan Abū Dāwūd*. 2 Volumes. Dār Ibn Ḥazm, 1st Edition, 2005.

Babilli, Mahmud. *İslām'da Şûrâ*. trans. Nihat Armağan – Kemal Çobanbeyli. İstanbul: Fikir Yayınları, 1985.

al-Bayhaḳī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī. *al-Sunan al-Kubrā*. Critical ed. Muḥammad 'Abd al-Ḳādir 'Aṭā. 11 Volumes. Bayrūt: Dār al-Kutub al-İlmīyah, 3rd Edition, 2003.

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}]*.

Bozkurt, Rıdvan - Odaman, Aynur. *ISO 9000 Kalite Güvence Sistemleri*. Ankara: MPM Yayınları, 1995.

al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl. *Şahīḥi Buk h ārī*. 1 Volume. (Dimashk: Dār Ibn Kathir, 1st Edition, 2002.



Burhan, Faysal - Berdine, Michael D. "Planning in Islam". *Centre for Islamic Studies*. Erişim 18 Aralık 2021. <https://islamic-study.org/planning-in-islam/>

Crosby, Philip B. *Quality Is Free: The Art of Making Quality Certain*. New York: McGraw-Hill, 1979.

Crosby, Philip B. *The Absolutes of Leadership*. San Francisco Calif.: Jossey-Bass Publishers, 1997.

Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

Çalışkan, Gülay. "Altı Sigma ve Toplam Kalite Yönetimi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 5/17 (2006) (Erişim 8 Kasım 2021). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/69903>

Çelen, Ali İhsan. "Toplam Kalite Yönetimi'nin Çekirdeği: Ahilik". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/10 (2014), 5–14.

*Türkiye'nin Bugünkü Manada İlk Standartı (Kanunname-i İhtisab-ı Bursa)*. ed. Trans. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Ankara: Türk Standartları Enstitüsü, 2013.

Dağdelen, Osman. *Toplam Kalite Yönetimi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017.

al-Dārimī, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥman b. al-Faḍl. *Musnad al-Dārimī: Sunan al-Dārimī*. Critical ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. 4 Volumes. al-Riyāḍ: Dār al-Mughnī, 1st Edition, 1421/2000.

Deming, W. Edwards. *Out of the Crisis*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, Center for Advanced Engineering Study, 1986.

Demirdöğen, Osman. "Kalite Yönetimi Açısından TS-ISO 9000 Serisi ile Deming Felsefesi Arasındaki İlişkilerin Belirlenmesi". *Verimlilik Dergisi* 23/4 (1994), 39–76.

Demirkan, Mahmut. *Toplam Kalite Yönetimi ve Türk İlişkileri Sistemine Etkileri: Bridgestone Sabancı Lastik Sanayii ve Tic. A.Ş. Uygulama Örneği*. 1 Volume. Sakarya: Değişim Yayınları, 1997.

Drucker, Peter F. *Managing for the Future: The 1990s and Beyond*. 1 Volume. New York: Tuman Talley Books/Dutton, 1992.

Efil, İsmail. *Toplam Kalite Yönetimi*. Bursa: Dora Yayınları, 7th Edition, 2010.

Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Türk Metal Yayınları, 2011.

Elmacı, Orhan. *Toplam Kalite Yönetimi*. Kütahya: y.y., 2001.

Erman Aslanoğlu, Aslıhan. "Grup içinde bireyin değerlendirilmesi: Akran ve Öz Değerlendirme". *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi* 34/2 (2017), 35–50.

Feigenbaum, Armand V. *Total Quality Control*. New York, London: McGraw-Hill International Editions, 1991.

Genç, Nurullah – Halis, Muhsin. *Kalite Liderliği: Dorukları Düşleyenlerin Kitabı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1st Edition, 2006.

Halis, Muhsin. *Toplam Kalite Yönetimi & Kalite Yönetim Sistemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 4th Edition, 2020.

Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik. *al-Sira al-nabawiyya*. Critical ed. ‘Abd al-Salām ‘Umar Tadmurī. 4 Volumes. Bayrūt: Dār al- Kitāb al-‘Arabi, 3rd Edition, 1990.

The Holy Qur’ān: *English Translation of the Meanings and the Commentary*. trans. Abdullah Yusuf Ali. al-Madīnah al-Munawwarah: The King Fahd Holy Qur’ān Printing Complex, 1410 h.

Ibn Mādja, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Rabaī al-Ḳazwīnī. *Sunan Ibn Mād j a*. Critical ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. 2 Volumes. al-Ḳāhira: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-Arabī - Faysal Isā al-Bāqī al-Ḥalabī, n.d.

Ibn Manzūr, Abu ‘l-Faql djamāl al-dīn Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alī b. Aḥmad al-Anṣārī al-Ifriḳī al-Miṣrī. *Lisān al-Arab*. Critical ed. ‘Abd Allāh ‘Alī al-Kabīr et al. 6 Volumes. al-Ḳāhira: Dār al-Maaref, n.d.

Ibn Sa‘d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa‘d b. Manī al-Baṣrī al-Hāshimī. *al-Ṭabaḳāt al-Kubrā*. Critical ed. ‘Alī Muḥammad ‘Umar. 11 Volumes. al-Ḳāhira: Maktabat al-Khanji, 2001.

Imai, Masaaki. *Kaizen: (Ky’zen), The Key to Japan’s Competitive Success*. New York, London: McGraw-Hill, 1986.

Imai, Masaaki. *Gemba Kaizen: A Commonsense, Low-Cost Approach to Management*. New York, London: McGraw-Hill, 1997.

Ishikawa, Kaoru. *What Is Total Quality Control? The Japanese Way*. trans. David J. Lu. London: Prentice-Hall, 7th Edition, 1985.

Işık Erol, Sevgi. *Osmanlı Devleti’nde Çalışma Hayatı ve Sosyal Güvenlik Açısından Ahilik Teşkilatı*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2017.

Juran, Joseph M.- Godfrey, A. Blanton. *Juran’s Quality Handbook*. New York: McGraw-Hill, 5th Edition, 1998.

Juran, Joseph. M.-Gryna, Frank M. *Quality Planning and Analysis: From Product Development Through Use*. New York: McGraw-Hill, 3rd Edition, 1993.

Kovancı, Ahmet. *Toplam Kalite Yönetimi: Fakat Nasıl?* İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2nd Edition, 2003.

Köksoy, Mümin. *Yükseköğretimde Kalite ve Türk Yükseköğretimi İçin Öneriler*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2nd Edition, 1998.

Köse, Saffet. *İslâm İş ve Ticaret Ahlakı*. İstanbul: İgiad Yayınları, 3rd Edition, 2017.

Kuruşcu, Mehmet. *Toplam Kalite Yönetimi ve Kalite Ödülleri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1st Edition, 2003.

Lee, Thomas H. "Toplam Kalite Yönetimi ve Liderlik". trans. Orhan Pazarcık. *Verimlilik Dergisi* Toplam Kalite yönetimi Özel Sayısı (1995), 17-24.

Moghimi, Seyed Mohammad. "Principles of Planning in Islamic Management". *Principles and Fundamentals of Islamic Management*. 101-120. Emerald Publishing Limited, 2018.

Özdemir, Recep. "Tüketici Haklarına Yönelik Tarihte Yapılan İlk Kanun: "Kanunname-i İhtisab-ı Bursa"". *Mecmua Güz/4* (2017), 1-16.

Özdemir, Veysel. "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2014), 27-52.

Özer, Mehmet Akif. "Örgütsel Verimlilik Yolunda "Mükemmelliği" Arayan İşletmeler". *Verimlilik Dergisi* 3 (2017), 7-28.

Özer, Mehmet Akif. *21. Yüzyılın Modern Yönetimi İçin Geleceğe Yön Veren Yönetim Guruları*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2nd Edition, 2019.

Özevren, Mina. *Toplam Kalite Yönetimi: Temel Kavramlar ve Uygulamalar*. 1 Volume. İstanbul: Alfa Yayınları, 2nd Edition, 2000.

Özköse, Kadir. "Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 5-19.

Parlak, Sıdıka. *İşletmelerde Toplam Kalite Yönetimi*. Bursa: Ekin Kitabevi, 2004.

Roth, Martha T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor: Writings from the Ancient World, Band 6*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 6th Edition, 1995.

Sarıkaya, M. Saffet. "Ahiliğin Dünya Görüşünü Oluşturan Dinî-Ahlakî Değerler". *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 9/17 (2007), 1-13.

Senge, Peter M. *The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning Organization*. New York, N.Y., London: Currency Doubleday, 2006.

Shewhart, Walter A. *Statistical Method from the Viewpoint of Quality Control*. New York: Dover Publications, 1st Edition, 1986.

Şimşek, Hasan. *Toplam Kalite Yönetimi: Kuram, İlkeler, Uygulamalar*. Ankara: Sistem Yayıncılık, 1st Edition, 2010.

Şimşek, M. Şerif. *Yönetim ve Organizasyon*. Konya: Damla Ofset, 2nd Edition, 1996.

Şimşek, Muhittin. *Kalite Yönetimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayın-Teknik Eğitim Yayın, 2nd Edition, 1998.

Şimşek, Muhittin. *Toplam Kalite Yönetiminde Başarının Anahtarı: İnsan Faktörü*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 1st Edition, 2002.

al-Ṭabarānī, Abū al-Kāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī. *al-Muĵam al-kabīr*. Critical ed. Ḥamdī ‘Abd al-Majīd al-Salafī. 25 Volumes. al-Ķāhira: Maktaba Ibn Taymiyya, n.d

al-Ṭabarānī, Abū al-Kāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī. *al-Muĵam al-awsaṭ*. Critical ed. Abū Mu‘āḍ ḥ Ṭāriḳ b. İwaḍ Allāh b. Muḥammad – Abu ‘l-Faḍl ‘Abd al-Muḥsin b. İbrāhīm Ḥusaynī. 10 Volumes. al-Ķāhira: Dār al-Ḥaramayn, 1995.

al-Ṭabarī, Abū Ḍja‘far Muḥammad b. Ḍjarīr b. Yazīd. *Tarīkh al-Umam wa-l-Mulūk*. 1 Volumes. al-Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 2009.

Taguchi, Gen’ichi. *Introduction to Quality Engineering: Designing Quality into Products and Processes*. Tokyo: Asian Productivity Organization, 6th Edition, 1986.

al-Tirmidhī, Abū Īsā Muḥammad b. Īsā. *al-Jāmi al-kabīr*. Critical ed. Bashshār ‘Awwād Marūf. 6 Volumes. al-Riyāḍ: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st Edition, 1996.

al-Wāḳidī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. Wāḳid. *Kitāb al-Mag ḥ āzī*. Critical ed. Marsden Jones. 3 Volumes. Bayrūt: ‘Ālem al-Kutub, 3rd Edition, 1984.

Yanpar Yelken, Tuğba. “Toplumsal Katkı Performansının İzlenmesi ve İyileştirilmesi”. *Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 15 Aralık 2021. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/toplumsal-katki-performansinin-izlenmesi-ve-iyilestirilmesi/>

al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī. *Tāḍ j al-‘Arūs min Jawahir al-Ķāmūs*. Critical ed. Huseyn Nassar. 40 Volumes. Kuwait: Maṭbaat Ḥukūmat al-Kuwait, 2nd Edition, 1969.



## DİNSEL BAĞLAMIYLA İBN HAZM'IN MANTIK FELSEFESİ

Ibn Hazm's Logical Philosophy With Its Religious Context

### MUHAMMET NASİH ECE

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Van, Türkiye  
Assistant Professor, Van University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy, Van, Türkiye

hermesece2009@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2270-0502/>

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 30 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

#### ATIF/CITE AS:

Ece, Muhammet Nasih, "Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm'ın Mantık Felsefesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1239-1264. DOI: <http://doi.org/10.14395/hid.1151091>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Ibn Hazm's Logical Philosophy with its Religious Context

### Abstract

Aristotelian logic, after translated into Arabic, occupied a notable position in the Islamic world with the contributions of philosophers. Unlike the philosophers, it was ignored for a long time as a foreign element by those interested in Islamic sciences. It can be said that the first serious awareness of logic among those interested in Islamic sciences came from the Andalusian thinker Ibn Hazm. He saw Aristotle's logic as a method by which all knowledge gains a system. However, in the process that came to him, he found the approaches to logic inadequate and flawed for various reasons. This form of logic, which Ibn Hazm saw as problematic, was not in a position to be used by religious scholars and the public. For this reason, he tried to rewrite Aristotle's logic in a religious language that everyone could understand and with legal examples. In this sense, his effort has been to present Aristotle's logic in a way that religious consciousness feels affinity, rather than revealing new things in the name of logic. In this study, Ibn Hazm's thoughts on logic are examined and evaluated. First of all, his general approach to logic is presented under the title of philosophy of logic. In this context, although Ibn Hazm makes use of the logic texts of Islamic philosophers, she tries to think about logic directly through Aristotle's texts. Hence, Ibn Hazm like Aristotle, considers logic as a methodology. For this reason, it has no other function other than benefiting other sciences. The purpose of logic is to protect people from error and to ensure that their knowledge is demonstrative. One of the most striking issues in Ibn Hazm's logic is his attempt to prove that logic is also a necessary method for religious sciences. For this reason, he first tries to explain that there is no religious conflict; on the contrary, logic is necessary for Islamic sciences like all kinds of knowledge. Like every scientist, those interested in religious sciences must know logic. Otherwise, it will not be possible for Islamic scholars to understand the Qur'an and the words of the Prophet correctly. For this reason, the fatwas of scholars who deduce from the two main sources of Islam cannot be trusted without having knowledge of logic. Ibn Hazm, who thinks about logic in this way, thus provides a religious legitimacy to logic and opens a social place. Along with religious legitimacy at the intellectual level, a language familiar to the religious segment is also built in the presentation of logic. This approach, which we refer to as the language of religion, has manifested itself in the way of solving, presenting and exemplifying religious issues with the principles, concepts and methods of logic. In this context, it is noteworthy that especially legal examples are used. Some of the religious examples and problems that Ibn Hazm used extensively are discussed and evaluated in this study. The logic of division, the examples of proposition types, religious equivalents of modalities, impossibility theory, condition of unity of subject, forms of comparison and reference fallacy. In the division of beings, beings such as jinn, angels and servants in heaven, who do not exist in the material world but are believed, are also taken into account.



Examples of the types of proposition such as positive, negative, conditional, discrete are chosen from religious subjects. A kind of religious modalities are created by giving the religious obligations *fard*, permissible and *harām* in response to the obligatory, possible and impossible modalities. While forming the types of the theory of impossibility, a classification and explanation is developed by taking into account the miracles of the Prophets and the Essence of Allah. One of the conditions of the contradiction between the two propositions is the unity of the subject. Because of this logical rule being ignored, Ibn Hazm subjects the conflict between Mu'tazila and Ahl al-Sunnah to logical analysis. The figures and modes of syllogism are also presented entirely from legal examples. It is concluded that many scholars have made mistakes due to the lack of information about the logical dimension of the letter "attribution" in the *mutashābih* issue. Thus, regarding these thoughts, Ibn Hazm both builds a religious legitimacy ground for the science of logic and tries to show how functional logic is for religious sciences.

**Keywords:** Logic, Ibn Hazm, religious legitimacy, language of religion.

## Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm'ın Mantık Felsefesi

### Öz

Aristoteles mantığı, Arapçaya tercüme edildikten sonra, İslam dünyasında filozofların katkılarıyla kayda değer bir konuma sahip oldu. Filozofların aksine, İslam bilimleriyle ilgilenenlerce uzun bir süre yabancı unsur olarak göz ardı edildi. İslam bilimleriyle ilgilenenler içinde mantığa yönelik ilk ciddi farkındalığın, Endülüslü düşünür İbn Hazm'dan geldiği söylenebilir. O, Aristoteles mantığını tüm bilgilerin kendisiyle sistem kazandığı bir yöntem olarak gördü. Ancak kendisine gelen süreçte mantığa yaklaşım biçimlerini çeşitli nedenlerle yetersiz ve kusurlu buldu. İbn Hazm'ın problemleri gördüğü mantığın bu formu, din âlimlerinin ve halkın istifade edebileceği bir durumda değildi. O, bu nedenle herkesin anlayabileceği bir din diliyle ve fikhî örneklerle Aristoteles mantığını yeniden yazmaya çalıştı. Bu anlamda onun çabası, mantık adına yeni şeyler ortaya koymak şeklinde olmayıp, Aristoteles'in mantığını dinî bilincin yakınlık hissettiği bir tarz ve örnekleme sunmak olmuştur. Bu çalışmada, onun mantık bilimine dair düşünceleri incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Öncelikle, mantık felsefesi başlığı altında onun mantık bilimine dair genel yaklaşımı serimlenmiştir. Bu çerçevede İbn Hazm, İslam filozoflarının mantık metinlerinden yararlı olsa da doğrudan Aristoteles metinleri üzerinden mantığı düşünmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda İbn Hazm, Aristoteles gibi mantığı tamamen bir yöntem bilim olarak düşünmektedir. Bu nedenle mantığın başka bilimlere fayda sağlamaktan başka bir işlevi de bulunmamaktadır. Mantığın amacı, insanı hatadan koruyarak, bilgilerin kanıtlayıcı olmasını sağlamaktır. İbn Hazm'ın mantık anlayışında en dikkat çekici hususların başında, mantığın dinî bilimler için de gerekli bir yöntem olduğunu kanıtlamaya çalışması gelmektedir. Bunun için de o, öncelikle dinsel bir çatışmanın olmadığını, aksine her türden bilgi gibi İslami bilimler için de mantığın çok gerekli olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Her bilim adamı gibi dinî bilimlerle ilgilenenler de mantığı bilmek zorundadır. Aksi durumda İslam âlimlerinin, Kur'an'ı ve Peygamber'in sözlerini doğru bir şekilde anlamaları mümkün olmayacaktır. Bu nedenle İslam'ın iki temel kaynağından hüküm çıkaran âlimlerin, mantık bilgisine sahip olmadan, verecekleri fetvalara da güvenilmez. Mantık hakkında bu şekilde düşünen İbn Hazm, böylelikle mantığa dinsel bir meşruiyet sağlayarak ona toplumsal bir yer açmış olmaktadır. Fikirsal düzeyde dinsel meşruiyet ile birlikte, mantığın sunumunda dindar kesimin aşına olduğu bir dil de inşa edilmektedir. Din dili olarak ifade ettiğimiz bu yaklaşım, mantık biliminin ilke, kavram ve yöntemleriyle dinî meselelerin çözülmesi, sunumu ve örneklendirilmesi şeklinde kendini göstermektedir. Bu çerçevede özellikle fikhî örneklere başvurulması dikkat çekicidir. İbn Hazm'ın çok yoğun olarak kullandığı dinî örnek ve problemlerden bir kısmı bu çalışmada ele alınarak değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bunlar; bölme mantığı, önerme türlerinin örnekleri, modalitelerin dinî karşılıkları, imkânsızlık teorisi, konu birliği şartı, kıyas şekilleri ve atıf safatası şeklinde temel konularla incelenmektedir.

Varlıkların bölümlenmesinde, maddi dünyada bulunmayan, ama inanılan cin, melek ve cennetteki hizmetçiler gibi varlıklar da hesaba katılmaktadır. Önermenin olumlu, olumsuz, şartlı, ayırık gibi türlerinin örnekleri dinî konulardan seçilmektedir. Zorunlu, mümkün, imkânsız modalitelere karşılık, dinî mükellefiyetler olan farz, mubah ve haram verilerek, bir çeşit dinî modaliteler oluşturulmaktadır. İmkânsızlık teorisinin türleri oluşturulurken Peygamberlerin mucizeleri ve Allah'ın zatı hesaba katılarak bir tasnif ve açıklama biçimi geliştirilmektedir. İki önerme arasındaki çelişkinin şartlarından birisi de konu birliğinin olmasıdır. İbn Hazm, bu mantıksal kuralın göz ardı edilmesinden dolayı, Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında meydana gelen çatışmayı mantıksal çözülemeye tabi tutmaktadır. Kıyasın şekil ve modları tamamen fikhî örneklerden de sunulmaktadır. Müteşabih meselesinde "atıf" harfinin mantıksal boyutuna dair bilgi yetersizliğinden dolayı birçok âlimin hataya düştüğü sonucuna varılmaktadır. Böylelikle İbn Hazm, bu düşüncelerle, mantık bilimine hem dinsel açıdan bir meşruiyet zeminini inşa eder hem de mantığın dinî bilimler için ne kadar işlevsel olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, İbn Hazm, dinî meşruiyet, din dili.

## Giriş

İnsanın irrasyonel düşünmesi ve bu doğrultuda davranması bir imkân durumudur. Mümkünler dünyasının insana sunduğu böylesi bir alandan bahsedilebilir. Ancak insanın rasyonel düşünmesi ve bu doğrultuda eylemde bulunması, içinde bulunduğu gerçeklikler dünyası gereği zorunluluk arz etmektedir. İrrasyonel alanlar söz konusu olsa da varlığa dair bilginin inşa edilebilmesi için onun düzene, akla ve sisteme ihtiyacı kaçınılmazdır. İşte bilgi için kaçınılmaz olan bu kavramlar, temellerini mantık veya mantıksallıkta bulmaktadır. Çünkü insan, ancak bu yetiyle entelektüel varlığını gerçekleştirebilmektedir.

İnsandaki bu olguyu görüp inceleyen, bunun kurallarını ortaya çıkaran ve yazan ilk kişinin Aristoteles olduğu bilinmektedir. O, bilgilerin kendisiyle sistem bulacağı yasaları bir disiplin yapısına kavuşturarak çeşitli kitaplarında yazmıştır. Onun takipçileri, mantık metinlerini okuyup okutarak, onlara serhler yazdılar. Atina'dan İskenderiye'ye, oradan Doğu Akdeniz'e aktarılan Aristoteles'in mantık külliyyatı, zamanla buraların Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle Süryanî mütercimler tarafından Arapçaya çevrildi.<sup>1</sup> Çevirilerden sonra mantık bilimi Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Arapça yazan filozoflar tarafından geliştirilerek sonraki nesillere aktarıldı. Ancak dinî bilimlerle ilgilenenlerce mantık bilimi uzun bir süre ihmal edildi. Dinî bilimlerle ilgilenenlerden mantığa olumlu yaklaşım onu ciddiye alan ilk düşünürlerden biri de (kavrayış ve sunuş olarak belki de ilki) İbn Hazm olmuştur. Yukarıda değindiğimiz gibi türü ne olursa olsun bilginin kanıtlayıcı olması gerektiğini önemseyen İbn Hazm, bu nedenle mantık bilimine duyarlı davranmış ve mantığın, bilimlerin her alanında olduğu gibi dinî bilimler için de gerekli olduğunu özenle vurgulamıştır.

İbn Hazm, 994 yılında bugünün İspanya'sında yer alan Kordoba şehrinde dünyaya geldi. Çeşitli bilim dallarında yazılar yazan önemli bir İslam âlimi ve düşünürü olarak 1064'te vefat etti. Oğlu babasından 80 bin varak tutan 400 cilt eser kaldığını nakleder.<sup>2</sup> Bunlardan bir tanesi de çalışmamıza esas kaynaklık eden, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emş ileti'l-fıkhiyye* (Mantığın Tanımını Anlaşılır Kılmak ve Halkın Anlayacağı Terimlerle ve Fıkhi Örneklerle Mantığa Giriş) adlı mantık kitabıdır.<sup>3</sup> Bu eserin,

<sup>1</sup> Aristoteles mantığının Arap dünyasına geçişi için bk. Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 50-58.

<sup>2</sup> Sâid el-Endelüsî, *Kitâbü't-Ta'rîf bi'tabakâti'l-ümem* (Milletlerin Bilim Tarihi), çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 194; Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 20/39-61, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 49.

<sup>3</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emş ileti'l-fıkhiyye*, çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arkenar (İstanbul: TYEKB, 2018). Bundan sonra bu eser, *et-Takrîb* kısaltmasıyla anılacaktır.

zamansal ve kültürel açıdan felsefî geleneğin dışında yazılmış olması, İslamî bilimlerin mantıkla olan ilişkisinin zorunluluğunu vurgulaması, mantık biliminin ilke, kavram ve yöntemleriyle İslamî bilimlerin problemlerini izah etmeye çalışması gibi birçok bakımdan dikkate değer olduğu söylenebilir. Dinî bilgi türlerinin geçerlilik ve nesnellik kazanması için Aristoteles'ten gelen mantık biliminin önemini, değerini ve işlevselliğini fark etmiş olan İbn Hazm, bu nedenle bu bilimi topluma kazandırmak istedi. Bunun için de mantığa dinsel meşruiyet kazandırarak herkesin anlayacağı bir din diliyle onu farklı bir tarzda sunmaya çalıştı. Bu çaba, din diliyle mantığı toplumsallaştırmaya çalışması ve ilklerden olması bakımından dikkate değerdir.

Biz de bu çalışmamızda İbn Hazm'ın dikkate değer bu çabasını, günümüzün kavram ve dilini kullanarak, üç temel husus veya başlıkla serimlemeye çalışacağız.<sup>4</sup> Öncelikle İbn Hazm'ın mantık bilimine, bir çeşit mantık felsefesi denilebilecek nitelikte yaklaşımını çözümlemeye çalışacağız. Ondan sonra, onun döneminin şartları gereği mantığı din adına meşrulaştırma girişimlerini ve son olarak da din diliyle ifade ettiğimiz bazı dinî meselelerin mantığın kavram ve yöntemleriyle izah edişlerini çözümlemeye çalışacağız. Böylesi bir yöntemle bu yazıyı şekillendirmek, dinin onayını almış ve din diliyle herkesin anlayabileceği bir mantık inşa etme çabasına uygun düşecektir.

### 1. İbn Hazm'ın Mantık Felsefesi

İbn Hazm, insanı insan yapan ve diğer varlıklardan ayıran temel bir yetiden bahseder. Onun ifadesiyle bu, "isimlendirebilme" yetisidir. İnsanı yücelten ve onu hayvandan ayıran bu yeti, varlıkları anlama ve açıklamanın zeminini oluşturduğu için insanın entelektüel olarak var olma potansiyeline karşılık gelir.<sup>5</sup> İnsana dair İbn Hazm'ın bu yetiye vurgu yapmasının sebebi mantıksal etkinliklerin böylesi bir epistemik zeminden kaynaklandığı gerçeğidir. Çünkü mantık/mantıksallık dediğimiz yeti, insanın bilgiyi var etme gerçeğinden hareketle mümkün olabilmektedir. İsimlendirme yetisi, mantıklı olma yetisini gerektirdiği için İbn Hazm, bu noktada bir ayrıma

<sup>4</sup> İbn Hazm mantığıyla ilgili Türkçede daha önce yapılmış bazı çalışmalar için bk. Abdülkuddüs Bingöl, "Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları", *Felsefe Dünyası Dergisi* 8 (Temmuz 1993); İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantığında Kıyas", *Felsefe Dünyası Dergisi* 43/1 (Ankara, 2006), 109-124; İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usûl Dergisi*, Sayı: 8, Sakarya, Temmuz-Aralık, 2007; Hülya Altunya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", *Milel ve Nihal Dergisi* 6/3 (2009); Mustafa Yeşil, "İbn Hazm'a ve Gazzâlî'ye Göre Mantığın Meşrulluğu Sorunu", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta, 2014.

<sup>5</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 37-38.

gitmeksizin insana dair bu epistemik yetiden hareketle insanın mantıksallığını veya mantık bilimine duyduğu ihtiyacı savunmaya çalışmaktadır.<sup>6</sup>

İbn Hazm'a göre, insanın yaratılışında bulunan ve belli bir çabayla ortaya çıkarılabilen bu yeti üzerinde düşünmeyen ve onu ortaya çıkarmak için çabalamayan cahil insanlar, mantığın sağlayacağı faydalardan da yararlanmayacaktır. Bu iddiasını daha da ileri taşıyan İbn Hazm, mantık bilimiyle özdeşleşen Aristoteles'in mantık kitaplarını okumayan veya buna bağlı olarak yetilerini geliştirmeyen kişilerin epistemik seviyelerini, insandan çok hayvana yakın bulan bir yaklaşım benimsemektedir. Bu çerçevede dinî bilimlerin anlaşılmasını da mantığa bağlayan İbn Hazm'a göre, dinî bilimlerle ilgilenen kişiler, mantık bilimini bilemezlerse Kur'an ve Peygamberin sözlerini anlamaları mümkün olmayacaktır.<sup>7</sup> Ancak bu görüş, İbn Hazm'ın genel yaklaşımı açısından bir sorun oluşturmaktadır. O da ilk dönem Müslümanların mantık biliminden habersiz olmalarıdır. Bilindiği gibi İslam'ın ilk muhataplarının mantık bilimiyle bir tanışıklıkları söz konusu değildi. Bu durumu bir sorun olarak ele alan İbn Hazm'a göre, Selef-i Salihin'den olanlar, mantık bilimini bilmiyorlardı, ancak mantıklı düşünebilen kişiler olarak nübüvveti müşahede etme imkânına sahiplerdi. Bu imkândan dolayı aydınlanabildiler. Dolayısıyla bu açıdan mantık bilimine ihtiyaçları olmadığı söylenebilir. Ancak ilk nesilde mantık biliminin olmaması, sonrakilerin ona karşı olumsuz tavır geliştirmelerinin bir nedeni olarak ileri sürülemez. Çünkü onun açıkladığı gibi nahiv ve fıkıh gibi bilimler de benzer şekilde ilk dönemlerde yoktu. Bu, onlarda dil becerisinin ve hukukun olmadığını göstermez. Bunlar, disiplin olarak daha sonra geliştirildi.<sup>8</sup> İbn Hazm'ın Selef-i Salihin döneminde mantık biliminin olmamasından dolayı onların bu durumunun nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair açıklamasında iki hususa dikkat çekmek gerekir: Birincisi, nübüvvet imkânıyla aydınlanmanın sağlanmışlığıyla dile getirdiği apodeiktik düzeyli cevaptır. Onun nazarında aşkın bir aydınlanma, olması gerekeni sağlamıştır. Diğeri ise mantığın sonradan çıkışını, nahiv ve fıkıh benzerliğinden hareketle muhataba göre oluşturulan diyalektik cevaptır. Bu durumda bu iki disipline bir itirazı olmayanların mantık bilimine de bir itirazlarının olmaması gerekmektedir.

Bilgiyle ilgilenen herkesin, bilginin geçerli ve doğru olması için belli ilkelere ve özelliklere bağlı kalması gerekir. İbn Hazm'a göre kişi; sözün kurallarını, bazı sözlerin bazı sözlerden meydana geldiğini, ileri sürülen tezin öncül ve sonucunun belli bir düzene göre sunulması gerektiğini, burhanî olan akıl yürütmelerin burhanî olmayanlardan nasıl ayrılması gerektiğini ve

<sup>6</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 38.

<sup>7</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 38, 52.

<sup>8</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 38.

nasıl burhanî olunacağı gibi önemli noktaları bilmek zorundadır. İşte onun bu dolaylı anlatımında bilginin geçerliliği için mantık bilimi bulunmaktadır. Eğer mantık bilinmezse bilgiye dair burada sayılan bazı niteliklerin sağlanması da mümkün olmayacaktır. Bilgi üretiminde mantıksal koşulları yakalayamayanların fetva vermesini de doğru bulmayarak fikhî bir düşünce geliştiren İbn Hazm, diyalektik bir tavırla da dinler, sapkın akımlar ve mezheplerle ilgilenen kimselerin mantığı öğrenmekten başka bir seçenekleri olmadığını ileri sürmektedir.<sup>9</sup>

Bu çerçevede mantık bilimini yoğun işlevi olan bir yöntem/alet bilim olarak gören İbn Hazm, onu “kuyumcunun altını düzeltmek ve altın oluşunu göstermek için kullandığı araç ile şeylerin saflığını ortaya çıkarmak için kullandığı eşyalara” benzetir. Bu sebeple kendi zamanında cahillerin bu disiplinden uzak durma ve uzak durmakla kalmayıp (eziyet etme, korkutma, iftira atma gibi) onu yasaklamakla, insanların çok önemli bir şeyden mahrum kalmasına sebep olduklarını ileri sürmektedir.<sup>10</sup> Mantık biliminin bilimler sınıflamasındaki yerini tespit etmek suretiyle mantıkla ilgilenenlere uyarıda bulunan İbn Hazm’a göre, mantık sadece bir yöntem bilimidir ve diğer bilimlerde kullanılması dışında herhangi bir faydası da söz konusu değildir. Bu nedenle mantık salt kendisi için değil, başka bilimler için işlevi ve değeri olan bir disiplindir. Aksini düşünen, bir binanın araç ve gereçlerini bir araya getirip de onları binanın yapımında kullanmayanlara benzer.<sup>11</sup>

İbn Hazm, mantığın toplumsal hayatıyetine ve faydasına o kadar inanmaktadır ki, bu konuda şu sözleri söylemektedir:

“[Bu ilme vakıf olmuş kimse], eğer imkânı var ise; zorluklara ve sıkıntılara sabrederek bu ilmi, işlek caddelerin ortasında haykırmayı, kalabalık sokaklarda ona davet etmesi, kervanların toplandığı yerlerde ona çağırması, eğer imkânı varsa bu ilmin taliplerine mal hibe etmesi, belli bir ücret vermesi, araştırmacılarına fazlaca hediye bulunması gerekir. Yoksa çok azı hariç bu ilim mazide kalır, silinir, yitip gider ve gizlenir; ondan sadece az bir eser ve yok denecek kadar az sayıda izler kalır.”<sup>12</sup>

Mantığı ilaca benzeterek insanların zihinsel seviyesine göre sunumu olması gerektiğini ifade eden İbn Hazm’a göre, eğer bu ilaçları sıhhatli, düzgün tabiatlı, sağlam mayalı, güzel karakterli biri içerse bunların faydasını görür, bünyesini temizler, hastalıklarını iyileştirir ve duyularını güçlendirir. Bu ilaçları hasta, çürük mayalı biri içerse sıkıntılarını artırır. Bu ilaçlar gibi bu

<sup>9</sup> İbn Hazm, *et-Taqrîb*, 52.

<sup>10</sup> İbn Hazm, *et-Taqrîb*, 48.

<sup>11</sup> İbn Hazm, *İlimlerin Mertebeleri*, çev. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 67; *et-Taqrîb*, 478.

<sup>12</sup> İbn Hazm, *et-Taqrîb*, 48, 50.



kitapları akıl sahibi, güçlü zihne sahip biri içerse nereye giderse gitsin ve her ne yaparsa yapsın büyük faydadan, apaçık beyandan, talep ettiği her ilimde başarıdan, din ile dünya hayrından mahrum kalmaz. Eğer şaşkın akıl sahibi birisi eline geçirirse bu kitaplar, onu saptırır.<sup>13</sup> İbn Hazm bu görüşleriyle, aslında toplumsallaştırmayı hedeflediği mantık biliminin herkese uygun olmadığı ve bazı kimselerin bundan uzak durması gerektiğini de ileri sürmüş olmaktadır. Bu durum, mantık biliminin kendine has teknik zorluğundan dolayı düşünülebilir. Nitekim daha sonra değineceğimiz gibi bazı kesimlerin mantığı anlamadıkları için ona düşman kesilmeleri bundandır.

İbn Hazm, mantık bilimine dair yeni bir şey ortaya koymaya çalışmaktan ziyade, müstesna ve değerli gördüğü için onu takdir etmek, tanıtmak ve günün din diliyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Onun ifadeleriyle mantığın kavram ve problemlerini anlaşılır kılmak, mütercim ve yorumcuların yaptıkları hataları düzeltmek, kapalı ifadeleri açıklığa kavuşturmak, gereksiz uzatmaları eksiltmek gibi mantık biliminin düzenli bir forma ihtiyacı vardır. Bu bilimin sadece havasın değil, avamın da istifade edebileceği bir konuma yerleşmesi gerekir.<sup>14</sup> Yukarıda değindiğimiz gibi o, bazı yönlerden mantığın yeniden alımlanma biçiminin daha önce kimsenin yapmadığı, bu sebeple de yapmayı amaçladığı şeyin önemine vurgu yapmaktadır.<sup>15</sup>

İbn Hazm'ın mantık adına kendisinin yapacağı şeyleri, kendisinden önce hiç kimsenin yapmadığını dile getirmesi, İslam filozoflarının çalışmalarından haberdar olduğunu göstermektedir.<sup>16</sup> Ancak o, İslam mantık geleneğine temas etmeksizin doğrudan mantığın kaynağına, yani Aristoteles'e gitmektedir. Aristoteles'in kitaplarını aşılmamış olarak gören ve bu nedenle esas alınması gerektiğini düşünen İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* adlı meşhur eserinde onları şu şekilde nitелеmektedir:

“Bu kitapların tamamı, Allah'ın birliğine ve kudretine işaret eden güvenilir ve faydalı kitaplardır. Bunların, ilimlerin tamamının değerlendirmesinde faydaları büyüktür. Zikrettiğimiz kitapların şer'i ahkâmın meselelerinin sınırlarını belirleme hususunda büyük faydaları oldu. Nitekim hüküm çıkarmaya nasıl ulaşılabileceğinin öğrenilmesi, lafızların gereği gibi nasıl

<sup>13</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 50.

<sup>14</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 48. Ayrıca bk. Bingöl, “Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları”, 23.

<sup>15</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 46.

<sup>16</sup> İbn Hazm'ın kullandığı kavram ve mantık konularını ele alma biçiminden hareketle Doğu İslam dünyasında Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların mantık metinlerinden haberdar olduğunu söylemek mümkündür. Onun mantık bilimine dair müktesebatının kökleri için bk. Joep Lameer, “İbn Ḥazm's Logical Pedigree”, *Ibn Ḥazm of Cordoba*, ed. Camilla Adang- Maribel Fierro- Sabine Schmidtke (Leiden-Boston: Brill, 2013), 417-428.

alınacağı, özel hüküm taşıyanın genel hüküm taşıyandan, mücmelin müfesserden nasıl ayırt edilip bilineceği, lafızların bir kısmının diğeri üzerine nasıl bina edileceği, öncüllerin takdim edilmesinin ve sonuçların ortaya konulmasının nasıl olacağıın bilinmesi bunlardandır. Bunlardan sahih olan şeyler, zorunlu olarak daima sahihtir, bir defasında sahih olan ve başka bir defasında yanlış olan bir şey elbette doğru değildir. Şâz olan tanımların çeşitleri, aslının dışındadır. Hitap delili, istikrâ delili, burhân-ı devri ve bunun dışındakiler, bir müçtehit fakihin dini ve bu dine mensup olanlar açısından kayıtsız olamayacağı şeylerdendir.<sup>17</sup>

İbn Hazm'ın bilginin işlenmesi ve üretimine dair yukarıda dile getirdiği hususların tamamı mantık bilimiyle alakalı meselelerdir. Bu pasajın dikkate değer en önemli hususlarından biri de onun Aristoteles mantığına sadece aklî ilimlerde değil, fıkhî meselelerde de itimat edilmesi gerektiğini ileri sürmesidir. Bu konuda Cabîrî'nin de ifade ettiği gibi o, mantığı diyalektiğin bir aracı olarak görmemiş, burhanî bilgi için kesin yöntem olarak kabul etmiştir. Onun dinî bilgilerin üretiminde analojiyi (kıyası) geçersiz görmesi de bunu göstermektedir.<sup>18</sup>

İbn Hazm, mantık bilimini Aristoteles'in eserlerinden aldığını söyler ve birçok vesileyle bu kitapların değerini takdir eder. İbn Hazm'ın çabası, aslında Aristoteles mantığının başka bir dil ve kültürde izah edilmesidir. Ancak bu dil ve kültürün renginin de sunulan mantığa ilintisel de olsa sindiğini çok açık bir şekilde görebilmekteyiz. Bu bakımdan İbn Hazm'ın nazarında mantık bilimi, Aristoteles'le özdeşleşmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in kitaplarına takınulan tutumları önemseyerek bunları analiz etmektedir. Ona göre, Aristoteles'in mantık metinleri karşısında biri olumlu, üçü olumsuz olmak üzere dört farklı yaklaşım belirmiştir.

Bu yaklaşımlardan birincisi, Aristoteles'in kitaplarını okuduğu halde anlamayıp, bunların inançsızlık içerdiğini ve sapmaya neden olduğunu düşünen gruptur. Bu yaklaşımı ilimsiz, burhansız, dayanıksız ve vehimden ibaret gören İbn Hazm, bunların yanlış bir tutum sergilediklerini ayetler ileri sürerek de vurgulamaya çalışır: "*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına*

<sup>17</sup> İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-mūlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl I.*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TYEKBY, 2017), 1042-1044. Ayrıca bk. Müfit Selim Saruhan, "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler" *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2006, Cilt: 9, (159-179).

<sup>18</sup> Muhammed Abid Cabîrî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Komisyon (İstanbul: Kitabevi, 2001) 644-645. Genel yaklaşımın aksine İbn Hazm, analojiyle, yani kıyas yöntemiyle dinî konularda hüküm verilemeyeceği düşüncesine Kur'an'daki bazı hükümlerden hareketle varmaktadır. Bk. Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", 34. İbn Hazm'ın analojiye yaklaşımı, Josep Puig Montada'nın da belirttiği gibi negatif bir alımlamayla, diğer mezheplere aykırı düşmüştür. Onun analoji hakkındaki düşünceleri için bk. Josep Puig Montada, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova", *Studia Islamica*, No: 92, Maisonneuve/Larose, 2001, (165-185), 168.

*düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.” (İsrâ 17/36); “İşte siz böyle kimselersiniz! Hadi hakkında bilgi sahibi olduğunuz konuda tartıştınız; fakat bilgi sahibi olmadığımız konuda niçin tartışıyorsunuz! Oysaki Allah, her şeyi bilir, siz ise bilmezsiniz.” (Âl-i İmrân 2/66); “De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, kesin delilinizi/burhânınızı getirin!” (Neml 27/64). İkinci grup, kitapları anlaşılmayan hezeyanlar, saçma sözler ve mantıksız zıvalıklar olarak görenlerdir. İbn Hazm, insanların çoğunun anlamadıklarını kötölemekte aceleci davrandıklarını ve bunların da böylesi kişiler olduklarını ifade etmektedir. O, bunların durumunu sosyolojik bir gerçek olarak kabul edip, bunu bir hadisle izah etmektedir: “İnsanlar, aralarında soylu ve binmeye elverişli bir tek deve bulmakta güçlük çekeceğinin yüz develik sürüye benzer.” Mantığa olumsuz tavır takınan üçüncü grup ise ilk iki grubun aksine mantık kitaplarını okuyup, sahiplenenlerdir. İbn Hazm’a göre, bunlar önyargılı, heva ve hevesleriyle bu kitapları yanlış anlamışlar. Kendileri dışındakileri küçümsemişler ve bu kitaplardan dolayı dinî hükümleri hastalık verici olarak yorumlamışlardır. Yani bu kesim, bir anlamda mantığa cahil olan kesimlerin, bu kitapların dinsizlik yaydığı şeklindeki ithamlarını doğrulamış oluyorlar. Dolayısıyla onların bu tutumu, mantık kitaplarından nefret edilmesine yol açmıştır. İbn Hazm, her üç sınıfın da yanlış olduğunu, onları aydınlatmanın çok önemli bir şey olduğunu ve bu nedenle büyük sevaba nail olunacağını ileri sürmektedir.<sup>19</sup> İbn Hazm’ın aktardığına göre onun nazarında, birinci grubun tutumunun bilgisizlikle birlikte dinsel kaygılarından, ikinci grubun daha çok bilgisizliklerinden, üçüncü grubun da kibirlerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.*

Dördüncü grup ise İbn Hazm’ın kendisini de dâhil ettiği ve övdüğü gruptur. Buna göre bunlar, kitaplara yaklaşımlarında zihinleri saf, fikirleri sapmamış, akılları selim kişilerdir. Bunlar, kitaplar sayesinde aydınlanmış, onların ışığıyla yollarını bulmuş ve zorunlu delillerle tevhid inancında karar kılmışlardır. Bu kesim, kitaplarda bulunan kapalılıkları açtılar, anlaşılması güç şeyleri anlaşılır kıldılar.<sup>20</sup> Ona göre mantık gibi önemli ve değerli bir disiplinin ihmale gelmemesi ve dördüncü grubun bakışıyla değerlendirilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir.

İbn Hazm’ın mantık bilimine bakışını ve mantıkla özdeşleştirdiği Aristoteles’in kitaplarına yaklaşımını serimledikten sonra şimdi de onun mantık bilimini hangi temel konulardan ibaret gördüğüne ve bu konuları ele alma biçimine kısaca değinmeye çalışacağız. Bunu görebilmek için onun yukarıda adını zikrettiğimiz mantık eserine bakmamız gerekmektedir.

<sup>19</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 44-46.

<sup>20</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 46.

İbn Hazm, *Et-Takrib*'te mantığın konularını beş bölüme ayırarak incelemektedir. Birinci bölümde mantığa giriş olarak gelenekselleşmiş *İsâgûci*'nin muhteviyatı ele alınmaktadır. Burada ses ve lafızların kullanım biçimleri, tanım ve betimin ne oldukları, Porphyrios'tan bu yana bu bölümün esas konuları olan tümeller ve beş tümel incelenmektedir. İkinci bölümde müfret isimler olarak adlandırılan kategoriler meselesi ele alınmaktadır. Burada Aristoteles'in İslam filozoflarında şekillenmiş kategorilerinin farklı bir şekilde isimlendirilmeleri dikkat çekicidir. Üçüncü bölüm, *Kitâbu'l-Ahbâr* ifadesiyle önermelere ayrılarak, geleneksel Latin ve Arapça yazılan mantık metinleri gibi önce önermenin dilsel zemini olan genel terimler, ardından önermeye dair nitelik, nicelik, karşı-olum, döndürme ve modalite gibi temel konular ele alınmaktadır. Dördüncü bölüm, *Burhân* olarak düşünülerek, bu çerçevede hem kıyas hem de burhan ele alınmaktadır. Beşinci bölüm, *Kitâbu'l-Belâğa* olarak Retoriğe, altıncı veya son bölüm ise *Kitâbu'l-Şiir* olarak Poetiğe ayrılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'dan gelen genel yaklaşıma göre kıyas, mantığın formel yanı olarak alınmış ve burhan, beş sanat içinde informel olarak düşünülmüştür. İbn Hazm ise kıyas ve burhanı birlikte düşünerek ayrıca bu başlık altında diyalektik ve safsatayı da ele almaktadır; retorik ve poetiği ise ayrı başlıklar altında incelemektedir.<sup>21</sup> Değindiğimiz bu noktalar haricinde İbn Hazm'ın ortaya koymaya çalıştığı mantığın, Fârâbî ve İbn Sînâ'yla şekillenmiş ve daha sonraki dönemlerde geliştirilen Aristoteles mantığı olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Mantığın Dinî Meşruiyetinin Temellendirilmesi

İbn Hazm, Aristoteles mantığının bilimlerde işlevini, faydasını kavramış ve bu nedenle her kesim tarafından bilinmesini gerekli görmüştür. Ancak değişik sebeplerle işaret ettiği gibi kendi döneminde, çok az bir kesim hariç, mantık bilimine karşı olumlu tutum geliştiren pek olmamıştır. Olumlu tutum geliştirilmemekle kalmayıp, bu dönemde mantıkla uğraşan kişiler, dinsel nedenlerle korkutulma ve iftiraya uğrama gibi saldırılara maruz kalmışlardır.<sup>22</sup> Nitekim onun, Aristoteles'in kitaplarına karşı takınılan tutumlarda farklılaşan gruplardan saydığı ilk grubun mantık kitaplarına olumsuz yaklaşımları, dinsel kaygılardan kaynaklanmaktadır. Bunlar, mantığın insanları dinden saptırmasına ve bu metinlerin ilhada neden olduğuna inanmışlardır.

<sup>21</sup> Ayrıca bk. Rafael Ramón Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm On the Logic of the *Taqrib*", *Ibn Hazm of Cordoba*, ed. Camilla Adang- Maribel Fierro- Sabine Schmidtke (Leiden-Boston, Brill, 2013), 409.

<sup>22</sup> İbn Hazm, *et-Takrib*, 48.

Genel çerçeveye bakılırsa mantık bilimine takınılan olumsuz tutumların başında dinsel kaygılardan hareketle oluşan olumsuz tepkiler gelmektedir. İbn Hazm'ın mantığın dinle bir problemi olmadığını, aksine dinî bilimlerin mantığa ihtiyacı olduğunu veya mantıksız olunamayacağını savunması bundandır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı kabul edilmesi için mantığa dinsel meşruiyet sağlama, o günün toplumsal yapısının gereği olarak kaçınılmaz olmuştur. Eğer dinen mantığın bir sakıncası olmadığı veya dinî bilimlerin bundan istifadesi söz konusu olduğu izah edilebilirse toplumun mantığa olan yaklaşımı da olumlu yönde değişecektir. Nitekim daha sonra benzer düşünceler ileri süren Gazzâlî'nin belli çevrelerce etkili olduğu, hatta etkisinin günümüze kadar bile sürdüğü söylenebilir.<sup>23</sup>

İbn Hazm'a göre mantık bütün bilimlerde gerekli olduğu gibi dinî bilimler için de gereklidir. Onun dinî bilimlerle ilgilenen biri olarak durduğu yer itibarıyla bu konudaki amacı da mantığın dinî bilimlerle olan ilişkisinin zorunluluğunu göstermektir. Mantığın dinî bilimler için gerekliliğinin iddiası ispatlandığı takdirde, kuşkusuz toplumsallaşması için de çok güçlü bir etki yaratacaktır. Çünkü toplumun bu konudaki yaklaşımı genellikle dinsel kaygılarla şekillenmektedir. İşte dinin toplumsal değeri ve işlevinden hareketle İbn Hazm, mantığın kabul edilmesi için bazı dinî argümanlar geliştirmektedir.

İbn Hazm, *et-Takrîb'e*, mantık konularına geçmeden önce bilme, düşünme ve kavramaya dönük bazı ayetlerle giriş yapmaktadır. Bu çerçevede o şu ayetleri zikreder: "Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler." (Âl-i İmrân, 3/191), "Çok merhametli (Allah) Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti." (Rahmân, 55/1-4). "Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir. O Rab ki kalemle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmediği şeyleri öğretti." (Alak, 96/3-5). "O, Âdem'e bütün isimleri öğretti." (Bakara, 2/31).<sup>24</sup>

Bu ayetlerin temel vurgusu; düşünme, öğrenme, okuma, yazma ve daha önce değindiğimiz gibi insandaki isimlendirme yetisine gönderme yapmasıdır. Ayrıca bunların eylemden önce bilgisel değerleri söz konusudur. Allah, bu epistemik kavramları kullandığına ve olması gerektiğine dair emirler ve tavsiyelerde bulunduğu göre, bu dinin muhatapları bilgiye karşı kayıtsız kalamazlar. İbn Hazm'ın daha sonra mantık konularını bunun üzerine temellendirmesi, Allah'ın emrettiği epistemik kavrayışların mantıkla mümkün olabileceğini düşünmesindedir. Okuma, yazma, düşünme ve isimlendirme gibi epistemik süreçler, mantıklı olduğu takdirde bir düzen ve geçerliliğe sahip olabilirler. Epistemik süreçler ve bunun için

<sup>23</sup> Gazzâlî'nin mantık hakkındaki düşünceleri için bk. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ahvâl*, çev. ve thk. Abdurrezak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 19-20.

<sup>24</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 36.

mantık biliminin gerekliliğini kavramak için insan hayatının bütün zihinsel süreçleri bunu doğrulamaktadır. Ancak İbn Hazm, gerekli gördüğü mantığı, diyalektik de olsa, halkın nazarında en geçerli olan argümanlarla göstermeye çalışmaktadır. Bu nedenle o, ayetlerin kutsal etkisiyle kendisine inanan müminler tarafından mantığın kabul edilmesi için ayetler ileri sürmektedir.

Mantığa dinsel onay almanın kritik noktalarından biri de Selef-i Salihin'in mantıkla ilgilenmemiş olması itirazına karşı geliştirdiği yaklaşımdır. Mantık bu kadar gerekli ise neden dinin ilk muhatapları bununla ilgilenmemiş veya mantık biliminden haberdar değillerdi? Bu soru ve İbn Hazm'ın buna yönelik geliştirdiği cevap, dinsel kaygılardan hareketle varlık kazanmaktadır. Ona göre mantık gibi nahiv ve fıkıh da ilk dönemlerde yoktu, daha sonra sistemleştirildiler. Onların döneminde mantık biliminin olmaması daha sonraki dönemlerde ihtiyaç duyulmayacağı anlamına gelmez. Ayrıca mantığın o dönemde olmaması olgusal olarak mantığın olmadığı anlamına da gelmez. Onlar, bilim anlamında mantığın açığını nübüvveti müşahede etmekle giderdiler.<sup>25</sup> Daha sonra nübüvvetin mesajları varlığını sürdürse de ilk dönem gibi doğrudan bir muhataplık söz konusu değildir.

Burada dinsel bir zeminde mantığın işlevselliğini göstermeye çalışan İbn Hazm, mantık bilgisinden mahrum olan kişilerin noksanlıklarından ve insanî entelektüel seviyeyi bulamamış olmalarından dolayı, Allah'ın ve Resulünün sözlerinin yapısının onlara gizli kalacağını ileri sürmektedir. Mantık bilgisinden yoksun olan insanlara bulaşacak olan fitne, doğru ile yanlış birbirinden ayırmalarına engel olacaktır. Bu kişilerin dinle ilişkileri taklit düzeyinde kalmaktadır. Bunların hakka isabet etmiş olmaları vaki olsa da bu ancak taklit ile mümkün olabilir.<sup>26</sup> İbn Hazm bu kimselerin tutumlarının yanlışlığını, birinci grubun durumuna ilişkin ileri sürdüğü bazı ayetlerle göstermeye çalışmaktadır: *"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."* (İsrâ 17/36); *"İşte siz böyle kimselersiniz! Hadi hakkında bilgi sahibi olduğunuz konuda tartıştınız; fakat bilgi sahibi olmadığınız konuda niçin tartışıyorsunuz! Oysaki Allah, her şeyi bilir, siz ise bilmezsiniz."* (Âl-i İmrân 2/66); *"De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, kesin delilinizi/burhânınızı getirin!"* (Neml 27/64)<sup>27</sup>

Tezini sürdürmeye devam eden İbn Hazm, mantığın her bilim için faydalı olduğunu düşünse de hepsinden çok esas faydanın, Allah'ın kitabı, Resulullah'ın hadisleri, helal-haramı, vacip ve mubahı bilmekte ve bu konularda ileri sürülen fetvalarda olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ilim ehlinde olanlar, mantığı kavrayamıyorlarsa Allah ve Resulünü anlamaktan

<sup>25</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 38.

<sup>26</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 38.

<sup>27</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 44.

da uzak kalırlar. Mantık bilmeyen kişilerin, sözün kurallarını, bazı sözlerin bazı sözleri gerektirdiği, öncüllerin sıra ve düzeni, öncüllerin doğru olmasıyla burhanî sonucun elde edilebileceği gibi meseleleri bilmediğinden fetva vermeleri de caiz değildir.<sup>28</sup> Görüldüğü gibi İbn Hazm, açıkça mantığı kavrayamayanların Allah'ı ve Resulullah'ı anlamalarını mümkün görmediği gibi bu çerçevede fetva vermelerini de dinî olarak doğru bulmaz. Bu da onun nazarında dinî bilimlerle ilgilenenler için mantık bilimi kaçınılmaz olmaktadır.

Değindiğimiz bu hususlar dışında İbn Hazm'ın bu anlamda en önemli girişimi, Aristoteles mantığını halkın tanıdık olduğu din diliyle izah etmeye çalışmasıdır. Bu yöntem, dinî referansları yüksek olan insanların mantığı kabullenmesi için en işlevsel yöntem olarak görünmektedir. Bu nedenle mantığın dinî bilimlerle yakınlığı izah edilecek, dolayısıyla kabul edilebilirlik kat sayısı artacaktır.

### 3. Din Diliyle Mantık

Din dili ifadesinden maksadımız, mantığın kavram ve ilkelerinin halkın aşına olduğu dinî problem ve örneklerle izah edilmesi veya mantık ilkelerinin dinî problemlere uygulanmasıdır. Böylesi bir çabada, mantık biliminin dinselleştirilmesi veya yapısına dair bir değişiklik söz konusu değildir. Mantık, zihinseldir ve zihinsel işleyiş, onu ortaya çıkarmaktadır. Onun dışavurumu ise dil aracılığıyla olmaktadır. Dolayısıyla mantığın özüne dair dinsel, kültürel bir farklılıktan bahsetmek mümkün değildir. Ancak mantıksal gerçekliğin çeşitli dillerde ve kültürlerde alımlanması ve sunumu, toplumdan topluma farklılık arz edebilir. Örneğin dinî bir meselenin argümanlaştırılması için kıyasın şekilleri kullanılabilir. Önerme ve öncüller dinî meselelerden örneklenebilir. Bir problemin daha iyi anlaşılması için öncüller sıralanarak sonuca gitmek suretiyle bir formasyon oluşturulabilir. Dinî bir yargının tümdengelimsel, tümevarımsal veya analogik olup olmadığı tespit edilerek bunun epistemik derecesi belirlenebilir. Dinin emir ve yasaklarının modal çözümlemeleri yapılabilir. Böylesi bir işlem, mantığın dinselleştirilmesi anlamına gelmez. Bunu daha öz ifadelerle izah edecek olursak din dilinden maksadımız, dinî meselelerin mantık bilimiyle izah edilmesi, mantığın dinî meselelere uygulanması veya mantık konularının anlatımında dinî örneklerin kullanılmasıdır.

Dinî hassasiyetlerin yüksek olduğu bir toplumda, mantığın dindar kesimin aşına olduğu kavramalarla izah edilmeye çalışılarak mantığın yabancı bir şey

<sup>28</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 50-52.



olmadığı, aksine bir yakınlığın olduğu gösterilmektedir.<sup>29</sup> İşte İbn Hazm'ın yapmaya çalıştığı da böylesi bir şeydir. O, Aristoteles kaynaklı olsa da mantık biliminin dinle çatışan bir yapıya sahip olmadığını, aksine dinî bilimleri desteklemek için mantığın son derece önemli olduğunu göstermek için dinî örnek ve açıklamalarla toplumsal bir yakınlık inşa etmeye çalışmaktadır. Böylelikle dindar toplumun ve dinî bilimlerle ilgilenen kesimlerin epistemik düzeylerinin yükseltilmesi ve mantıklı olma katsayılarının artırılması hedeflenmektedir.

Bu bağlamda İbn Hazm'ın mantığın ilkelerini nasıl dinî kavram ve problemlerle izah ettiğini bütün yönleriyle ele almak böylesi bir çalışmanın sınırlarını aşar. Bu nedenle onun ele aldığı dikkate değer bazı örnekler seçip onları çözümlemeye çalışacağız. Ele alacağımız örneklerle temelde üç şeyi göstermeye çalışacağız. Birincisi, İbn Hazm'ın mantık bilgisinden hareketle dinin bazı konularını yorumlama ve anlama biçimidir. İkincisi, dinî bilgilerden hareketle mantığın bazı konularını farklı sunma tarzıdır. Üçüncüsü ise dinin bazı meselelerine dair örneklerin nasıl mantıksal bir forma dönüştürmesidir.

Tanım ve bölme konusunda İbn Hazm, varlığı genelde yaratan ve yaratılan şeklinde bir ayrıma tabi tutar. Ona göre yaratan tek ve devamlı iken, yaratılanlar çokluk ve çeşitlilik barındırır. Yaratılanlar da cevher ve araz olarak ayrılır. Cevher; taş, duvar, ağaç gibi evrendeki tüm cisimlerdir. Araz ise cisme ilişen uzunluk, genişlik, renklilik ve şekil gibi niteliklerdir. Bir şeyin tanımı cevher, betimi ise arazlar üzerinden yapılır. Burada dinî bir bilinç açısından kaçınılmaz olarak düşünülebilecek şekilde Allah'ın hangi kategoride yer alması gerektiği sorusu gelmektedir. Bu konuda dinî bilgi ve ilgilerinden hareketle bir çözümlemeye giden İbn Hazm, Allah'ı, tanım ve betime konu olacak şekilde ne cevher olarak taşıyan ne de araz olarak taşınan konumunda görmektedir.<sup>30</sup> Cevher yüklenen konu, araz da yükleyen yüklem olduğuna göre, Allah ne cevher ne de araz olabilir. Neticede İbn Hazm, dinî hassasiyetini esas alarak bir cevher ve araz anlayışına gitmektedir. Cevherlik ve arazlık onun en başta yaptığı varlık bölümlemesine göre yaratılanlar için geçerlidir. Buna bağlı olarak da Allah'ın tanımı yapılamaz. Çünkü mantığa göre bir şeyin tanımını yapabilmek, cevher ve arazlığı gerektirmektedir.

İbn Hazm ayrıca bir şey için on kategoriden birine dâhil olmayı, bir eksiklik olarak görmektedir. On kategoriye dâhil olmak, yaratılmış olmayı gerektirir ve yaratılmış olmak da bir eksikliktir. İşte ona göre insan zihni, bu

<sup>29</sup> Benzer düşünceler için bk. Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm On the Logic of the Taqrīb", 408.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *et-Taqrīb*, 68, 126.

kategorilere sığmayan sıfatlarla sıfatlanamayan ve bunları aşan bir varlığın olduğunu algulamaktadır. Bu da evvel, ebedi, tek ve yaratıcı olan Allah'tır.<sup>31</sup>

Görüldüğü üzere bir şeyin tanım ve betimini yapabilmek için öncelikle varlığın genel ayrımı olabilecek cevher ve arazlardan yararlanmak gerekir. İbn Hazm'ın gerek kategori bağlamında yaratan ve yaratılan ayrımına gitmesi, gerek yaratılanlar ekseninde görülen cevher ve araz olma durumlarının sadece yaratılan kategorisine uygulayarak yaratanı bunun dışında tutmasında onun bu meseleyi hem yeni eklemleme hem de yeniden düşünme konusunda dinî düşüncenin etkisinde olduğu görülmektedir.

İbn Hazm, varlığı çeşitli şekillerde daha alt düzeylerde bölmeye devam ederek dinsel kabullerinin etkisini göstermeye devam etmektedir. Örneğin cevher, canlı ve cansız olarak iki kısma ayrılır. Canlı da düşünen nefisler ve düşünmeyen nefisler şeklinde ayrılır. Düşünen nefisler de melekler, cennetteki hizmetçiler, insanlar ve cinlere ayrılmaktadır.<sup>32</sup> Düşünen nefisler de ölümsüz olanlar ve ölümlüler olarak iki kısma ayrılır. İnsan ve cin, ölümlü iken diğer düşünen nefisler ölümsüzdürler.<sup>33</sup> Burada yapılan tasniflerde inanç nesnelere olarak melek, cin ve cennetteki hizmetçiler de bulunmaktadır. Varlığın bu sınıfları, olgusal dünyada bulunmayıp bu âlemin ötesinde var olanlardır ve bunları kabul etmek ancak bir inançla mümkün olabilir. İbn Hazm, inançsal varlıkları da göz önünde bulundurarak bir sınıflama mantığını işletmektedir. Başka bir ifadeyle bölme ve sınıflama mantığını madde ötesi olarak inanılan varlıklara da uygulamaktadır.

İbn Hazm, önermenin türlerine örnekler verirken filozofların mantık metinlerinden alışılacağı matematiksel ve biyolojik örnekler yerine, toplumun aşına olduğu dinî örnekler kullanmaktadır. Örneğin basit olumlu önermelere, "İçki haramdır", "Müslümanlardan şu kadar mala sahip olanlara zekât farzdır", "Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir" ve "Beş vakit namaz, bunlarla muhatap olan herkese farzdır" gibi örnekler sunulmaktadır. Basit olumsuz önermelere de "Müseylemetü'l Kezzab peygamber değildir", "Faiz helal değildir", "Allah'tan başka ilah yoktur" gibi örnekler verilmektedir. Dinî örnekler, şartlı olumlu ve şartlı olumsuz önermelerde de verilmektedir: "Kim İslam dışında bir dine girerse katledilmesi gerekir" ve "Kim dinini değiştirirse Müslüman olmadıkça canlı bırakılamaz" gibi.<sup>34</sup>

Önermenin modalitesinde de benzer bir tutum sergileyen İbn Hazm, yaptırımsal gücü bakımından dinî sorumlulukları, olgusal ve mantıksal

<sup>31</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 82.

<sup>32</sup> İbn Hazm, burada örnek olarak sunduğu fizik ötesi varlıklar yerine, filozofların gök cisimleri olduğuna inandıklarını aktarmaktadır. Bk. İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 90

<sup>33</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 90-92.

<sup>34</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 188, 208.

temel modalitelerle karşılaştırmaktadır. Buna göre o, zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üç modalite kabul eder. Zorunluluk modalitesi, “Güneş her sabah doğar” gibi var olması kesin olan şeylerden ortaya çıkan önermelerdir. Mümkün, “Yağmur yarın yağabilir” gibi bazen olan bazen de olmama gibi ihtimali olan önermelerdir. İmkânsız ise insanın tüm gün suyun altında kalabilmesi gibi varlığı mümkün olmayan şeylerdir. Bu üç modaliteyi fıkha uygulayan İbn Hazm’a göre, fıkihta zorunlunun karşılığı farz ve lazım, mümkünün karşılığı helal ve mubahtır. İmkânsızın karşılığı ise haram ve mahzurdur. Mümkünü de yakın, uzak ve mahza şeklinde bir ayrıma tabi tutarak orta düzeyde olan mutlak mümkününe de müstehab, mubah ve mekruh mubah şeklinde fikhî karşılıklarını vermektedir.<sup>35</sup>

İbn Hazm’ın modalite düşüncesi zihinsel değil, tamamen olgusaldır. İleri sürdüğü tanımlamalarda bu görülmesi de verdiği örnekler bunu açıkça göstermektedir. Zorunlu, mümkün ve imkânsız için verdiği örneklerin tamamı mutlak değil, olgusal dünyadan seçilmiştir. Bu, zorunlu ve imkânsızda çok açık bir şekilde sorun oluşturmaktadır. Güneşin doğmasının zorunluluğu olgusaldır. Bunun tersi zihnen mümkündür, sadece deneyim olarak buna alışmışlığımız söz konusudur. Benzer şekilde imkânsız için ileri sürülen “tüm gün suyun altında kalabilmek”, belli şartlarda ve olgusal olarak imkânsızdır. Mantıksal veya zihinsel olarak bu örnek imkânsız değildir. Bu nedenle bunların fikhî karşılıklarının düşünülmesi sorun yaratmaz. Çünkü fikhî durumlar ve gerektirmeler toplumsal olguya göre şekillenmektedir. Eğer bu modaliteler varlıksal değil de mantıksal olarak düşünülürse bunların fikhî karşılıklarını isabetli bulmak mümkün değildir. Burada mantığın dinselikleştirme çabasını görmekteyiz ve bu türden bir girişimin her yerde isabetli olmadığını görüyoruz. Bu nedenle mantığın kurallarının dinî örneklerle anlatımı ile mantığın dinselikleştirilmesinin ayrı şeyler olduğunu ve ikincisinin başarılı olma şansının imkânsız olduğunu düşünüyoruz.

İbn Hazm’ın bu tutumunu, imkânsız modalitesini çeşitlere ayırma noktasında da görmekteyiz. O, imkânsızı dört kısma ayırmaktadır. Birincisi olan görelî/izafî imkânsızlık, bir zamanda olup başka bir zamanda olamama, bir yerde olup başka bir yerde olamama, bir tözde olup başka bir tözde olamama gibi durumlarla ilgilidir. Bedensel güç bakımından zayıf bir kişinin yüz kilo ağırlığında bir şeyi kaldırması, güçlü birinin onu kaldıramaması; zeki bir insanın kapalı manalara gelen şiirler yazmasının mümkün olması, aptal birinin bunu yapamaması böyledir. Bu türden imkânsızlık kişiye göre değiştiği için görelilik arz eder. İkincisi olan olgusal/adetten imkânsızlık, olgusal bakımdan bir imkânsızlığa sahiptir. Cansız bir şeyin canlıya

<sup>35</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 216. İbn Hazm’da modalitenin tasnif ve tanımları için ayrıca bk. M. Naci Bolay, *İbn Sinâ Mantığına Önermeler* (İstanbul: MEB, 1994), 97.

dönüşmesi, canlının doğurmadan bir şey üretmesi, cansızların konuşması gibi görünen imkânsızlıklar bu türe girer. Bu türden imkânsızlıklara karşı İbn Hazm'ın tutumu tamamen dinsel kabullerle şekillenmektedir. Ona göre, peygamberler bu türden imkânsızlıkları gösterebilirler. Bunlar, peygamberlerin nübüvvetinin onayı durumundadırlar. Normal insanlar için ise bu türden olaylar imkânsızdır. İbn Hazm, bu türden bir imkânsızlık türünü ileri sürerek, bir anlamda nübüvvet ve mucizeye yer açmış olmaktadır. Üçüncüsü olan aklen imkânsızlık ise var olması, öyle veya böyle olması asla mümkün olmayan şeylerle alakalıdır. İlk düşünüşle doğuştan gelen tüm bilgiler böyledir. Bir kişinin aynı anda hem oturması hem ayakta olması, bir maddenin iki mekânda olması, öncesiz olanın önceli olması, sonradan olanın öncesiz olması buna örnek verilmektedir. İbn Hazm'a göre Allah bunların tersini yapmaz. Bu imkânsızlıkların olması durumunda âlemin düzeni mümkün olmaz ve hakikatin aracı olan hiçbir bilgiden bahsedilemez. O, bu türden imkânsızlıkların olamayacağını bir ayetle de izah etmektedir: *"Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek hiç kimse yoktur"* (Enam, 6/115). Dördüncüsü olan mutlak imkânsızlık ise Allah'ın zatında değişmeyi gerekli gören hususlara dairdir. Buna göre bu türden imkânsız önermelerin var sayılması kendi içinde çelişkiyi doğurur. "Allah'ın kendisi gibi birini yaratmaya gücü yeter mi?" gibi sorular bu türdendir. Böyle bir şey mutlak olarak imkânsızdır.<sup>36</sup>

İmkânsızlık teorisine dair bir değerlendirmede bulunacak olursak, İbn Hazm'ın ilerisürdüğü imkânsızlık türlerinden birincisi olan göreceli imkânsızlık, mantıksal ve olgusal bakımdan imkânsız değildir. Sadece bazı kişiler için geçerlidir. Dolayısıyla böyle bir imkânsızlıktan bahsetmek mantıksal bir değere sahip değildir. Bu, imkân dünyasına ait bir durumdur ve kendisinin ifadesiyle ancak göreceli olabilir. İkincisi olan adetten imkânsızlık, olgusal bir imkânsızlıktır ve olgusal imkânsızlıklar mantıksal bir geçerliliğe sahip değildir. Bu, zamansal bakımdan fizik bilimleri için geçerlidir. İbn Hazm'ın dinî yaklaşımı esas burada görülmektedir. O, bu türden imkânsızlıkları tüm insanlar için imkânsız görmektedir, ancak bu peygamberlerin mucizeleri için geçerli değildir. Çünkü mucizeler, zamanın olgusal alışkanlıklarına aykırı durumlardır. İbn Hazm'ın bu türden olgusal imkânsızlıkları peygamberlere istisna kılarak mucizeye yer açtığı söylenebilir. Burada şunu belirtmemiz gerekir: Olgusal aykırılıklar, bilim için sorun oluşturmaktadır. Ancak bunlarda mantıksal bir çelişki durumları söz konusu değildir. Güneşin doğudan değil de batıdan doğması veya denizin ikiye yarılması gibi olaylar, deney ve gözleme dayanan bilimin kabul edemeyeceği şeyler olabilir ve zamanın bilimini bağlar. Olguya dair yasalar kesinlik bildirmediği için deniz ikiye de ayrılabilir. Güneş batıdan da doğabilir. Alışla gelen olayların tersini

<sup>36</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 218-220.

düşünmek mantıksal hiçbir çelişkiye neden olmaz. Yani inançsal olarak kabul edilen denizin yarılması gibi mucizelerin olması mantıksal bir çelişki yaratmaz. İbn Hazm'ın ileri sürdüğü üçüncü tür imkânsızlık, yani akılsal imkânsızlıklar esas mantıksal imkânsızlığa sahip olan türdür. Nitekim o, bu durum için hiçbir şekilde tersini düşünmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Son olarak mutlak imkânsızlığın tamamen Allah'a has kılınmasıyla dinsel bakış açısı gösterilmiş olmaktadır. Bu da konvansiyonel bir durum olarak kabul edilen Tanrı kavramıyla ilgilidir. Mantık açısından önemli olan husus, inanılan varlığın özüne dair bir çelişkiye mahal vermemek veya bu konuda tutarlı ve geçerli argümanlar ileri sürmektir.

İbn Hazm'ın mantıksal ilkelere konu ettiği meselelerden biri de çelişkide konunun birliğidir. Olumlu bir önermenin olumsuzlanmasının çeşitli şartları vardır. Şartlara uyulmadığı takdirde önermeler arasında karşıtlıklar ve çelişkiler oluşturulamaz. Bu kurallardan bir tanesi de önermeler arasında konu birliğinin olmasıdır.<sup>37</sup> Örneğin “*Mevcut hadistir*” ve “*Mevcut hadis değildir*” önermelerinde geçen konunun göndermeleri tam örtüşmüyorsa sağlıklı bir olumlama veya olumsuzlamadan bahsedilemez. İbn Hazm, burada değindiğimiz konu birliğinin gözetilmemesi veya mantıksal düşünme yoksunluğundan dolayı İslam düşünce tarihinde yaşanmış çok önemli bir probleme değinmektedir. Bu problem, Kur'an'ın mahlûk olup olmamasıyla alakalıdır. Aktarıldığına göre Mutezile mezhebi Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Ehl-i Sünnet ise mahlûk olmadığını iddia edip, bu konuda birbirlerini tekfir etmişlerdir. İbn Hazm'a göre burada kargaşaya neden olan şey, yukarıda değindiğimiz mantıksal olarak konu birliğinin gözetilmemiş olmasıdır. Mutezile burada konunun göndergesiyle sesleri, Ehl-i Sünnet ise Allah'ın ilmini kastetmiştir.<sup>38</sup> Bu özel mesele bağlamında İbn Hazm, dinsel olarak tartışılan bir problemin mantıksal alt yapının yoksunluğundan kaynaklandığına, eğer önermenin olumluluk ve olumsuzluk durumlarının mantık tekniği bilinir ve buna uyulursa bu sorundan da kaçınabileceğine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle tarafların bir kavramla dile getirdikleri, konu veya konunun göndergesi farklıdır. Farklı olunca iki tarafın çelişkisi söz konusu olamaz. Burada yaşanan, basit mantıksal bir kural ihlalinin sonuçlarının nasıl epistemik problemlere yol açtığıdır. Problemin tarihsel olgusu İbn Hazm'ın aktardığı şekilde olup olmaması konumuzun dışında olduğu için, bizi ilgilendiren meselenin sadece mantıksal boyutuyla yetiniyoruz.

<sup>37</sup> Önermenin karşıtlık meselesinde konunun birliği için bk. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitapevi, 2002), 17a 34-35, 13; Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi'l-Aristûtâlîs fi'l-İbâre*, ed. Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 63; İbn Rüşd, *Telhişu mantıku Aristû kitâbu'l-İbâre*, thk. Gerard Gihamy (Beyrut: Dâru'l Fikri'l-Lüb-nânî, 1992), 93.

<sup>38</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 224.

İbn Hazm'ın, mantığın yöntemleriyle dinî problemleri izah etmesinin en iyi görüldüğü yerlerden birisi de kıyas şekillerine göre fikhî örnekler sunmasıdır. Bilindiği üzere Aristoteles, kıyasın üç şeklinden bahseder.<sup>39</sup> İlk dönem İslam filozofları da bu üç şekli benimsemişlerdir. İbn Hazm da bu üç şekli olduğu gibi kabul ederek bunların anlaşılması için ayrıca her üç şeklin çeşitli modlarının fikhî örneklerini vermeye çalışmaktadır. Biz, her üç şekle göre onun sunduklarından sadece birer örnek vermekle yetineceğiz.

Birinci şekil:

*Bütün içkiler haramdır*

*Bütün sarhoşluk veren şeyler içkidir*

*O halde bütün sarhoşluk veren şeyler haramdır.*

İkinci şekil:

*Yasaklanan hiçbir şey helal değildir*

*Sahip olmadığın hayvanı kesmek sana yasaklanmıştır*

*O halde sahip olmadığın hayvanı kesmek helal değildir.*

Üçüncü şekil:

*İffetli kadına zina iftirası atan herkes fasıktır*

*İffetli kadına zina iftirası atan herkese hadd cezası uygulanır*

*O halde bazı fasıklara hadd cezası uygulanır.<sup>40</sup>*

Bu çerçevede son örneğimiz safsatalar hakkında olacaktır. İbn Hazm safsatalar konusunu anlattıktan sonra bunları örneklendirmeye çalışır. Verdiği örneklerden birinde bir ayetle ilgili dinî açıdan kayda değer bir nokta bulunmaktadır. İbn Hazm'ın anlamasına göre ayet şu şekildedir: "Sana Kur'an'ı indiren O'dur. Ondan bir bölümü kitabın anası sayılan muhkem ayetlerdir. Diğer bir kısmı da müteşabihdir. Kalplerinde şüphe ve eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve te'villerde bulunmak üzere müteşabih ayetlerin peşine düşmektedirler. Hâlbuki onun tevîlini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler" (Âl-i İmrân). İbn Hazm'a göre, bazı âlimler bu ayetin anlamı hakkında "şüpheden dolayı atıflarda vaki olan safsata" nedeniyle yanlıya düşmüşlerdir. Burada ilimde derinleşenler basit bir atıfla Allah'a bağlanırsa müteşabihler konusunda onlar da Allah gibi bilgi sahibi olurlar. Oysa böyle bir şey söz konusu olamaz.<sup>41</sup> İbn Hazm

<sup>39</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 19, 21, 27.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 296-300.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *et-Taḳrīb*, 416.

burada bir metnin yorumunda salt dilsel bağlam ve atıflar gibi hususiyetler esas alınır, yukarıdaki durum gibi safsataya düşüleceğini ima etmektedir. Anlaşılan kendisi mantıksal bir okuma yapmaktadır. Buna göre müteşabihler konusunda Allah, ilimde derinleşenler olsa da insanlarla aynı kategoride düşünülemez. Dolayısıyla kendisi, ancak yukarıda aktarılan şekilde ayetin anlaşılmasını doğru bulmaktadır. Buna göre ayetin doğru anlamı: Allah'ın müteşabihler konusunda bilgi sahibi olduğu, ilimde derinleşenlerin ise ona iman etmesidir.

İbn Hazm'ın mantığın ilke ve yöntemiyle birçok dinî meseleyi anlaşılır kılması ve örneklendirme çabası burada sunduklarımızla sınırlı değildir. Ancak biz bu çalışmanın sınırlılıklarından ötürü bu kadarıyla yetinmek zorundayız.

### Sonuç

Mantık biliminin, tercüme aracılığıyla İslam dünyasına taşınmasından sonra felsefenin gereği olarak, filozoflar tarafından kayda değer ilgi ve katkıyla bir gelişme gösterdiğini söyleyebiliriz. Filozoflar tarafından gelişimini sürdüren mantık, İslam bilimleri ile ilgilenenlerce tamamen olmasa da belli bir dönem yabancı bir unsur olarak dışarıda tutulmuştur. Mantığın yabancı unsur olarak dışarıda tutulmaması gerektiğini fark eden ve bunu ciddiye alan ilk İslam âlimlerimizden biri İbn Hazm olmuştur. O, Aristoteles'in mantığını okumuş, yaşadığı toplumda gelişimini seyretmiş ve bunun tüm bilimlerde olduğu gibi dinî bilimler için de gerekli olduğunu düşünmüştür. Buradan hareketle de Aristoteles'in mantık metinlerinin her alanda olduğu gibi dinî bilimlerde de okunması ve uygulanması gerektiğini ileri sürmüştür.

Aristoteles'in düşüncesini benimseyen İbn Hazm'a göre mantık, tüm bilgi türlerinin kendisi aracılığıyla okunması ve sistem kazanması gereken bir yöntem/alet bilimdir. Bu bilim, ilk olarak Aristoteles tarafından sistemli bir yapıya dönüştürüldüğü için onun nazarında Aristoteles'in mantık metinleri bilgi üretiminde çok değerli bir konuma sahiptir. Onunla bilgi üretiminde doğru ve yanlışlar tespit edildiği için bilginin herhangi bir türüyle ilgilenenlerce göz ardı edilemez. Göz ardı edildiği takdirde bilimlerin tüm alanlarında olduğu gibi dinî alanlarda da doğruyu yanlıştan ayırmak ve sağlıklı çıkarımlarda bulunmak mümkün olmayacaktır. O, amaç, fayda ve işlev olarak mantığa yüklediği önemli özelliklerden dolayı, yaşadığı toplumun bu disiplinden mahrum kalmaması gerektiğine inandığı için mantığı herkesin anlayacağı şekilde yazmaya çalışmıştır. Kendisinin ifadesiyle bu çaba, mantığı değiştirmek değildir, herkesin anlayacağı bir din diliyle ve fıkî örneklerle farklı bir sunumdan ibarettir.



İbn Hazm'ın mantık bilimine yönelme ve yazımında dikkat edilmesi gereken iki hususun olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, toplumsal geçerliliğini sağlamada mantığa dinî meşruiyet kazandırma çabasıdır. Bu nedenle dinsel meşruiyet probleminde İbn Hazm, düşünmeyi, okumayı ve akıl yürütmeyi öneren birçok ayetlerle düşüncenin bilimi olan mantığın gerekliliğini ve ona kayıtsız olunduğu durumda nelerin kaybedileceğini izah etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede İslam'ın ilk neslinde mantığın bir bilim olarak yokluğu problemini de nübüvvet gibi bir faktörün aydınlatıcı etkisine bağlamaktadır. Daha sonrakilerin nübüvvet gibi doğrudan aydınlanabilme imkânları olmadığından mantık bunlar için kaçınılmazdır. Bu çerçevede onun kesin vurgusuyla mantık yeterliliğine sahip olmadan, İslam dininin temel iki kaynağı olan Kur'an ve Hadisin anlaşılması mümkün değildir. Benzer şekilde bu iki kaynak temel alınarak yapılacak hukuksal çıkarımların sağlıklı yapılması da mümkün değildir. Bu nedenle hüküm verme konumunda olan âlimlerin, mantığın inceliklerine sahip olmadan verecekleri fetvalara güvenilmez.

İbn Hazm'ın mantığa yaklaşımında dikkate değer önemli bir diğer nokta ise mantığı olabildiğince dinî kavram ve meselelerle sunmaya çalışmasıdır. Onun bu çabasını, *"Allah'tan başka ilah yoktur", "Hz. Muhammet peygamberdir"* gibi dinî önermelerle örnekler vermesinde, zorunlu-farz, mümkün-mekruh ve imkânsız-haram gibi dinsel modaliteler inşa etmesinde, bölümlenme mantığında fiziksel olmayan, ama inançsal olarak kabul edilen cin, melek gibi varlık kategorilerini dikkate almasında, dinî inançların kabullerini esas alarak bir imkânsızlıklar teorisi geliştirmeye çalışmasında ve kıyasın bütün şekil ve modlarını Müslümanların aşına olduğu fikhî örneklerle sunmasında görmek mümkündür.

İbn Hazm, içinde yaşadığı toplumun sağlıklı çıkarımlar yapabilmesi dolayısıyla mantık bilimini benimsemesi gerektiğine inandığı için bu girişimlerde bulunur. Onun bu çabasının, kendisinden sonra dinî bilimlerle ilgilenenlerce ne kadar dikkat alındığını kestirmek zordur. Ancak ondan sonra, Doğu İslam dünyasında benzer girişimlerde bulunan Gazzâlî'nin başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Onun etkisiyle Doğu İslam dünyasında kelim ve fıkıh âlimlerince mantık benimsenmiş ve Osmanlı'nın son dönemine kadar bütün İslam dünyasında çokça yazılan metinlerin varlığıyla mantık daima kayda değer bir ilgi görmüştür. Yani, İbn Hazm'ın bizzat olmasa da mantığa yönelik geliştirdiği dinî düşüncelerinin dinî çevrelerce etkili olduğunu söyleyebiliriz.

### Kaynakça

Altunya, Hülya. "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü". *Milel ve Nihal Dergisi* 6/3, (2009).

Apaydın, Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 20/39-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitapevi, 2002.

Bingöl, Abdülkuddüs. "Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları", *Felsefe Dünyası Dergisi* 8, (Temmuz 1993).

Bolay, M. Naci. *İbn Sînâ Mantığında Önergeler*. İstanbul: MEB, 1994.

Cabirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Komisyon. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Çapak, İbrahim. "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı". *Usûl Dergisi*, 8. (Temmuz-Aralık 2007).

Çapak, İbrahim. "İbn Hazm'ın Mantığında Kıyas". *Felsefe Dünyası Dergisi* 43 (2006), 109-124.

el-Endelüsî, Sâid. *Kitâbü't-Ta'rîf bi't-tabakâti'l-ümem (Milletlerin Bilim Tarihi)*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB, 2014.

Fârâbî. *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi'l-Aristûtâlîs fi'l-İbâre*. Ed. Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.

Gazzâlî. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ahvâl*. Çev. ve thk. Abdurrezak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Guerrero, Rafael Ramón. "Aristotle and Ibn Hazm On the Logic of the Taqrîb". *Ibn Hazm of Cordoba*. Ed. Camilla Adang-Maribel Fierro-Sabine Schmidtke. Leiden-Boston: Brill, 2013.

İbn Hazm. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal I*. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: TYEKBY, 2017.

İbn Hazm. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emş ileti'l-fıkhiyye*. Çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkenar. İstanbul: TYEKB, 2018.

İbn Hazm. *İlimlerin Mertebeleri*. Çev. Ahmet Kamil cihan. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.

İbn Rüşd. *Telhişu mantıku Aristû kitâbu'l-İbâre*. thk. Gerard Gihamy. Beyrut: Dâru'l Fikri'l-Lübnânî, 1992.

Lameer, Joep. "Ibn Hazm's Logical Pedigree". *Ibn Hazm of Cordoba*. ed. Camilla Adang-Maribel Fierro-Sabine Schmidtke. Leiden-Boston: Brill, 2013.

Montada, Josep Puig. "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova". *Studia Islamica* 92, (2001).

Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. Çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Saruhan, Müfit Selim. "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler". *Dini Araştırmalar* 9, (Mayıs-Ağustos 2006).

Yeşil, Mustafa. "İbn Hazm'a ve Gazzâlî'ye Göre Mantığın Meşruluğu Sorunu". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. Isparta. 2014.

## DİN PSİKOLOJİSİ DERSİNE YÖNELİK TUTUM ÖLÇEĞİ FORMUNUN GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

A Study on the Validity and Reliability of the Attitude Scale towards the  
Psychology of Religion Course

### DOÇ. DR. SALİH AKYILDIZ

Trabzon Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi,  
Temel Eğitim Bölümü, Trabzon, Türkiye  
Associate Professor, Trabzon University, Fatih  
Faculty of Education, Department of Basic  
Education, Trabzon, Turkey

sakyildiz61@trabzon.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6017-844X>

### DR. ÖĞR. ÜYESİ HARUN KAHVECİ

Trabzon Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi,  
Temel Eğitim Bölümü, Trabzon, Türkiye  
Doctor Lecturer, Trabzon University, Fatih Faculty  
of Education, Department of Educational Sciences,  
Trabzon, Turkey

hkahveci@trabzon.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1504-3831>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Eylül 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Akyıldız Salih- Kahveci Harun, "Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1265-1292. <https://doi.org/10.14395/hid.1073985>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## A Study on the Validity and Reliability of the Attitude Scale towards the Psychology of Religion Course

### Abstract

The existence of the psychology of religion emerges from the moment one starts to think about religion. The psychology of religion provides support to religious education and religious educators both in theory and in practice. Individuals who learn the main concepts of the field and the religious lifestyle have the ability to better understand their own feelings, thoughts and behaviors and the feelings, thoughts and behaviors of others. In this context, it can be said that the psychology of religion course is necessary for the theology faculty students, and the knowledge they have gained in the course will contribute their ability to communicate in the jobs they will be assigned and to perform their duties effectively.

The main purpose of the psychology of religion course is "to understand and try to explain the religious life of the individual in all its breadth and depth." Achieving this goal for the psychology of religion course is related to the attitudes of the students in theology faculties towards this course. Since it is known that there is a relationship between the attitudes of students towards courses and their academic achievements, students with positive attitudes towards the course are more easily motivated to learn, and those with negative attitudes are less interested in the course. In this context, it is important to investigate the attitudes of theology faculty students towards the psychology of religion course.

One of the main reasons for studying attitudes is that it allows behavior to be predicted. The intensity of people's attitudes is attempted to be understood by determining the degree of interest or indifference towards certain things. For this purpose, it is aimed to conduct a scale development study that can be used to determine the attitudes of the theology faculty students towards the psychology of religion course. It is assumed that knowing the attitudes of the theology faculty students towards the psychology of religion course, revealing their negative attitudes, if any, and their reasons will guide the future decisions to make the course more qualified.

This study uses the survey method. The study group consists of junior and senior year university students of theology faculties located in different provinces of Turkey. The study group consists of 481 students, of which 354 (73.6%) are female and 127 (26.4%) are male. Following the literature review, a pool of 42 items was created and the number of items was reduced to 39 after receiving an expert opinion. The data collected through the pre-test were loaded into the SPSS 25.0 and made ready for analysis. Exploratory Factor Analysis (EFA) technique was used for the factor analysis of the scale and Confirmatory Factor Analysis (CFA) was used to test the accuracy of the factor structure.

After the statistical work performed on the validity of the scale, its KMO value was found to be 0.965. A KMO value above 0.90 is considered “excellent” for the sample size. Bartlett’s Test of Sphericity was significant ( $X^2= 11144.785$ ;  $p<.05$ ), which indicated that the data set had a multivariate normal distribution. When the slope graph was examined, it was observed that three factors with eigenvalues greater than one emerged. Since it was seen that the scale had more than one dimension, it was decided to perform the rotation process. For this, the vertical rotation (varimax rotation) technique was used. Following the repeated rotations, 25 items were found to be gathering under three factors greater than 1.

Following the inspection of eigenvalues and variance explanation ratios through factor analysis, it was observed that the scale items were grouped under three factors. The variance percentages of these factors are 34.078, 19.428, and 16.717 respectively. All factors account for 70,223% of the total variance. Factor loading values of the items were between 0.627 and 0.792. Considering the items with the highest loading values under the emerging factors, the factors were named as “Attaching importance/value”, “Showing interest/fondness”, and “Disapproval/Avoidance”.

The Cronbach Alpha internal consistency coefficient of the scale was found as  $\alpha=0.97$ . To determine whether the scale distinguishes between the participants who demonstrated the measured behavior and who did not, the averages of lower 27% and upper 27% group scores were analyzed with independent samples t-test. After the statistical operations, the independent samples t-test results between the average item scores of the groups were observed to be varying between 18.291 and 43.252 and were statistically significant ( $p<.01$ ) for all items. Analyses were performed on the correlations among the sub-factors of the scale and significant positive correlations were found between dimensions including Attaching importance/value and Showing interest/fondness ( $r=0.76$ ;  $p<0.000$ ), Attaching importance/value and Disapproval/Avoidance ( $r=0.58$ ;  $p<0.000$ ), and “Showing interest/fondness” and Disapproval/Avoidance ( $r=0.64$ ;  $p<.000$ ).

Confirmatory Factor Analysis (CFA) was performed to confirm the emerging structure of the scale. According to the analyzes, the fit indices of the scale were  $\chi^2/df= 2.7$ ; NFI= .98; NNFI= .98; IFI= .98; RFI= .98; CFI= .98; RMR= .04 values indicate “perfect fit”, while GFI= .85 and RMSEA= .07 values indicate “acceptable fit”. When the results of the EFA and CFA were evaluated as a whole, it was concluded that the “Attitude Scale towards the Psychology of Religion Course” (ASTPRC) is a valid and reliable scale that can be used to measure attitudes towards the psychology of religion course.

**Keywords:** Psychology of Religion, Psychology of Religion attitude, Attitude, Attitude scale, Scale

## Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Formunun Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması

### Özet

İnsan din hakkında düşünmeye başladığı andan itibaren din psikolojisinin varlığından söz etmek mümkündür. Din psikolojisi hem kuramsal hem de uygulamada din eğitime ve din eğitimcilerine destek sağlamaktadır. Alanın temel kavramlarını ve dinî yaşam biçimini öğrenen bireyler, kendi duygu, düşünce ve davranışları ile başkalarının duygu, düşünce ve davranışlarını daha iyi anlamlandırabilme yeterliğine sahip olmaktadır. Bu bağlamda, ilahiyat öğrencilerinin din psikolojisi dersine ihtiyacının olduğu, atanacakları görevlerde iletişim kurma ve görevini etkili yapmada din psikolojisinde edindikleri bilgilerin katkılarının olacağı söylenebilir.

Din psikolojisi dersinin temel amacı; "bireyin dini hayatını bütün genişliği ve derinliğiyle anlamak ve açıklamaya çalışmaktır" Din psikolojisi dersinin bu amaca ulaşabilmesi, ilahiyat fakültelerindeki öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarıyla ilişkilidir. Zira öğrencilerin derslere yönelik tutumları ile akademik başarıları arasında ilişki olduğu, dersle yönelik olumlu tutuma sahip öğrencilerin öğrenmeye daha kolay güdülendikleri, olumsuz tutuma sahip olanların ise derse olan ilgilerinin azaldığı bilinmektedir. Bu bağlamda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarının araştırılması önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tutumları incelemenin başlıca nedenlerinden biri davranışların kestirilmesine olanak vermesidir. Kişilerin belirli şeylere karşı ilgi veya ilgisizlik dereceleri tespit edilerek tutumlarının yoğunluğu anlaşılmasına çalışılır. Bu amaçla ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Din Psikolojisi dersine yönelik tutumlarının belirlenmesinde kullanılacak bir ölçek geliştirme çalışması yapılması amaçlanmıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Din Psikolojisi dersine yönelik tutumlarının bilinmesi, varsa olumsuz tutumları, bunların nedenlerinin ortaya çıkarılması dersin daha nitelikli hale gelmesine yönelik alınacak kararlara yol gösterici olacaktır.

Araştırma tarama modelinde yürütülmüştür. Çalışma grubu farklı illerde bulunan ilahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Çalışma grubu 354'ü kadın (%73,6), 127'si erkek (%26,4) olmak üzere 481 öğrenciden oluşmaktadır. Literatür taraması sonucunda 42 maddelik bir havuz oluşturulmuş ve alınan uzman görüşü sonrasında madde sayısı 39'a düşürülmüştür. Toplanan veriler, SPSS 25.0 programına yüklenerek analiz için hazır hale getirilmiştir. Verilerin analizinde Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) tekniği ile ölçeğin faktör analizi yapılmıştır. Faktör yapısını doğruluğunu test etmek için ise Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA) kullanılmıştır.

Ölçeğin geçerliği ile ilgili yapılan istatistiksel işlemler sonucunda, KMO değeri 0.965 çıkmıştır. KMO değerinin 0.90 üzerinde olması, örneklem büyüklüğü için



“mükemmel” olarak kabul edilmektedir. Bartlett Küresellik Testi’nin anlamlı olduğu ( $X^2= 11144,785$ ;  $p<.05$ ) görülmektedir. Bartlett testinin anlamlı olması veri setinin çok değişkenli normal bir dağılıma sahip olduğunu göstermektedir. Yamaç grafiği incelendiğinde, özdeğeri birden büyük üç faktörün ortaya çıktığı gözlenmiştir. Ölçeğin birden çok boyuta sahip olduğu görüldüğünden rotasyon işleminin yapılmasına karar verilmiştir. Bunun için dik döndürme (varimax rotation) tekniği kullanılmıştır. Tekrarlanan döndürme işlemleri sonucunda 25 maddenin 1’den büyük üç faktör altında toplandığı görülmüştür.

Faktör analizi sonucunda elde edilen özdeğer ve varyans açıklama oranları incelendiğinde, ölçek maddelerinin özdeğeri 1’den büyük üç faktör altında toplandığı görülmüştür. Bu faktörlerin varyans yüzdeleri sırasıyla; 34.078, 19.428 ve 16.717’dir. Faktörlerin tümü toplam varyansın %70.223’ini açıklamaktadır. Maddelerin yük değerlerinin 0.627 ile 0.792 arasında değiştiği gözlenmiştir. Ortaya çıkan faktörlerin altında yer alan yük değeri en yüksek olan maddeler dikkate alınarak bu faktörler; “Önemli bulma/Değer verme”, “İlgi duyma/Hoşlanma” ve “Kabullenmeme/Kaçınma” olarak isimlendirmiştir.

Ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı  $\alpha=0.97$  olarak bulunmuştur. Ölçeğin ölçülmek istenen davranışı gösterenler ile göstermeyenleri ayırt edip etmediğini tespit etmek için %27’si alt ve %27’si üst grup puanlarının ortalamaları bağımsız örneklem t-testi ile incelenmiştir. Yapılan istatistiksel işlemler sonucunda grupların madde ortalama puanları arasındaki bağımsız gruplar t testi sonuçlarının 18.291 ile 43.252 arasında değiştiği ve tüm maddeler için istatistiksel olarak anlamlı olduğu ( $p<.01$ ) görülmüştür. Ölçeğin alt faktörlerinin birbirleriyle ve ölçeğin bütünüyle olan korelasyonlarının incelenmesi sonucunda, ölçeğin *Önemli bulma/Değer verme* boyutu ile *İlgi duyma/Hoşlanma* boyutu arasında ( $r=0.76$ ;  $p<0.000$ ) pozitif yönde, anlamlı; *Önemli bulma/Değer verme* boyutu ile *Kabullenmeme/Kaçınma* boyutu arasında ( $r=0.58$ ;  $p<0.000$ ) pozitif yönde, anlamlı; *İlgi duyma/Hoşlanma* boyutu ile *Kabullenmeme/Kaçınma* boyutu arasında ( $r=0.64$ ;  $p<.000$ ) pozitif yönde, anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Ölçeğin faktör yapısını doğrulamak amacıyla Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır. Yapılan analizlerde ölçeğin uyum indekslerinin;  $\chi^2/df=2.7$ ; NFI=.98; NNFI=.98; IFI=.98; RFI=.98; CFI=.98; RMR=.04 değerleri “mükemmel uyumu” gösterirken GFI=.85 ve RMSEA=.07 değerleri “kabul edilebilir uyumu” göstermektedir. Yapılan AFA ve DFA sonuçları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, “Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”nin (DPDYTÖ) Din Psikolojisi dersine yönelik tutumların ölçülmesinde kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu sonuç ve kanaatine varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Din Psikolojisi Tutum Ölçeği, Tutum, Tutum Ölçeği,

## Giriş

İnsanın temel tecrübe kategorileri arasında bulunan din, başlangıçtan günümüze sürekli insanoğlu ile birlikte olmuştur.<sup>1</sup> Diğer yandan “psikolojinin konusu olan insanın ruhsal hayatı ve davranışlarını anlamaya yönelik çabaların insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir.”<sup>2</sup> Din ve psikoloji ilişkisine gelince, insanın din hakkında düşünmeye başladığı andan itibaren din psikolojisinin varlığından söz etmek mümkündür.<sup>3</sup> Dini inancın birey üzerindeki etkisinin farkında olan psikologlar, dini psikolojinin araştırma konusu olarak görmüşlerdir.<sup>4</sup> Psikolojik düşüncenin yeni olduğu, teorilerin, araştırma yöntemlerinin ve istatistikî imkânların bugünkü kadar gelişmiş olmadığı zamanlarda bile, öncü psikologlar dindarlığın psikolojik yansımalarının incelendiği çalışmalara yer vermiştir.<sup>5</sup> Bilim ve din arasında süregelen tartışmaya rağmen, insan ve insanın mutluluğunun ortak nokta olarak ele alınması, din ve psikolojiyi, din psikolojisi alanında bir araya getirmiştir.<sup>6</sup> Din ve psikoloji arasındaki ilişkiyi “bir dargın bir barışık kardeşler” şeklinde tanımlayan Köse,<sup>7</sup> bu ilginin zamanla zorunlu birlikteliğe dönüşebileceği tahmininde bulunmaktadır.

Din Psikolojisi, insanın dini davranışlarını inceleyen,<sup>8</sup> insanın yaşamındaki dinin ve maneviyatın doğasını ve işlevini tanımlamak, keşfetmek ve anlamak için psikolojik teorilerin ve yöntemlerin kullanıldığı akademik bir disiplindir.<sup>9</sup> Din psikolojisi, psikolojinin yöntemlerinin ve yorumlayıcı çerçevelerinin dinin geniş alanına sistematik olarak uygulanmasından oluşur.<sup>10</sup> O, dini inanç ve olguların gerçekliğiyle ilgilenmez, insanın dini

<sup>1</sup> Bilal Sambur, “Din ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Düşünmek”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 424.

<sup>2</sup> Hayati Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 409.

<sup>3</sup> Hüseyin Cihat Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 31.

<sup>4</sup> Sevde Düzgüner, “Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek”, *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 143.

<sup>5</sup> Robert A. Emmons- Raymond F. Paloutzian, “The Psychology of Religion”, *Annual Review of Psychology* (2003), 378.

<sup>6</sup> Zuhâl Ağılkaya- Şahin, “Psikoloji Bilimi Yaklaşımları”, *Din Psikolojisi*, ed. Halil Apaydın vd. (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 13-34.

<sup>7</sup> Ali Köse, “Psikoloji ve Din: Bir Dargın Bir Barışık Kardeşler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 2.

<sup>8</sup> Mustafa Doğan Karacoşkun, “Din Psikolojisi Bilimi ve Türkiye’deki Gelişimi”, *Din Psikolojisi*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 64.

<sup>9</sup> Lewis R. Rambo - Matthew S. Haar Farris, “Psychology of Religion: Toward a Multidisciplinary Paradigm”, *Pastoral Psychol* 61/5-6 (2012), 712.

<sup>10</sup> David Wulff, “Psychology of Religion”, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. David A. Leeming (New York: Springer, 2014), 1424.

hayatını bütün genişliği ve derinliği ile anlamaya ve açıklamaya çalışır.<sup>11</sup> Din psikolojisi, din olgusu, dinselilik, dindarlık, dini hayat, dini tutum ve davranışlar, dini tecrübe ve duygular vb. konuları psikolojik yöntemlerle araştırmayı, tasvir etmeyi ve açıklamayı hedefler.<sup>12</sup> Din psikolojisi, genel psikolojinin diğer alanlarıyla ilişkili olan, “araştırmaları evrensel bir boyut kazanan ve önemi giderek artan güçlü bir araştırma alanı” olarak ortaya çıkmıştır.<sup>13</sup> Din psikolojisinin amacı; “bireyin dini hayatını bütün genişliği ve derinliğiyle açıklamak”,<sup>14</sup> konusu; “dindar ya da olumlu veya olumsuz bir şekilde din ile bir bağı bulunan insanı psikolojik bakımdan anlamaya çalışmaktır.”<sup>15</sup> “Din psikolojisi, psikolojinin bir dalı olarak onun ilkelerine ve yöntemlerine uygun araştırmalar yapar, psikolojinin diğer dallarıyla yakın ilişki içerisinde bulunur ve onlardan yararlanır.”<sup>16</sup>

Ülkemizde din psikolojisi adıyla ilk eser 1952 yılında Bedi Ziya Egemen tarafından yazılmıştır. Nurettin Topçu'nun bu alanda yazdığı makaleler önemlidir. Bununla birlikte Neda Armaner'in yaptığı yayımlar din psikolojisinin gelişmesine katkılar sağlamıştır.<sup>17</sup> Türkiye'de ilk defa Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde okutulmaya başlanan Din Psikolojisi dersi, 1949 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi programlarında yer almıştır. Daha sonra bazı değişikliklerin yaşanması ile birlikte 1991 yılından itibaren Din Psikolojisi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü altında bağımsız bir anabilim dalı olarak ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Sonrasında ilahiyat fakültelerinde din psikolojisi alanında yapılan lisansüstü tez çalışmaları ve yapılan çeviriler din psikolojisi literatürünün gelişmesine katkı sağlamıştır.<sup>19</sup> Türkiye'de Din Psikolojisi dersi - Batı'ya kıyasla, yarım yüzyıl daha geç başlamış olmasına rağmen alandaki akademik çalışmalar halen devam etmektedir. Son zamanlarda ilahiyat fakültelerinin sayısındaki artış ile birlikte “Türkiye'de bu bilim dalının yıldızının giderek parlayacağı, alana olan ilginin gittikçe artacağı ve orta ve uzun vadede istenilen düzeye geleceği” öngörülmektedir.<sup>20</sup> Nitekim dersi alan öğrencilerin derse yönelik tutumları ile lisansüstü çalışmalarında bu

<sup>11</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 24.

<sup>12</sup> Abdulvahid Sezen, “Din Psikolojisi ve Tarihçesi”, *Psikoloji Bilimi*, ed. Halil Apaydın vd. (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 36.

<sup>13</sup> Emmos - Paloutzian, “The Psychology of Religion”, 106.

<sup>14</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 36.

<sup>15</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 4.

<sup>16</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 34.

<sup>17</sup> Peker, *Din Psikolojisi*, 55.

<sup>18</sup> Kenan Sevinç, “Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 15/28(2013), 246.

<sup>19</sup> Peker, *Din Psikolojisi*, 55.

<sup>20</sup> Mustafa Koç, “Türkiye'de Din Psikolojisi Çalışmaları (1949–2013) Üzerine Genel Bir Bakış”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/2 (2015), 325.

alanı tercih eden çok sayıda akademisyen adayının olması, din psikolojisine yönelik ilginin arttığını göstermektedir.<sup>21</sup>

Dini yaşantının anlaşılması ve dini yaşamda ortaya çıkan sorunların çözümüne katkı sağlaması açısından din psikolojisi önemli bir alandır.<sup>22</sup> Din psikolojisi hem kuramsal hem de uygulamada din eğitime ve din eğitimcilerine destek sağlamaktadır. Alanın temel kavramlarını ve dini yaşam biçimini öğrenen bireyler, kendi duygu, düşünce ve davranışları ile başkalarının duygu, düşünce ve davranışlarını daha iyi anlamlandırabilme yeterliğine sahiptir.<sup>23</sup> Bu bağlamda, ilahiyat öğrencilerinin din psikolojisi dersine ihtiyacının olduğu,<sup>24</sup> atanacakları vaiz, müftü, imam hatip ya da Kur'an kursu öğreticiliği görevlerinde din psikolojisi dersinin iletişim kurma ve görevini etkili yapmada önemli katkılarının olacağı<sup>25</sup> söylenebilir. Yine, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, İmam-Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin pedagojik formasyonları kadar, dini gelişimin doğası hakkında bilgi sahibi olmalarının da önemi büyüktür.<sup>26</sup> Yenen tarafından yapılan çalışmada; "din psikolojisi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersinden öz-farkındalık, dini konu ve olaylara farklı açılardan bakabilme, kendini ifade etme, dini hayatı ve farklı dindarlık biçimlerini anlayabilme, özgüven, empati gibi" kazanımlar elde ettikleri saptanmıştır.<sup>27</sup> İlahiyat fakültelerinden mezun olan öğretmenlerin din psikolojisi alanındaki bilgi ve birikimleri, sunacakları eğitim hizmetinin niteliğini arttıracaktır.

Din psikolojisi dersinin temel amacı; "bireyin dini hayatını bütün genişliği ve derinliğiyle anlamak ve açıklamaya çalışmaktır."<sup>28</sup> Din psikolojisi dersinin bu amaca ulaşabilmesi, her şeyden önce, ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin derse yönelik tutumlarıyla ilişkilidir. Zira öğrencilerin derslere yönelik tutumları ile akademik başarıları arasında ilişki olduğu, derse yönelik olumlu tutuma sahip öğrencilerin öğrenmeye daha kolay

<sup>21</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 29.

<sup>22</sup> Doğan, Karacoşkun, "Din Hizmetleri Psikolojik Formasyon Yeterliğinin ve İlahiyat Fakültelerindeki Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler" *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), 84, 85.

<sup>23</sup> Hasan Kayıklık, "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 83-102.

<sup>24</sup> Ağılkaya Şahin, *Psikoloji Bilimi Yaklaşımları*, 15.

<sup>25</sup> Abdulvahid Sezen, "Din Psikolojisi ve Tarihçesi", *Din Psikolojisi*, ed. Halil Apaydın vd. (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 35-52

<sup>26</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 43.

<sup>27</sup> İlker Yenen, "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Özel Sayısı* (2016), 149-189.

<sup>28</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 41.

güdülandıkları<sup>29</sup>, olumsuz tutuma sahip olanların ise derse olan ilgilerinin azaldığı bilinmektedir. Bu bağlamda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarının araştırılması önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Tutumlar, çevrenin tanımlanabilir özelliklerine, kişilere, nesnelere, olaylara ya da fikirlere duyulan hoşlanma ve hoşlanmamalardır.”<sup>30</sup> Tutumlar, “bireyin davranışlarını yönlendiren, güdülenmeye hazırlayan bir etmen”,<sup>31</sup> “bireyin, diğer bireylere, olaylara ve durumlara karşı bireysel etkinliklerdeki seçimini etkileyen kazanılmış içsel bir durum”,<sup>32</sup> “davranışa hazırlayıcı bir eğilim”<sup>33</sup> olarak nitelendirilebilir. Bireyler tutumun nesnesine karşı ya olumlu ya da olumsuz tutumlar gösterebilir; tutumları henüz yönlenmemiş bireyler ise tutum nesnesine karşı kararsız kalabilirler.<sup>34</sup> Tutumlar zihin, duygu ve davranış unsurlarından oluşur. Tutumların zihni unsuru, “bireyin tutumuna konu teşkil eden objeye dair bilgi ve inançları”; duygu unsuru, “kişinin o objeden hoşlanması veya hoşlanmaması, onu sevip sevmemesi”; davranış unsuru ise “tutum objesiyle ilişkili olan her çeşit davranışa hazır olma durumudur.”<sup>35</sup> Tutumlar doğrudan doğruya gözlenemez ancak kişilerin yaptıklarından ve söylediklerinden çıkarılabilirler.<sup>36</sup>

Tutumlar araştırmacıların inceledikleri durumlar arasında yer almaktadır. Tutumları incelemenin başlıca nedenlerinden biri davranışların kestirilmesine olanak verecekleri beklentisidir.<sup>37</sup> Kişilerin belirli şeylere karşı ilgi veya ilgisizlik dereceleri tespit edilerek tutumlarının yoğunluğu anlaşılmasına çalışılır.<sup>38</sup> Bireyin tutumlarını öğrenebilmek için de onların düşüncelerinden, duygularından ve davranışlarından bilgi alınmaya çalışılır. Bunun için bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri, bireyin kendisinden bilgi almaktır. Bilgi bireylerden yüz yüze alınabileceği gibi anketler, ölçekler, günlükler, tamamlanmamış tümceler ya da öyküler gibi

<sup>29</sup> Münire Erden, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Sertifikası Derslerine Yönelik Tutumları”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (1995), 99.

<sup>30</sup> Rita L. Atkinson - Richard C. Atkinson - Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş II*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995), 721.

<sup>31</sup> Erden, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Sertifikası Derslerine Yönelik Tutumları”, 99.

<sup>32</sup> Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2013), 417.

<sup>33</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Everin Basım Yayım Dağıtım, 1988), 84.

<sup>34</sup> Jale Balaban Salı, “İçerik türlerine dayalı öğretim”, *Kuralların Öğretimi*, ed. Ali Şimşek (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 137.

<sup>35</sup> Peker, *Din Psikolojisi*, 146.

<sup>36</sup> Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1994), 84.

<sup>37</sup> Atkinson, Atkinson & Hilgard, *Psikolojiye Giriş II*, 726.

<sup>38</sup> Dönmezer, *Toplumbilim*, 89.

tekniklerle de alınabilmektedir.<sup>39</sup> Tutumlar, bugüne kadar, tutuma yönelik bir ölçeğin geliştirilmesi ve uygulanması ile ölçülmüştür.<sup>40</sup> Bu amaçla önce araştırmaya konu olan durumla ilgili cümle, sıfat ya da ifadelerden oluşan bir liste hazırlanır. Daha sonra bireylerin bu listede yer alan ifadelere gerçek duygularını yansıtarak tepkide bulunması istenir.<sup>41</sup> Bireylerden bilgi alınmasında farklı türde ölçekler bulunmakla birlikte tutumların ölçülmesinde en yaygın kullanılan ölçek türlerinden biri likert tipi tutum ölçekleridir. Likert tipi ölçeklerin yaygın olarak kullanılmasının temel nedenlerinden biri, diğer ölçeklere göre daha kolay geliştirilmesi ve daha kullanışlı olmasıdır.<sup>42</sup>

Kişilerde bir nesneye karşı olumlu tutum oluşturmak ve olumsuz tutumu değiştirmek kolay değildir. Öğrencilerin derse yönelik olumsuz tutumlarının değiştirilebilmesi için ise öncelikle bu tutumun oluşmasına neden olan durumların belirlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Din Psikolojisi dersine yönelik tutumlarının bilinmesi, varsa olumsuz tutumlarına ilişkin nedenlerin ortaya çıkarılmasının dersin daha nitelikli hale gelmesine yönelik alınacak kararlara yol gösterici olacağı varsayılmaktadır. Bu amaçla ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Din Psikolojisi dersine yönelik tutumlarının belirlenmesinde kullanılacak bir ölçek geliştirme çalışması yapılması amaçlanmıştır. Ölçeğin, öğrencilerin Din Psikolojisi dersine yönelik tutumlarının tespit edilmesinde önemli bir işlevi olacağı düşünülmektedir.

Diğer yandan yapılan literatür taraması sonucunda, İlahiyat öğrencilerinin din psikolojisine yönelik tutumlarını belirlemeye yönelik az sayıda çalışmanın yapıldığı,<sup>43,44,45</sup> bu çalışmaların genel olarak doğrudan din psikolojisine yönelik tutumların ölçülmesi amacı taşımadığı görülmüştür. Yapılan literatür taraması sonucunda elde edilen bilgiler ve araştırma sonuçları, Din Psikoloji dersine yönelik tutumların ölçülebilmesi için geçerli ve güvenilir bir ölçeğe ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu amaçla, Din Psikoloji dersine yönelik tutumların ölçülmesinde kullanılacak geçerli ve güvenilir bir ölçme

<sup>39</sup> Balaban-Salı, *Tutumların Öğretimi*, 146.

<sup>40</sup> Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu* (e-Kitap, 2008), 5.

<sup>41</sup> Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi Ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 107.

<sup>42</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 139.

<sup>43</sup> Yenen, "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", 189.

<sup>44</sup> Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*, 31.

<sup>45</sup> Ali Yüksel - Muhammed Kızılgeçit, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021).

aracının geliştirilmesinin alana önemli ölçüde katkı sağlayacağı sonucuna varılmıştır.

## Yöntem

### Araştırma Modeli

Araştırma tarama yöntemine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Tarama modelleri; “geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Araştırmacı olay ya da durumu olduğu gibi yansıtmaya çalışır”.<sup>46</sup>

### Çalışma Grubu

AFA ve DFA analizlerinde iki yol takip edilmektedir. Birincisinde; yeteri kadar veri toplanır, ardından veri seti rastgele iki gruba ayrılır. Birinci grupla AFA, ikinci grupla DFA yapılır. İkincisinde ise, iki ayrı gruptan veri toplanarak biri için AFA, diğeri DFA yapılır.<sup>47</sup> Bu çalışmada ikinci yol tercih edilmiş, her iki analiz için iki farklı çalışma grubu kullanılmıştır. Birinci çalışma grubu, dokuz ayrı ilahiyat fakültesinde 2020-2021 öğretim yılında Din Psikolojisi dersini alan 354’ü kadın (%73,6), 127’si erkek (%26,4) olmak üzere 481 öğrenciden oluşmaktadır. İkinci çalışma grubu altı ilahiyat fakültesinde 2021-2022 yılında Din Psikolojisi dersini alan 258’ü kadın (%74,8), 87’si erkek (%25,2) olmak üzere 345 öğrenciden oluşmaktadır. Açımlayıcı faktör analizi (AFA) birinci gruptan elde edilen veriler üzerinden, doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ikinci çalışma grubundan elde edilen veriler üzerinden yapılmıştır.

## Ölçeğin Geliştirilmesinde İzlenen İşlem Basamakları

### Madde Havuzunun Oluşturulması

Araştırmada, ilgili literatür taranarak olumlu ve olumsuz tutum ifadelerinden oluşan 42 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. Maddelerin ilgili alanı kapsamasına dikkat edilmiştir. Oluşturulan madde havuzuna dayalı olarak bir taslak likert ölçüm türünde bir form düzenlenmiştir.

### Uzman Görüşü Alınması

Taslak form, kapsam ve görünüm geçerliğine yönelik olarak din psikolojisi alanındaki üç öğretim üyesinin “açıklık, gereklilik ve özgünlük” açısından yorumları istenmiştir. Bu havuzda yer alan her bir madde için “uygun”, “kısmen uygun” ve “uygun değil” değerlendirmeleri yapmaları için

<sup>46</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2009), 77.

<sup>47</sup> Fatih Orçan, “Exploratory and Confirmatory Factor Analysis: Which One to Use First?” *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* 9/4 (2018), 414.



uzmanlardan görüş alınmıştır. Alınan görüşler doğrultusunda dört madde üzerinde düzeltme yapılmış ve üç madde taslak formdan çıkarılarak madde sayısı 39'a düşürülmüş, ayrıca 4 maddenin ifadesinde düzeltme yapılmıştır. Uzman görüşü alınarak ölçeğin kapsam ve görünüm geçerliği sağlanmıştır. Ölçeğin taslak formunda kişilerin ölçek maddelerine katılma dereceleri (1) "Kesinlikle katılmıyorum" (2) "Katılmıyorum", (3) "Kararsızım", (4) "Katılıyorum" ve (5) "Kesinlikle katılıyorum" biçiminde sınıflandırılmıştır.

### Uygulama

Ölçek formu, 2020-2021 öğretim yılında din psikolojisi dersini almış ilahiyat fakültelerine devam eden 354'ü kadın, 127'si erkek toplam 481 öğrenciye uygulanmıştır. Veriler pandemi nedeniyle internet ortamında toplanmıştır. Bu amaçla anket formu Google dokümanlar üzerinden öğrencilerle link gönderilerek paylaşılmış ve gönüllü katılım ile araştırmanın verileri elde edilmiştir. Elde edilen veriler SPSS 25.0 programına yüklenerek geçerlik ve güvenilirlik analizleri için hazır hale getirilmiştir.

### Verilerin Analizi

Veri setindeki değişkenlerden oluşan temel faktörlerin ortaya çıkarılması faktör analizi tekniği ile yapılmaktadır. "Faktör analizi, ölçek geliştirme ya da ölçek uyarılama çalışmalarında ve bir ölçeğin farklı bir amaç ya da farklı bir örneklem için kullanıldığı çalışmalarda, yapı geçerliğini test etmek için kullanılan bir tekniktir."<sup>48</sup> Ölçek geliştirme çalışmalarında ölçeğin faktör yapısı, Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) yaklaşımları ile incelenmektedir.

AFA, "ölçme aracında yer alan maddelerin kaç alt boyut altında toplanabileceğini ve aralarında ne tür bir ilişki olduğunu belirleme tekniğidir."<sup>49</sup> "Değişkenler arasındaki ilişkiye yönelik herhangi bir fikrin veya öngörünün olmadığı durumlarda" AFA kullanılarak ilişki ortaya çıkarılmaya çalışılır.<sup>50</sup> DFA ise ölçek geliştirme sürecinde daha önce AFA ile belirlenmiş bir yapının doğrulanıp doğrulanmadığının test edilmesi ile ilgilidir.<sup>51</sup> "AFA değişkenlerin olası kuramsal yapısını görmeyi sağlarken, DFA kuramsal yapının desteklenip desteklenmediğine ilişkin deneysel kanıt oluşturur."<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Ömay Çokluk - Güçlü Şekercioğlu - Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve Lisrel Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 177.

<sup>49</sup> İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uygulama Süreci. SPSS ve Lisrel Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 78.

<sup>50</sup> Remzi Altunışık - Recai Coşkun - Serkan Bayraktaroglu - Engin Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010), 264.

<sup>51</sup> Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 154.

<sup>52</sup> Laura. D. Goodwin, *The Role of Factor Analysis In The Estimation of Construct Validity* (Measurement in Physical Education and Exercise Science, 1999) 'ten aktaran Gizem Uyumaz - Ezgi

Bir başka ifadeyle AFA'da tanımlanan faktör yapısının yeni bir örnekleme çalışıp çalışmadığını incelemek için ikinci adım olarak DFA kullanılabilir.<sup>53</sup> DFA, faktör yapısının geçerliği konusunda kuramsal olarak çok daha sağlıklı bilgiler verdiği için açıklayıcı faktör analizinden daha güçlüdür.<sup>54</sup> Bu çalışmada faktör yapısının ortaya çıkarılması için AFA, bu yapının başka bir örnekle ile doğruluğunu test etmek için ise DFA kullanılmıştır.

## Bulgular

Analiz iki aşamada gerçekleştirilmiştir. Birinci aşamada açıklayıcı faktör analizi (AFA), ikinci aşamada doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır.

### DPDYTÖ'nün Açıklayıcı Faktör Analizi

### Ölçeğin Geçerliğine İlişkin Bulgular

Veri setinin faktör analizine uygun olup olmadığı Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Küresellik Testi ile incelenmiş, elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

**Tablo 1.** KMO ve Bartlett Küresellik Testi sonuçları

Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Uyum Ölçüsü		.965
Bartlett Küresellik Testi	X <sup>2</sup>	11144,785
	sd	300
	p	.000

Açıklayıcı faktör analizinde KMO değeri 0.965 çıkmıştır. KMO değerinin 0.90 üzerinde olması, örneklem büyüklüğü için "mükemmel" olarak kabul edilmektedir.<sup>55</sup> Bartlett Küresellik Testi'nin anlamlı olduğu ( $X^2= 11144,785$ ;  $p<.05$ ) görülmektedir. Bartlett testinin anlamlı olması veri setinin çok değişkenli normal bir dağılıma sahip olduğunu göstermektedir.<sup>56</sup> Her bir maddenin faktör analizi için ölçekte kalıp kalmamasına karar vermek için Anti-İmaj korelasyon matrisine bakılmıştır. Anti-İmaj korelasyon matrisinin köşegen elemanları örneklemin faktör analizine uygunluğunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Maddelerin faktör çözümlemesine devam etmek için bu değerlerin 0.5'in üstünde olması gerekmektedir.<sup>57</sup> Bu çalışmada

Mor – Dirlık - Ömay Çokluk, "Açıklayıcı Faktör Analizinde Tekrar Edilebilirlik: Kavram ve Uygulama", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 660.

<sup>53</sup> Donna Harrington, *Confirmatory Factor Analysis* (New York: Oxford University Press, 2009), 10.

<sup>54</sup> Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 408.

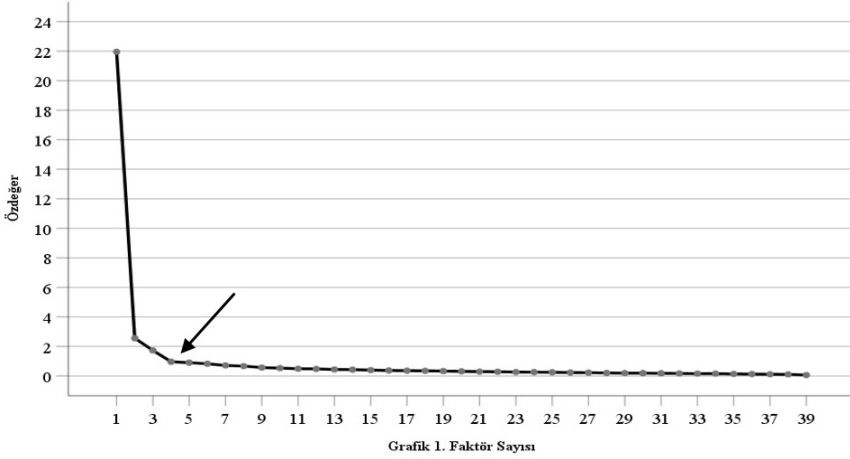
<sup>55</sup> Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 384.

<sup>56</sup> İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 158.

<sup>57</sup> Altunışık - Coşkun - Bayraktaroğlu - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 292.

maddelerin kesişim noktalarındaki değerlerin 0.984a - 0.901a arasında değiştiği görüldüğünden maddelerin tamamının faktör analizi içinde kalmasına karar verilmiştir. Yapılan istatistiklerden elde edilen veriler ölçeğin faktör analizine devam edilebileceğini göstermektedir. Verilerin istatistiksel analizinde temel bileşenler analizi tekniği uygulanmıştır. “Temel bileşenler analizi bir değişken azaltma ve anlamlı kavramsal yapılara ulaşmayı amaçlayan, uygulamada en sık ve yaygın olarak kullanılan, okunması kolay bir istatistiksel tekniktir.”<sup>58</sup>

Ölçeğin faktör sayısına karar verebilmek için yamaç grafiği incelenmiş, öz değerler ve açıklanan varyans oranlarına bakılmıştır. Yamaç grafiği incelendiğinde eğimin ilk olarak hızlı bir düşüş gösterdiği ve dördüncü noktadan itibaren düzleştiği, nokta aralıklarına bakıldığında özdeğeri birden büyük üç faktörün ortaya çıktığı görülmektedir (Grafik 1.).



Grafik 1. Faktör Sayısı

Yamaç grafiği incelendikten sonra faktör yük değerlerini görmek amacıyla “Component Matrix” tablosuna bakılmış ve ölçeğin birden çok boyuta sahip olduğu görüldüğünden rotasyon işleminin yapılmasına karar verilmiştir. Bunun için dik döndürme (varimax rotation) tekniği kullanılmıştır.

<sup>58</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2012), 118.

“Faktör döndürmede amaç değişkenlerin belirli faktörlere yüksek yüklemeler yapmasını, ancak diğer faktörlere ise oldukça düşük yüklemeler yapmasını sağlamaktır.”<sup>59</sup> Faktör analizi sonucunda faktör yük değerleri 0.40’ın altında olan, buldukları faktör altında diğer maddelerle anlam olarak bütünlük sağlamayan ve aynı maddenin yük değerleri arasında .10 ve daha küçük olan 14 madde (2, 7, 9, 11, 13, 16, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 37, 38) ölçekten çıkarılmıştır. Tekrarlanan döndürme işlemleri sonucunda 25 maddenin 1’den büyük üç faktör altında toplandığı görülmüştür. Faktör yükleri, özdeğerler, açıklanan varyans ve toplam varyans yüzdeleri tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Din Psikolojisi Dersi’ne yönelik tutum ölçeğinin faktör analiz sonuçları ve açıklanan varyans değerleri.

Faktörler ve Maddeler	1. Faktör yükü	2. Faktör yükü	3. Faktör yükü
<b>Faktör 1: Önemli Bulma/Değer Verme</b>			
1(6) Din psikolojisi dersi ilahiyat fakültelerinde olması gereken bir derstir.	.780	-	-
2(3) Din psikolojisi dersinin mesleki başarıma katkı sağlayacağını düşünüyorum.	.755	-	-
3(4) Din psikolojisi konularının bireysel ve sosyal hayatta gerekli olduğunu düşünüyorum.	.753	-	-
4(5) Din psikolojisi dersi benim için önemli bir derstir.	.687	-	-
5(8) Din psikolojisi din alanında hizmet veren kişiler için önemli bir derstir.	.713	-	-
6(1) Din psikolojisi dersi gerekli bir derstir.	.694	-	-
<b>Faktör 2: İlgî Duyma/Hoşlanma</b>			
7(24) Din psikolojisi dersi ile ilgili araştırma yapmak isterim.	-	.786	-
8(30) Din psikolojisi dersi konularını öğrendikçe ilgim artıyor.	-	.792	-
9(17) Din psikolojisi dersinde zamanın nasıl geçtiğini anlamıyorum.	-	.790	-
10(29) Din psikolojisi alanında uzmanlaşmak isterim.	-	.738	-
11(28) Din psikolojisi dersi benim için ilgi çekici bir derstir.	-	.775	-
12(27) Din psikolojisi dersini kaçırmak istemem.	-	.754	-
13(23) Din psikolojisi dersinin konuları bana eğlenceli gelir.	-	.760	-
14(31) Din psikolojisi dersi konularına merak duyuyorum.	-	.740	-
15(22) Din psikolojisi dersinin konuları her zaman ilgimi çeker.	-	.750	-
16(15) Din psikolojisi dersine çalışmayı seviyorum.	-	.755	-
17(14) Din psikolojisi konularını çalışmak benim için zevkli ve güdülevicidir.	-	.748	-
18(12) Din psikolojisi dersini seviyorum.	-	.691	-
19(10) Din psikolojisi dersi benim için zevkli bir derstir.	-	.681	-

<sup>59</sup> Altunışık - Coşkun - Bayraktaroğlu - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 276.

<b>Faktör 3: Kabullenmeme/Kaçınma</b>			
20(33) Din psikolojisi dersi olduğu saatte derse girmek istemem.	-	-	.784
21(39) Din psikolojisi dersi endişelendiğim bir derstir.	-	-	.716
22(34) Din psikolojisi dersi ödevlerini yapmak istemem.	-	-	.705
23(32) Din psikolojisi dersi en çok korktuğum derslerden biridir.	-	-	.715
24(35) Din psikolojisi dersi konularını öğrenmek istemem.	-	-	.661
25(36) Din psikolojisi dersi diğer derslere göre çalışmak istemediğim bir derstir.	-	-	.627
<b>Özdeğerler</b>	14.27	1.843	1.441
	2		
<b>Açıklanan Varyans</b>	34.07	19.42	16.717
	8	8	
<b>Toplam Varyans</b>			%70.223

Ölçeğin özdeğeri ve varyans açıklama oranları incelendiğinde, ölçek maddelerinin özdeğeri 1'den büyük sırasıyla 14.272, 1.843 ve 1.441 değerlerin üç faktör altında toplandığı görülmüştür. Bu faktörlerin varyans yüzdeleri sırasıyla; 34.078, 19.428 ve 16.717'dir. Faktörlerin tümü toplam varyansın %70.223'ünü açıklamaktadır. Varyansın yüzdesi bize her bir faktörün toplam varyansa ne kadar katkıda bulunduğunu söyler. "Varyans oranlarının yüksek çıkması ölçeğin faktör yapısının güçlü olduğuna" işaret etmektedir.<sup>60</sup> Faktör sayısının birden fazla olduğu ölçeklerde alt faktörlerin ayrı ayrı ölçek toplam varyansının en az %5'ini açıklaması beklenmektedir.<sup>61</sup> Scherer, Wiebe, Luther ve Adams'a (1988) göre<sup>62</sup>, açıklanan varyansın %40 ile %60 arasında olması ideal olarak görülmektedir. Maddelerin faktörlerdeki yük değerlerinin 0.627 ile 0.792 arasında değiştiği gözlenmiştir. Madde yük değerlerinin 0.45 ya da daha yüksek olması madde seçimi için iyi bir ölçüt olarak kabul edilmektedir.<sup>63</sup> Yük değerlerinin 0.63 olması "çok iyi", 0.71 olması ise "mükemmel" olarak değerlendirilmektedir.<sup>64</sup> Buna göre ölçek madde yük değerlerinin çok iyi ve mükemmel olduğu söylenebilir. Ortaya çıkan faktörlerin altında yer alan yük değeri en yüksek olan maddeler dikkate alınarak bu faktörler; "Önemli bulma/Değer verme", "İlgi duyma/Hoşlanma" ve "Kabullenmeme/Kaçınma" olarak isimlendirmiştir.

<sup>60</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 48.

<sup>61</sup> Seğer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 164.

<sup>62</sup> Robert F. Scherer - Frank A. Wiebe - David C. Luther - Janet S. Adams, *Dimensionality of Coping: Factor Stability Using The Ways of Coping Questionnaire* (Psychological Reports, 1988)'ten aktaran Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 107.

<sup>63</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 118.

<sup>64</sup> Çokluk - Şekercioğlu - Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*, 194.

## Ölçeğin Güvenirliğine İlişkin Bulgular

Ölçeğin her bir alt boyutlarına ilişkin maddeler, bunların en yüksek ve en düşük faktör yükleri ile güvenirlilik katsayıları Tablo 3'te verilmiştir.

**Tablo 3.** Ölçeğin alt ölçeklerin madde sayıları, faktör yükleri ve cronbach alpha güvenirlilik katsayıları

Alt Ölçekler	Madde Sayısı	Faktör Yükleri	Cronbach $\alpha$	Örnek Maddeler
1. Önemli Bulma/ Değer Verme	6	0.69-0.78	.92	♦ Din psikolojisi dersi benim için önemli bir derstir.
2. İlgı duyma/ Hoşlanma	13	0.68-0.79	.97	♦ Din psikolojisi dersinin konuları her zaman ilgimi çeker.
3. Kabullenmeme/ Kaçınma	6	0.63-0.78	.86	♦ Din psikolojisi dersi endişelendiğim bir derstir.
4. Ölçeğin Tamamı	25	0.63-0.79	.97	

Ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı  $\alpha=0.97$  olarak bulunmuştur. Ölçeğin iç tutarlığı için iç tutarlık katsayısının  $\alpha=0.70$  üzerinde olması ölçeğin güvenirliliği sınır kabul edilmektedir. Buna göre ölçeğin yüksek düzeyde iç tutarlığa sahip olduğu görülmektedir. Ölçeğin tamamı ve alt boyutları güvenirlilik katsayıları 0.86 ile 0.97 arasında değişmektedir. Buna göre ölçeğin güvenirlilik düzeyinin oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

Ölçeğin ölçülmek istenen davranışı gösterenler ile göstermeyenleri ayırt etmek için %27'si alt ve %27'si üst grup puanlarının ortalamaları bağımsız örneklem t-testi ile incelenmiş ve maddelerin ölçtükleri özellikler açısından ayırt ediciliklerini belirlemek amacıyla madde toplam korelasyonları hesaplanmıştır. Elde edilen bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

**Tablo 4.** Ölçeğin maddeleri için madde-toplam korelasyonları ve %27'lik alt ve üst grup puanları arasındaki ilişkisiz t testi sonuçları

Faktörler	Madde No	Alt %27 Grup n= 129		Üst %27 Grup n= 129		t	p	Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu
		$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss			
Önemli Bulma/ Değer Verme	1(6)	3.52	.92	5.00	.00	18.29 1	.000**	.695
	2(3)	3.54	.77	5.00	.00	21.47 9	.000**	.696
	3(4)	3.52	.81	5.00	.00	20.62 1	.000**	.694
	4(5)	3.23	.81	5.00	.00	24.63 1	.000**	.782
	5(8)	3.57	.83	5.00	.00	19.36 8	.000**	.599
İlgi duyma/ Hoşlanma	6(1)	3.63	.67	5.00	.00	23.04 5	.000**	.681
	7(24)	2.46	.66	4.77	.42	33.38 9	.000**	.809
	8(30)	2.54	.67	4.89	.31	35.94 8	.000**	.811
	9(17)	2.23	.63	4.75	.43	37.36 1	.000**	.735
	10(29)	1.84	.56	4.66	.47	43.25 2	.000**	.710
	11(28)	2.79	.84	5.00	.00	29.70 3	.000**	.852
	12(27)	2.36	.75	4.78	.41	32.09 0	.000**	.790
	13(23)	2.59	.58	4.77	.42	34.65 4	.000**	.849
	14(31)	2.51	.66	4.87	.34	35.94 0	.000**	.795
	15(22)	2.62	.57	4.89	.31	39.40 2	.000**	.820
Kabullenmeme /Kaçınma	16(15)	2.60	.71	4.94	.23	35.65 5	.000**	.820
	17(14)	3.56	.65	5.00	.00	42.68 7	.000**	.820
	18(12)	3.05	.86	5.00	.00	25.70 3	.000**	.820
	19(10)	2.82	.75	5.00	.00	32.78 3	.000**	.820
	20(33)	3.25	.89	5.00	.00	22.28 4	.000**	.820
	21(39)	3.04	.81	5.00	.00	27.43 4	.000**	.820
	22(34)	2.71	.84	5.00	.00	30.90 8	.000**	.820
	23(32)	3.14	.94	5.00	.00	22.24 6	.000**	.820
	24(35)	3.39	.94	5.00	.00	19.52 4	.000**	.820
	25(36)	2.43	.85	5.00	.00	34.19 2	.000**	.820

\*\*p&lt;0.01



Ölçeğin alt %27 ile üst % 27'lik grupların madde ortalama puanları arasındaki bağımsız gruplar t testi sonuçlarının 18.291 ile 43.252 arasında değiştiği ve tüm maddeler için istatistiksel olarak anlamlı olduğu ( $p<.01$ ) görülmektedir. Buna göre ölçeğin ölçmek istediği davranışı gösterenler ile göstermeyenleri birbirinden ayırt ettiği söylenebilir. Ölçek maddelerinin düzeltilmiş madde toplam korelasyon değerlerinin 0.413 ile 0.856 arasında değişmektedir. Madde-toplam katsayılarının .40'ın üzerinde olan maddeler ise ayırt edicilik açısından çok iyi olarak değerlendirilmektedir.<sup>65</sup> Madde puanları dizisi ile ölçeğin tamamından alınan puanlar dizisi arasındaki korelasyonun yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum maddelerin tüm katılımcılar tarafından doğru anlaşıldığı ve öngörülen tepkiyi verdikleri anlamına gelmektedir.<sup>66</sup>

Ölçek alt faktörlerin korelasyonları hesaplanmış ve elde edilen değerler Tablo 5'te sunulmuştur.

**Tablo 5.** Din Psikolojisi Ders'i ne yönelik tutum ölçeğinin alt faktörleri arasındaki korelasyonlar

Alt Faktörler	Ss	1	2	3
1. Önemli Bulma/Değer Verme	.65	1		
2. İlgı duyma/Hoşlanma	.82	.76**	1	
3. Kabullenmeme/Kaçınma	.69	.58**	.64**	1

\*\* $p<0.01$

Tablo 5 incelendiğinde ölçeğin; *Önemli bulma/Değer verme* boyutu ile *İlgı duyma/Hoşlanma* boyutu arasında ( $r=0.76$ ;  $p<0.000$ ) pozitif yönde, yüksek düzeyde anlamlı; *Önemli bulma/Değer verme* boyutu ile *Kabullenmeme/Kaçınma* boyutu arasında ( $r=0.58$ ;  $p<0.000$ ) pozitif yönde, orta düzeyde anlamlı; *İlgı duyma/Hoşlanma* boyutu ile *Kabullenmeme/Kaçınma* boyutu arasında ( $r=0.64$ ;  $p<.000$ ) pozitif yönde, orta düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. "Korelasyon katsayısının .30-.70 arası olması orta düzey, .70-1.00 arası olması yüksek düzey ilişkiyi göstermektedir"<sup>67</sup>. Ölçeğin bazı faktörleri arasında orta düzey ve yüksek düzeyde pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olması bu üç faktörün tutum ölçeğinin alt faktörleri olduğuna işaret etmektedir.

<sup>65</sup> Ömay Çokluk - Güçlü Şekercioğlu - Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve Lisrel Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 123.

<sup>66</sup> Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 370.

<sup>67</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 32

## DPDYTÖ'nün Doğrulayıcı Faktör Analizi

DFA için kullanılan veriler başka bir örneklem grubundan toplanmıştır. DPDYTÖ'nin AFA ile belirlenmiş faktör yapısının geçerliğini doğrulamak amacıyla 25 madde ve 3 faktörden oluşan ölçeğin 345 kişiden oluşan ikinci çalışma grubu aracılığı ile DFA yapılmıştır. Ölçeğin DFA'da Lisrel 8.7 programı kullanılmıştır. Model uyumuna yönelik birçok uyum indeksi bulunmaktadır. Uyum indekslerinden hangilerinin kullanılacağı konusunda tam bir anlaşma sağlanamamakla birlikte<sup>68</sup> model-veri uyumu için genellikle;  $\chi^2$ ,  $\chi^2/df$ , GFI, IFI, CFI ve RMSEA değerlerin raporlandığı, bunların yanında bazı araştırmalarda RMR, NFI, AGFI değerlerine de yer verildiği görülmektedir. Ancak bununla ilgili bir sınırlama bulunmamaktadır.<sup>69</sup> Bu çalışmada yaygın olarak kullanılan uyum iyiliği indekslerinin tamamına yer verilmiştir.

Modelin uyumu için uyum indekslerinin incelenmesi ve ölçütleri karşılayıp karşılamadığına bakılması gerekmektedir. İndekslerin belirlenen kriterlere uymadığı durumlarda aynı faktör içinde yer alan maddeler arasında modifikasyon işlemi yapılabilmektedir.<sup>70</sup> Programın modifikasyon önerileri dikkate alınarak aynı faktörler içinde yer alan 7-10, 14-15, 16-17 ve 18-19 maddeleri arasında yapılan modifikasyonun uyum indeksine katkı sağladığı görülmüştür. Ölçeğe ilişkin elde edilen değerler ve literatürde yer alan standart uyum indekslerine ilişkin ölçütler<sup>71,72,73</sup> Tablo 6'da yer almaktadır.

<sup>68</sup> Munro Barbara Hazard. *Statistical Methods For Health Care Research*. (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2005'ten aktaran; Cantürk Çarpık "Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (2014), 196-205.

<sup>69</sup> Cem Harun Meydan - Harun Şeşen, *Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2015), 72.

<sup>70</sup> Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 192.

<sup>71</sup> Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş: AMOS Uygulamaları* (İstanbul: Ezgi Kitabevi, 2013), 78

<sup>72</sup> William J. Doll - Weidong Xia - Gholamreza Torkzadeh, *A Confirmatory Factor Analysis of The End-User Computing Satisfaction Instrument*. (*Mis Quarterly*, 1994), 453-461.

<sup>73</sup> Schermelleh - Engel, K., Moosbrugger, H. ve Müller, *Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness of Fit Measures* *Methods of Psychological Research Online*, 2003), 52.

<sup>74</sup> Seçer, *Model Uyum İndexleri, SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 190.

<sup>75</sup> Çokluk - Şekercioğlu - Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*, 271-272.

Tablo 6. Standart Uyum İndeksleri Ölçütleri<sup>68, 69</sup> ve DPDYTÖ'ye ilişkin değerler

Uyum İndeksleri	Kabul Edilebilir Uyum	Mükemmel Uyum	Ölçeğe İlişkin Değerler	Ölçeğin Uyumu
$\chi^2/df$	Bulunan değer	$\chi^2/df < 3$ olmalıdır.	2.7	Mükemmel
RMSEA	=.050 ve =.080 arası	=.000 ve < .050 arası	.07	Kabul edilebilir
RMR	=.050 ve =.080 arası	=.000 ve < .050 arası	.04	Mükemmel
GFI	=.85 ve üzeri	=.90 ve üzeri	.85	Kabul edilebilir
AGFI	=.85 ve üzeri*	=.90 ve üzeri	.82	Kabul edilebilir
NNFI	=.90 ve üzeri	.95 ve üzeri	.98	Mükemmel
IFI	=.90 ve üzeri	.95 ve üzeri	.98	Mükemmel
RFI	=.90 ve üzeri	.95 ve üzeri	.97	Mükemmel
CFI	=.95 ve üzeri	.97 ve üzeri	.98	Mükemmel
NFI	=.90 ve üzeri	.95 ve üzeri	.98	Mükemmel

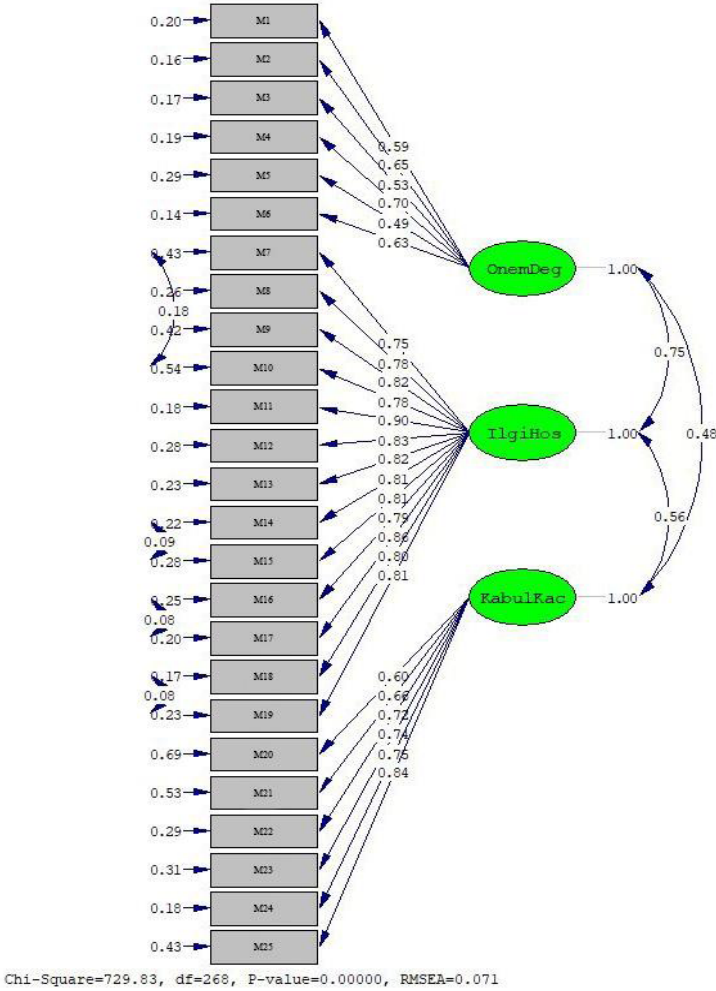
\*Bazı çalışmalarda AGFI değerinin "kabul edilebilir uyum" aralığı;  $.80 < AGFI < .90$  olarak alınmıştır.<sup>70, 71</sup>

Tablo incelendiğinde ölçeğin;  $\chi^2/df = 2.7$ ; NFI= .98; NNFI= .98; IFI= .98; RFI= .98; CFI= .98; RMR= .04 uyum değerleri "mükemmel uyumu" gösterirken GFI= .85 ve RMSEA= .07 uyum değerleri "kabul edilebilir uyumu" göstermektedir. Uyum indekslerinden AGFI= .82 değeri tabloda gösterilen kabul edilebilir uyum sınırının altında kalmıştır. Ancak bazı araştırmacılar GFI değerinin 0.85 ve AGFI değerinin 0.80'in üzerinde olması durumunda bu değerleri kabul edilebilir sınırlar içinde görmektedir.<sup>76,77</sup> Kotha vd., diğer indeksler uyumlu ise 0.80 üzerinde olan AGFI değerinin uygun olduğunu ifade etmiştir.<sup>78</sup> Bunun yanında AGFI değerinin nispeten daha düşük olmasına rağmen diğer tüm uyum iyiliği indekslerinin iyi uyum gösterdiği gözlenmiştir. DPDYTÖ'nün uyum indeksleri bir bütün olarak incelendiğinde, ölçeğin AFA ile belirlenen faktör yapısının doğrulandığı kabul edilebilir. Bu yapıyı gösteren üç faktörlü model şekil 1'de sunulmuştur.

<sup>76</sup> Çokluk - Şekercioğlu - Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*, 400.

<sup>77</sup> Nuray Senemoğlu, "College of Education Students' Approaches to Learning and Study Skills", *Eğitim ve Bilim* 36 (2011), 65.

<sup>78</sup> Kotha Suresh - Vadlamani Bhatt - Nair Anil. "Generic Strategy Research: Application of LISREL and Smallest Space Analysis", *Statistical Models for Strategic Management*, ed. Michel Ghertman vd. (Kluwer Academic Publishers, 1997). 29-53.



Şekil 1. DPDYTÖ'nün Doğrulayıcı Faktör Analizi Path Diyagramı

Uyum indeksleri DPDYTÖ'nin temel yapısının *Önemli bulma/Değer verme* (Madde: 1, 2, 3, 4, 5, 6); *İlgi duyma/Hoşlanma* (Madde: 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19); *Kabullenmeme/Kaçınma* (Madde: 20, 21, 22, 23, 24, 25) alt boyutlarından oluştuğunu doğrulamaktadır.

## Tartışma ve Sonuç

Ölçek çalışmasına ilgili literatür taranarak başlanmıştır. Bu amaçla diğer derslere yönelik geliştirilen tutum ölçeklerinden yararlanılarak 42 maddelik bir havuz oluşturulmuş ve havuzdaki maddeler uzman görüşüne sunulmuştur. Uzmanlardan gelen görüş ve öneriler dikkate alınarak dört madde üzerinde düzeltme yapılmış ve üç madde ölçekten çıkarılarak madde sayısı 39'a düşürülmüştür. Likert tipinde Google dokümanlar üzerinden hazırlanan ölçek formu ilahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerle gönderilen link üzerinden paylaşılmıştır. Veriler ölçeğe gönüllü katılan 481 öğrenciden toplanmıştır. Geçerlik güvenirlik analizlerinin yapılmasında SPSS 25.0 programı kullanılmıştır.

Yapılan analizler sonucunda KMO değeri 0.97, Bartlett küresellik testi 11144,785 bulunmuştur. Bu değer 0.000 düzeyinde manidardır ( $X^2= 11144,785$ ;  $p<.05$ ). Anti-İmaj korelasyon matrisine maddelerin kesişim noktalarının 0.984a- 0.901a arasında değiştiği gözlenmiştir. Yamaç grafiği incelenmiş ve ölçeğin üç faktörlü bir yapıya sahip olduğu görülmüştür. Analizler sonucunda elde edilen değerlerin faktör analizi için uygun olduğunu gösterdiğine karar verdikten sonra faktör analizine devam edilmiştir.

Faktör analizi sonucunda tekrarlanan dik döndürme sonucunda 25 maddenin üç faktör altında toplandığı tespit edilmiştir. Elde edilen özdeğer ve varyans açıklama oranları incelendiğinde, ölçek maddelerinin özdeğeri 1'den büyük sırasıyla 14,272, 1,843 ve 1,441 değerlerin üç faktör altında toplandığı; bu faktörlerin varyans yüzdelерinin, 34,078, 19,428 ve 16,717 olduğu anlaşılmıştır. Faktörlerin tümü toplam varyansın %70,223'ünü açıklamaktadır. Ortaya çıkan faktörler; "Önemli bulma/Değer verme", "İlgi duyma/Hoşlanma" ve "Kabullenme/Kaçınma" olarak adlandırılmıştır.

Ölçeğin güvenirlik hesaplamalarında faktörlerinin ve tümünün Cronbach's Alpha değerlerine bakılmıştır. Yapılan istatistiksel analizler sonucunda ölçeğin tamamına ait güvenirlik katsayısını 0.97; alt faktörlere ait güvenirlik katsayılarının ise 0.86 ile 0.97 arasında değiştiği görülmüştür. Ölçeğin madde ayırt ediciliği hesaplanmış (alt-üst %27), ortalama puanları arasındaki bağımsız gruplar t testinin 18.291 ile 43.252 arasında değerler aldığı ve alınan değerlerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin düzeltilmiş madde toplam korelasyon değerleri 0.413 ile 0.856 arasında değişmektedir. Bu sonuçlar, ölçeğin madde ayırt edicilik gücünün ve madde puanları ile ölçeğin tamamından alınan puanlar arasındaki korelasyonun yüksek olduğu görülmektedir. Ölçeğin tamamı ile faktörler arasındaki korelasyon değerleri 0.58 ile 0.76 arasında değişmektedir. Korelasyon değerleri, ölçeğin geneli ve alt faktörleri arasında  $p\leq 0,01$  anlamlılık düzeyinde yüksek düzeyde ve pozitif yönde bir ilişki olduğu göstermektedir.

Ölçeğin doğrulayıcı faktör analizinde uyum iyiliği indekslerine bakılmıştır. Uyum indeksleri;  $\chi^2 /df= 2.7$ ; NFI= .98; NNFI= .98; IFI= .98; RFI= .98; CFI= .98; RMR= .04 uyum değerleri “mükemmel uyumu” gösterirken GFI= .85 ve RMSEA= .07 uyum değerleri “kabul edilebilir uyumu” göstermektedir. Buna göre DPDYTÖ'nin uyum değerlerinin yeterli düzeyde olduğu, AFA ile ortaya çıkan faktör yapısının doğrulandığı söylenebilir.

Ölçek, 25 maddeden oluşan likert tipinde bir ölçektir. Yapılan tüm istatistiksel analiz sonuçlardan hareketle, “Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”nin (DPDYTÖ) Din Psikolojisi dersine yönelik tutumların ölçülmesinde kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu sonuç ve kanaatine varılmıştır. Sonuçlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde 3 faktörden oluşan DPDYTÖ'nin faktör yapısının faktör yükleri ve madde değerleri modelin mükemmel yakın uyum gösterdiği söylenebilir. Ölçekte puanlama; “Kesinlikle katılıyorum: 5”, “Katılıyorum: 4”, “Kararsızım: 3”, “Katılmıyorum: 2” ve “Kesinlikle katılmıyorum:1” olarak kodlanmaktadır. Ölçekte 20, 21, 22, 23, 24, 25. maddeler ters maddelerdir.

## Kaynaklar

Ağılkaya Şahin, Zuhal. "Psikoloji Bilimi ve Yaklaşımları". *Din Psikolojisi*. ed. Halil Apaydın - Zuhal Ağılkaya Şahin. 13-34. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.

Altunışık, Remzi-Coşkun, Recai-Bayraktaroğlu, Serkan-Yıldırım, Engin. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.

Atkinson, Rita L.-Atkinson, Richard C.-Hilgard, Ernest R. *Psikolojiye Giriş II*. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.

Balaban-Salı, Jale. "Tutumların Öğretimi". *İçerik Türlerine Dayalı Öğretim*. ed. Ali Şimşek. 133-162. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.

Bayram, Nuran, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş: AMOS uygulamaları*. İstanbul: Ezgi Kitabevi, 2013.

Büyüköztürk, Şener - Akgün, Özcan Erkan - Özkahveci, Özden - Demirel, Funda. "Güdülenme ve Öğrenme Stratejileri Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 4/2 (2004), 207-239.

Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 23. Basım, 2012.

Büyüköztürk, Şener-Çakmak, Ebru Kılıç-Akgün, Özcan Erkan-Karadeniz, Şirin-Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2012).

Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Çarpık, Cantürk "Çarpık, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 17 (3)(2014),196-205.

Çokluk, Ömay-Şekercioğlu, Güçlü-Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: Spss ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Doll, William J. - Xia, Weidong - Torkzadeh, Gholamreza. "A Confirmatory Factor Analysis of the End-User Computing Satisfaction Instrument". *MIS Quarterly* 17(4) (1994), 453-461

Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 11. Baskı, 1994.



Düzgüner, Sevde. "Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek". *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 133-163.

Efe Ömer Faruk. *Tekstil Sektöründe İş Kazalarının ve Meslek Hastalıklarının Üretime ve Kaliteye Etkilerinin İncelenmesi*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018

Erden, Münire. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Sertifikası Derslerine Yönelik Tutumları". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 11/11 (1995), 99-104.

Emmons, Robert A-Paloutzian, Raymond F. "The Psychology of Religion" *Annual Review of Psychology*. (2003), 377- 402.

Harrington, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.

Hökelekli, Hayati. "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 409-421.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, No: 2051, Birinci Baskı, 2010.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Everin Basım Yayım Dağıtım, 8. Baskı, 1988.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.

Karaoşkun, Mustafa Doğan (ed.). *Din Psikolojisi Bilimi ve Türkiye'deki Gelişimi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.

Kayıklık, Hasan. "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 83-102.

Koç, Mustafa. "Türkiye'de Din Psikolojisi Çalışmaları (1949–2013) Üzerine Genel Bir Bakış". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/2 (2015), 301-330.

Köse, Ali. "Psikoloji ve Din: Bir Dargın Bir Barışık Kardeşler." *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006).

Suresh, Kotha - Bhatt, Vadlamani - Anil, Nair. "Generic Strategy Research: Application of LISREL and Smallest Space Analysis", *Statistical Models for Strategic Management*, ed. Michel Ghertman vd. 29-53. Kluwer Academic Publishers, 1997.

Orçan, Fatih. "Exploratory And Confirmatory Factor Analysis: Which one to Use First?" *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* 9/4 (2018), 414-421.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.

Rambo, Lewis. R. - Matthew S. Haar Farris. "Psychology of Religion: Toward A Multidisciplinary Paradigm". *Pastoral Psychology* 61/5-6 (2012), 711-720.

Sambur, Bilal. "Din ve Psikoloji İlişisini Yeniden Düşünmek". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19/3 (2006), 423-440.

Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uygulama Süreci. SPSS ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.

Senemoğlu, Nuray. "College of Education Students' Approaches to Learning And Study Skills", *Eğitim ve Bilim* 36 (2011).

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim. Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Yargı Yayınevi, 23. Baskı, 2013.

Sevinç, Kenan. "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 243-269.

Sezen, Abdulvahid. "Din Psikolojisi ve Tarihçesi". *Psikoloji Bilimi*. ed. Halil Apaydın vd. 36-51. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.

Scherer, R. F.-Luther, D. C.-Wiebe, F. A.-Adams, J. S. "Dimensionality of Coping: Factor Stability Using The Ways of Coping Questionnaire" *Psychological Reports* 62/3 (1988), 763-770.

Schermelleh-Engel, Karin-Moosbrugger, Helfried-Müller, Hans. "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures". *Methods of Psychological Research Online*, 8(2) (2003), 23-74.

Şahin, Hüseyin Cihat. *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.

Tezbaşaran, A. Ata. *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu*. PDF: Üçüncü Sürüm, 2008. Erişim: [https://www.academia.edu/1288035/Likert\\_Tipi\\_%C3%96l%C3%A7ek\\_Haz%C4%B1rlama\\_K%C4%B1lavuzu](https://www.academia.edu/1288035/Likert_Tipi_%C3%96l%C3%A7ek_Haz%C4%B1rlama_K%C4%B1lavuzu) adresinden 4.07.2021 tarihinde alınmıştır.

Uyumaz, Gizem-Dirlik, Ezgi Mor-Çokluk, Ömay. "Açımlayıcı Faktör Analizinde Tekrar Edilebilirlik: Kavram ve Uygulama". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16(2) (2016), 659- 675.

William, J. Doll-Weidong, Xia- Torkzadeh, Gholamreza, "A Confirmatory Factor Analysis of The End-User Computing Satisfaction Instrument". *Mis Quarterly*, 18(4) (1994), 453-461.

Wulff, David M. "Psychology of Religion". In: Leeming David A. (eds) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer, Ne York, (2014) [https://doi.org/10.1007/978-3-642-27771-9\\_542-2](https://doi.org/10.1007/978-3-642-27771-9_542-2).

Yenen, İlker. "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Özel Sayısı*, (2016), 149-189.

Yüksel, Ali-Kızılgöçer, Muhammed. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma." *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 8/1 (2021), 227-267.

## ESKİ ALIŞKANLIKLAR, YENİ İMKÂNLAR: PERDE KAYITLI BİR ÂYİN MECMUASI

Old Habits, New Dimensions: A Pitch-Registered Âyin Collection

**SELMAN BENLİOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi- İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi  
Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Dr., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sırat al-Nabî and  
History of Islam, İstanbul, Turkey

[selman.benlioglu@medeniyet.edu.tr](mailto:selman.benlioglu@medeniyet.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-3735-0261>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 14 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 11 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Benlioğlu, Selman, "Eski Alışkanlıklar, Yeni İmkânlar: Perde Kayıtlı Bir Âyin Mecmuası", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1293-1320. <https://doi.org/10.14395/hid.1161804>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Old Habits, New Dimensions: A Pitch-Registered Âyin Collection

### Abstract

Notation had not become widespread in the Ottoman music tradition until the middle of the 19th century, and the works were generally taught and transmitted through *meşk*. In this system, only the lyrics were recorded. Lyrics collections (*güfte mecmuası*), which have different types according to their content, were personal and functional notebooks that reminded the performers carried the compositions in their memories of the lyrics of the works. In the *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*, which was examined in this study, the compiler was not satisfied with writing the lyrics of the *Mawlawî* rites (*âyin*) but added pitch (*perde*) names to evoke the melody at some points. The aforementioned lyrics collection is registered at O 0130 in the Istanbul Atatürk Library Municipal Manuscripts Collection. It was completed by Hâfız Mehmed Rif'at Sa'dî al-Mawlawî on 30 *Rabî' al-Awwal* 1323 [4 June 1905]. The index in which the works are listed, the beats of the rhythmic cycles (*usûl*) used in the *âyins*, various *na't* texts, the lyrics of 35 *âyins*, the *niyaz ilahi*, and the *Mirajîyya* belonging to Nâyî Osman Dede are included in the collection.

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası* basically has a similar structure to other *âyin* collections in terms of content, repertoire, order, and form. However, the most critical aspect that stands out from the others is that the melody at the relevant point of the piece is recorded by writing the pitch name together with the lyrics at the beginning of the lines and between them. In this way, some melodic connotation possibilities were added to the order in which the composition is memorized, and the lyrics are followed from the text if needed.

There are a total of 1818 pitch registers in the manuscript. 1265 of them (69.6%) are written at the beginning of the lines of lyrics, on the right margin of the page. The remaining 553 pitch registers (30.4%) were placed inline, corresponding to the upper part of the relevant syllable. These recordings are distributed over 21 different pitches. However, it is not possible to say that the pitch registers show a homogeneous distribution throughout the collection. There are 5 *âyins* with no pitch written. In others, there are some sections that remain empty.

The only musical element used in the collection is not the registered pitch in the lyrics. A starting pitch was also written sporadically on the main headings and the beginning of the *âyin* sections (*selams*). In addition, instrumental parts, and some *usûls* of *selams* were included. In the third *selams* of some *âyins*, with the expression "*tekden girilir*", attention was drawn to the situations in which the lyrics start from the last beat of the *usûl*.

In this article, the registered pitches in the *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* are compared with the notes, which was published by the Istanbul Conservatory between 1934-1939. Thus, how many registered pitches there are for each *âyin* and to what extent they overlap with the note are examined. At the first stage, it is asked if the pitch written in the collection was exactly the same as the note. Accordingly, 1199 (66%) of the total 1818 pitch registers match the note. Afterwards, Meĥmed Rif'at's registered pitches are considered in a broader framework. The possibility that the pitch sometimes points to a note group or to a melodic line has been considered. Two possible reasons for this situation have been identified: The diversification of voices, sometimes due to the performance style; spreading of more than one note to the same syllable. Based on this perspective, the overlap between the collection and the notes increased to 1599 (88%).

Therefore, there is more than one version of the works in Ottoman/Turkish music, which was carried by oral transmission and was open to personal interpretation. Another result which should not be overlooked is that *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* was written at a time when musical notation started to gain popularity. As a result of this, with pitch registers, a new dimension has been added to the practice of the lyrics collection, which has been used for a long time. Indeed, the tradition has not been abandoned in terms of the use of lyrics collections. However, beyond the lyrics, tools have been created to evoke composition.

**Keywords:** Turkish Religious Music, *Mawlawî* rite, Lyrics collection, Manuscript, Pitch, Musical notation.

## Eski Alışkanlıklar, Yeni İmkânlar: Perde Kayıtlı Bir Âyin Mecmuası

### Öz

19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı musiki geleneğinde nota yaygınlık kazanmamış, eserler genelde meşk yoluyla öğretilmiş ve aktarılmıştır. Bu sistemde yazıya geçirilenler güfteler olmuştur. İçeriğine göre farklı türleri olan güfte mecmuaları, besteleri hafızalarında taşıyan icracılara eserlerin sözlerini hatırlatan kişisel ve fonksiyonel defterlerdi. Bu çalışmada incelenen *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda ise Mevlevî âyinlerinin güfteleriyle yetinilmemiş, bazı noktalara melodiyi çağrıştırmak üzere perde adları ilave edilmiştir. Mezkûr âyin mecmuası İstanbul Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Koleksiyonu'nda O 0130 numarada kayıtlıdır. Hâfız Mehmed Rifat Sa'dî el-Mevlevî tarafından 30 Rebülevvel 1323 [4 Haziran 1905] tarihinde tamamlanmıştır. Mecmuada eserlerin listelendiği fihrist, âyinlerde kullanılan usullerin darpları, muhtelif na'f metinleri, 35 adet âyinin güftesi, niyaz ilahisi ve Nâyî Osman Dede'ye ait *Mi'râciyye* yer almaktadır.

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası* içerik, repertuar, düzen ve biçim açısından temelde diğer âyin mecmualarıyla müşterek bir yapıdadır. Ne var ki diğerleri arasından sıyrılan en önemli yönü güfteyle beraber satır başlarına ve aralarına eserin ilgili noktasındaki melodinin perde adı yazılarak kaydedilmiş olmasıdır. Böylelikle nağmenin ezberde tutulup ihtiyaç halinde güftenin mecmuadan takip edildiği düzene bazı melodik çağrışım imkânları da eklenmiştir.

Mecmuada toplam 1818 perde kaydı bulunmaktadır. Bunların 1265'i (%69,6) güfte satırlarının başına, sayfanın sağ derkenarına yazılıdır. Kalan 553 perde kaydı ise (%30,4) satır içlerine, ilgili hecenin üst kısmına denk düşecek şekilde yerleştirilmiştir. Bu kayıtlar 21 farklı perdeye dağılım göstermektedir. Mecmua boyunca perde kayıtlarının homojen bir dağılım gösterdiği söylenemez. Perde yazılmamış, sadece güfteleri dercedilmiş 5 âyin bulunmaktadır: Neveser, Sûzinak, Uşşak, Nühüft ve Araban. Diğerlerinde de boş kalan bazı bölümlere rastlanmaktadır.

Mecmuada kullanılan yegâne müzikal unsur güftelerdeki perde kayıtları değildir. Yer yer ana başlıklara ve selam başlarına da giriş perdesi yazılmıştır. Ayrıca saz terennümleri ve bazı selamların usulleri belirtilmiştir. Bazı âyinlerin üçüncü selamlarında güftenin usulün son darbından başladığı durumlara "*tekden girilir*" ifadesiyle dikkat çekilmiştir.

Çalışmada *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki kayıtlı perdeler İstanbul Konservatuvarı Tasnif ve Tesbit Heyeti'nin 1934-1939 yılları arasında fasiküller halinde yayınladığı *Mevlevî Âyinleri* serisindeki notalar ile mukayese edilmiştir. Böylelikle her bir âyin için kaç perde kaydının bulunduğu ve nota ile ne ölçüde örtüştüğü tespit edilmiştir. İlk karşılaştırmada mecmuada yazılı perdenin nota ile birebir aynı olması durumu



aranmıştır. Buna göre toplam 1818 perde kaydının 1199'unun (%66) nota ile örtüştüğü görülmüştür. İkinci karşılaştırma için Mehmed Rifat'ın perde kayıtları daha geniş bir çerçevede düşünülmüştür. Yazılan perdenin bazen bir ses öbeğine bazen de bir ses hattına işaret etmesi ihtimali gözetilmiştir. Bu durumun iki olası sebebi saptanmıştır: Bazen icra tavrının bir neticesi olarak seslerin çeşitlenmesi; aynı heceye birden fazla sesin (notanın) yayılabilmesi. Bu perspektifle yapılan mukayesede mecmua ile nota arasındaki örtüşme 1599 adede (%88'e) yükselmiştir.

Belli bir döneme kadar sözlü aktarımla taşınan ve kişisel tasarruflara açık yapısıyla Osmanlı/Türk müziğinde eserlerin birden çok versiyonunun bulunması gayet tabiidir. Mehmed Rifat'ın perde kayıtları ile notalar arasındaki uyum veya farklılık ne birinin ne de ötekının doğruluğu, güvenilirliği veya otantikliğine işaret sayılabilir. Gözden kaçırılmaması gereken diğer bir sonuç ise *Âyin-i Şerif Mecmuası'nın* nota yazımının yaygınlık kazanmaya başladığı bir zamanda kaleme alınması ve muhtemelen bunun tesiriyle, öteden beri kullanılan güfte mecmuası pratiğine perde kayıtlarıyla yeni bir boyut kazandırılmış olmasıdır. Aslında mecmua kullanımı açısından gelenekten vazgeçilmemiştir. Fakat sözün ötesinde nağmeyi de çağrıştıracak araçlar oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Din Musikisi, Mevlevî âyini, Güfte mecmuası, Yazma eser, Perde, Nota.

## Giriş

Osmanlı musiki geleneğinde bir müzik eserinin melodisini kâğıda aktarmak -yani notasını yazmak- 19. yüzyıl ortalarına kadar yaygınlık kazanmamıştır. Sırasıyla Ali Ufkî (ö. 1675[?]), Kantemiroğlu (ö. 1723), Nâyî Osman Dede (ö. 1729) ve Abdülbâki Nâsır Dede (ö. 1821) gibi isimler çeşitli notalama sistemleri veya nota koleksiyonları ortaya koymalarına rağmen bu girişimler istisnai kalmış, benimsenip uygulanmamıştır. Aktarımın meşkle sağlandığı gelenek içinde yaygınlık kazanabilen ilk nota sistemi, aralarında Hamparsum Limonciyan'ın da yer aldığı dört Ermeni müzisyen tarafından 1810-1812 yıllarında Ermeni harflerinin birer nota sembolü olarak kullanıldığı yazım şeklini geliştirerek ortaya koydukları Hamparsum notası olmuştur.<sup>1</sup> 19. yüzyıl ortalarından itibaren kullanımı artmaya başlayan Hamparsum notasının yanı sıra yine aynı dönemde, 1826'dan sonra faaliyete geçen askeri bando teşkilatı Muzika-yi Hümâyun'un da tesiri ile, porteli batı notasının da tercih edilmeye başlandığı görülmektedir. Şurası muhakkak ki hangi çeşidi olursa olsun Osmanlı musiki geleneğinde nota kullanımının tarihi serencamını çizgisel bir "ilerleme" şeklinde değerlendirmek hatalı olacaktır. 19. yüzyıl ortalarından itibaren bu yeni imkânın -notanın- yaygınlığı artsa da müzisyenler arasında nota öğrenmeyen, kullanmayan ve ona mesafeli duran hatırı sayılır bir kesim de var olagelmıştır. Kabaca 20. yüzyıl ortalarına kadar uzatılabilecek bir asırlık sürecin sonunda nota musiki çevrelerinde eğitim, intikal ve icrada yaygın bir kabul ve kullanıma ulaşmıştır.<sup>2</sup>

Gelenekte bu devre kadar -ve azalarak da olsa bu devirden sonra da- musiki eserleri sadece sözleri ile çeşitli şekil, yapı ve özelleşmiş içeriklere sahip olabilen güfte mecmualarına kaydedilmiştir. Bunlar genelde müzik icracısı veya meraklısının melodisini ezberinde tuttuğu repertuarını hatırlayabilmesine yardımcı olmak üzere sözleriyle, bazen eserin makamı, usulü, formu ve bestecisi gibi bilgileriyle kaydettiği şahsi kullanıma yönelik defterlerdir. En genel isimlendirmeye güfte mecmuası olarak anılan bu derlemeler içeriğine göre fasıl, şarkı, ilahi, âyin, na't, şuşul, nefes, *Mi'râciyye* ve *Mevlid* mecmuaları, bu formların birden fazlasının bir arada yer aldığı karma mecmualar şeklinde alt türlere ayrılabilir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Aram Kerovpyan - Altuğ Yılmaz, *Klasik Osmanlı Müziği ve Ermeniler* (İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı ve Surp Pırgıç Ermeni Hastanesi Vakfı, 2010), 88-93.

<sup>2</sup> Sürecin genel bir değerlendirmesi için bkz. Cem Behar, "Metin Bir Hâfıza: Geleneksel Osmanlı-Türk Musikisi", *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 161-176.

<sup>3</sup> Güfte mecmuaları hakkında geniş bilgi için bkz. Harun Korkmaz, *Türk Musikisi Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

Güfte mecmuaları sadece sözleri içerse de bazı müzikal çıkarımlara olanak sağlar. Eserlerin makam ve usul gibi bilgilerinin kaydedilmiş olması, bazı eserlerdeki terennümlerin biçimsel yapısı melodik analizlere imkân vermektedir.<sup>4</sup> Yine özellikle *Mi'râciyye* ve *Mevlid* gibi uzun formların yer aldığı bazı mecmualarda beyit ya da mısra kenarlarına tatbik edilecek makam adlarının kaydedildiği örnekler bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Güfte mecmualarından notaya geçişi çizgisel bir ilerleme yerine geniş bir zamana yayılan, her iki aracın da beraber kullanıldığı, müzisyenlerin eski alışkanlıklar ile yeni imkânlar arasında çeşitli tutumlar benimseyebildikleri bir değişim süreci olarak düşünmek daha gerçekçi olacaktır. Bu bağlamda emsaline pek rastlanılmayan türden bir âyin mecmuası örneği olarak Hâfız Mehmed Rifat Sa'dî el-Mevlevî'nin 30 Rebülevvel 1323 [4 Haziran 1905] tarihli derlemesi<sup>6</sup> bu çalışmada çeşitli boyutlarıyla ele alınacaktır. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nı<sup>7</sup> türdeşlerinden ayıran en önemli husus, mecmua boyunca âyin güftelerinde çoğunlukla satır başına, bazen de satır içlerine ilgili kısmın melodisini çağrıştırmak üzere perde adlarının yazılmış olmasıdır. Böylelikle mürettip temel fonksiyonu eserin güftesini barındırmak olan mecmuada bazı noktalara melodik unsurlar yerleştirmiştir. Elbette bu uygulama nota ile mukayese edildiğinde çok zayıf kalacaktır. Zira notada her bir sesin yüksekliği ve süresi kayda geçerken *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda mısra da ancak birkaç sesin süresi (değeri) belirtilmeksizin perde adının yazılmasıyla yetinilmiştir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Bir örnek için bkz. Judith Haug, "Güfte Mecmuaları, Eser Kavramı ve Notasız Aktarım", *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra*, ed. Fikret Karakaya (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021), 189-204.

<sup>5</sup> Selman Benlioğlu, "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mi'râciyye Yazmaları", *İstem* 18/35 (2020), 73-95; Selman Benlioğlu, "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 191-211.

<sup>6</sup> Hâfız Mehmed Rif'at Sa'dî el-Mevlevî, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, O 0130).

<sup>7</sup> Çalışma boyunca ilgili yazma eser *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* şeklinde anılacaktır.

<sup>8</sup> Literatürde güftelerin satır başlarına veya aralarına perde adlarının kaydedildiği bir güfte mecmuası henüz neşredilmemiştir. Korkmaz'ın da belirttiği gibi zaten oldukça sınırlı sayıdaki perde kayıtlı mecmualar arasında Mehmet Rifat'ın âyin mecmuası istisnai bir konumdadır. Korkmaz, *Türk Musikî Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 154-155; Mehmed Rifat'ın mecmuasından farklı, perde kayıtlı bir örnek olarak Mevlvî âyinlerinden seçilmiş pasajlarla tertip edilmiş bir teravih mecmuası gösterilebilir: Edirneli Ömer Efendi, *Ramazân-ı Şerîfe Mahsûs Âyîn-i Şerîf Mecmûası* (İstanbul: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A-1258); Bu teravihe mahsus âyin mecmuası hakkında değerlendirme için bkz. Selman Benlioğlu, "Mevlevî Usulü Teravih: Çeşitlilik Bağlamında Kasımpaşa Mevlvîhânesi'nden Teravihe Mahsus Âyin Mecmuası", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 117-140; Perde kayıtlı farklı bir âyin mecmuası örneği için bkz. *Mecmû'a-i Âyîn-i Şerîf* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 2726).

1905 senesinde derlenen *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* nota yazımının görece yaygınlık kazandığı bir zamanın ürünüdür. Öteden beri kullanılan güfte mecmuası pratiğine perde kayıtlarıyla yeni bir boyut katılmış, mecmua ile nota arasında bir tür ara form denenmiş gibidir. Esasen bu teşebbüs geleneksel mecmua alışkanlığının dışında görülmemelidir. Fakat -muhtemelen- yaygınlaşan nota yazımı mevcut alışkanlığın yeni imkânlarla desteklenebileceği bir zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada mezkûr mecmua perde kayıtları ekseninde nitel desen yöntemiyle değerlendirilecektir. Şüphesiz konuya katkı sağlayacak mürettip Mehmed Rifat'ın biyografisi ve mecmuanın transkripsiyonu çalışmanın sınırları dışında tutulacaktır. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nın biçim ve içerik analizinin ardından perde kayıtlarının fonksiyonu, mecmuadaki başlıklandırma ve saz terennümleri gibi müzikal unsurların ne şekilde yazıya aksettirildiği üzerinde durulacaktır. Sonrasında mecmuadaki perde kayıtlarının geniş bir dökümü yapılacak ve bunların neşredilen âyin notaları ile uyumluluğu iki farklı bakış açısıyla değerlendirilecektir.

### Âyîn-i Şerîf Mecmuası: Biçim ve İçerik

Başlığı olmayan ve *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* diye andığımız eser İstanbul Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Koleksiyonu'nda O 0130 demirbaş numaralı, nesih hatlı, 23,5x17 cm ebatlı (yazı alanı 19x12 cm), vişneçürüğü renkli deri ciltli, 174 varaklık, satır sayısı değişken ve cetveli bir yazmadır. Eserin ilk sayfası şu şekildedir:

“Bin üç yüz yirmi üç senesi şehri rebü’l-evvelin otuzuncu günü [4 Haziran 1905] bu mecmûa-i şerîf Pîr Hazret-i Mevlânâ kuddise sırruhü'd-dânâ efendimizin himmetleriyle tahrîri tamâm oldu. Harrara'l-fakîr kıtmîr-i evliyâ bende-i âl-i abâ ed-dervîş el-hâc Hâfız Mehmed Rif'at Sa'dî el-Mevlevî.

Hîn-i vefâtımdan sonra bu mecmûa-i şerîfi Eyyûb el-Ensârî radiye 'anhü'l-bârî civarında Bahâriyye Mevlevîhânesi dergâh-ı şerîfine vakf eyledim. Dergâhdan taşra çıkılmamak şartıyla ve her kim sirkat itmeğe mecbûr olur ise Allah'ın la'neti ve şâh-ı velâyetin seyfi anın üzerine olsun. Eger tahrîr idecek ihvân bu fakîri hayr ile yâd itmekliğini niyâz iderim ve pîr Mevlânâ efendimiz dahi andan hoşnûd olsun. Eyvallah hû dost. [Mühür] Şeyh Mehmed Rif'at Sa'dî Mevlevî”<sup>9</sup>

Mecmuada ana başlıklar, selam başlıkları, “terennüm saz”, “mükerrer” ve “tekden girilir” gibi müzikal unsurlar, perde adları, terennüm ifadeleri, tarikat büyüklerinin isimleri ve sayfa numaraları sürhle yazılmıştır. Ayrıca neredeyse istisnasız şekilde güfteler harekelidir; muhtemelen gözle takibi kolaylaştırmak adına harekeler bir satırda siyah bir satırda kırmızı

<sup>9</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 1a.

mürekkeple konmuştur. Tek elden çıktığı izlenimi veren mecmua oldukça düzenlidir ve icrada kullanımı gözetilerek hazırlanmıştır. Perde kayıtları hariç tutulduğunda esasen türdeşi pek çok âyin mecmuası ile benzer yapıdadır. Görebildiğimiz kadarıyla *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndan ilk bahseden ve ana hatlarıyla tanıtan Harun Korkmaz olmuştur.<sup>10</sup> Yine kendisinin tespitine göre mürettip Mehmed Rifat'a ait *Ebhe'n-Negamât fi Terennümâtî'l-Îlâhiyyât* adlı hacimli bir ilahi mecmuası bulunmaktadır.<sup>11</sup>

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda yukarıda metni aktarılan ilk sayfanın ardından bir fihrist yer almaktadır (vr. 1b-3a). Mürettibin koyduğu sayfa numaraları ile uyumlu olan fihrist, mecmua içeriği ile örtüşmektedir. Fihristin ardından vr. 3b-4b'de "*Sultân Veled kuddise sırrahü's-samed efendimizin nutk-ı şerîfi*" şeklindeki hatalı başlıkla, esasen Ahmed Eflâkî'ye ait olan, "*Ey ki hezâr âferin*" diye başlayan meşhur şiir yazılıdır. Arkasından "*Der beyân-ı usûlât*" başlıklı tek sayfada (vr. 5a) Mevlevî âyinlerinde kullanılan usullerin (sırasıyla devr-i revân, düyek, evfer, devr-i kebir, aksak, semai, frenkçin ve darb) darpları kaydedilmiştir. Peşi sıra diğer âyin mecmualarında da rastlanılan bir uygulama olarak 23 adet na't yazılmıştır (vr. 8b-23a). Bunlardan 13'ünün başına sürhle "*sah*" [doğru, sahih] ifadesinin yazılması metinlerin kontrolden geçirildiğine işaret eder. Âyinlerin aksine na'tların hiçbirinde perde veya makam adı kayıtlı değildir. Sonuncu na'tın ardından yeni bir na'tın başlangıç ifadesi olarak "*Yâ Hazret-i Mevlânâ hak dost*" başlığı yazılmış, fakat metni eksik kalmıştır. Bu noktadan sonra âyinlere geçilene dek 10 sayfalık (vr. 23b-28a) boşluk bırakılması olası eklemelerin göz önünde tutulduğunun göstergesi olarak düşünülebilir.

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda 35 adet âyin güftesi herhangi bir selam eksik bırakılmadan, başlıkları ve besteci bilgileriyle düzenli şekilde dercedilmiştir. Kaynakta yazıldığı haliyle âyinler, bestekârları ve varak numaraları şu şekildedir:

Rast – Nâyî Şeyh Osman Efendi (28b-32b)

Sûzidilârâ – Sultân Selîm Hân aleyhi'r-rahmeti ve'l-gufrân (33b-36a)

Neveser – Sermüezzîn Rif'at Efendi (36b-39a)

Sûzinâk – Zekâî Efendi (39b-42a)

Pençgâh – [Yok] (42b-45a)

<sup>10</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 154-155.

<sup>11</sup> Mürettip bu eserde "Tekfırdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at Seccâdenişin-i Osman Baba der Mahalle-i Hacı İsâ" şeklinde geçmektedir. Harun Korkmaz, *The Catalog of Music Manuscripts in Istanbul University Library (Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Musiki Yazmalarının Kataloğu)* (Cambridge: Harvard University, 2015), 230-235.

- Nihâvend – Musâhib es-Seyyid Ahmed Ağa (45b-48a)  
Çargâh – Nâyî Şeyh Osman Efendi (48b-52a)  
Dügâh – Beste-i kadîm (52b-55a)  
Sabâ – Dervîş İsmâîl Dede (55b-58a)  
Uşşak - Nâyî Şeyh Osman Efendi (58b-61b)  
Beyâtî – Kûçek Mustafa Efendi (62b-66a)  
Isfahan – Mehmed Zekâî Efendi (66b-69a)  
Nevâ – Dervîş İsmâîl (69b-72a)  
Hicaz – Abdürrahîm Efendi (72b-76a)  
Hicaz – Musâhib Ahmed Ağa (76b-79b)  
Eski Hicaz - Nâyî Şeyh Osman Efendi (80b-85a)  
Hüseyinî – Beste-i kadîm (85b-88b)  
Beyâtî Bûselik – Hâfız Ahmed Efendi (89b-93a)  
Sabâ Bûselik – Dervîş İsmâîl Dede (93b-96b)  
Acem Bûselik – Abdülbâkî Efendi (97b-100a)  
Sabâ Zemzeme – Mehmed Zekâî Efendi (100b-103a)  
Segâh – Itrî Efendi (103b-106b)  
Mâye – Mehmed Zekâî Efendi (107b-111b)  
Hüzzam – İsmâîl Dede (112b-115a)  
Irak – Şeydâ Hâfız Dede (115b-119a)  
Râhatülervah – Ahmed Efendi (119b-122b)  
Yeni Bestenigâr – İsmâîl Dede (123b-126b)  
Eski Bestenigâr – Sâdık Efendi (127b-130b)  
Acem Aşîrân – Şeyh Hüseyin Fahreddin Efendi (131b-134a)  
Şevkutarab – İsmâîl Dede (134b-137b)  
Nühüft – Hüseyin Dede Eyyûbî (138b-141b)  
Sûzidîl – Mehmed Zekâî Efendi (142b-145b)  
Ferahfezâ – İsmâîl Dede (146b-149a)  
Araban – Mısır Şeyhi Nakşî Efendi (149b-153a)

## Bûselik – Nûri Bey (155b-158a)

Mecmuada bulunan 35 âyinin tamamı notaları günümüze ulaşan eserlerdir. Aralarından en yeni olanı ilk mukabelesi 20 Rebülevvel 1323'te [25 Mayıs 1905] yapılan<sup>12</sup> Zekâizâde Ahmed Irsoy'a ait Beyâtî bûselik âyini olmalıdır; zira mukabele tarihi ile mecmuanın düzenlenme tarihi (4 Haziran 1905) arasında on günlük bir fark vardır. Mürettibin âyinleri makamların karar perdelerine göre ve birbiriyle yakın makamları gözeterek sıraladığı anlaşılmaktadır. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki ilk iki âyinin (Rast ve Sûzidilârâ) baş kısımlarında kurşun kalemle yazılmış "sah" ifadesi bulunmakta olup bunların da yukarıda geçtiği gibi kontrole işaret ettiği düşünülebilir.

Mecmuadaki son iki âyinin arasında (vr. 153b-155a) "*Segâh-Sultân Veled efendimizin nutk-ı şerîfi dördüncü selâmdan sonra ba'zı kerre kıraat olunur*" başlığıyla Sultan Veled'e atfedilen "*Şem'-i ruhuna cismimi pervâne düşürdüm*" ve "*Dinle sözümü sana direm özge edâdır*" şeklinde başlayan iki kısımlı niyaz ilahisinin güftesi yer almaktadır. Mecmuada son olarak Nâyî Osman Dede'nin *Mi'râciyye*'si bulunmaktadır (vr. 159b-168a). Farklı *Mi'râciyye* nüshalarında da uygulanan bir yöntem<sup>13</sup> olarak burada 29 yerde ilgili beytin/hânenin başına makam adları kaydedilmiştir.

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda çok sayıda sayfa boştur: vr. 5b-8a, 23b-28a, 33a, 61a, 80a, 89a, 97a, 107a, 112a, 123a, 127a, 131a, 138a, 142a, 146a, 158b-159a ve 168b-174b. Boş sayfalardan tek olanları, yeni başlayan âyinleri karşılıklı sayfalara denk düşürmek maksadıyla kullanım kolaylığı açısından bırakılmış olmalıdır. Arka arkaya gelen boş sayfalar ise ileriye dönük ekleme niyetine yorulabilir. Nitekim na'tların bulunduğu kısımda böylesi bir açık ucun bırakıldığı zikredilmişti. Diğer bir ekleme ise mecmuanın sonunda olmuş görünmektedir. Araban âyininin sonra niyaz ilahi yazılarak bir anlamda âyinlere son verilmiş gibiyken buselik âyinle devam edilmiştir. Ayrıca mecmuanın başında 30 Rebülevvel 1323 [4 Haziran 1905] tarihi kayıtlı iken en sonda, *Mi'râciyye* metninin ardındaki itmam kaydında 2 Cemâziyelevvel 1323 [5 Temmuz 1905] tarihi görülür.<sup>14</sup> Buradan hareketle mürettibin hiç değilse *Mi'râciyye*'yi sonradan ilave ettiğine hükmedilebilir.

<sup>12</sup> *Türk Musikisi Klasiklerinden - Melevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1938), 16/852.

<sup>13</sup> Benlioğlu, "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı *Mi'râciyye* Yazmaları", 79-85.

<sup>14</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 168a.



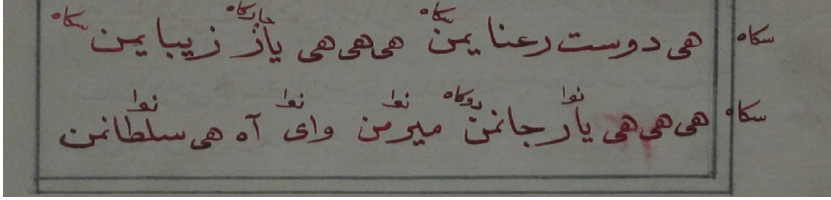
### Mecmuada Müzikal Unsurlar

Perde kayıtları ve yazıya dökülmüş bazı müzikal unsurları hariç tutulursa *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* içerik, repertuvar, düzen ve biçim açısından temelde diğer âyin mecmualarıyla müşterek bir yapıdadır. Mürettip Mehmed Rifat'ın eseri perde kayıtlarıyla beraber kurguladığının emareleri *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndan saptanabilir. Daha açık bir ifadeyle ilgili mecmua, standart bir güfte mecmuası gibi sadece metinlerin yazıldığı ve bilahare perde kayıtlarının ilave edildiği şekilde oluşmamış görünmektedir. Bunun en önemli işaretlerinden biri âyinlerin ana başlıklarında, selam başlarındaki ara başlıklarda ve saz terennümlerinde hususi yer ayrılarak "giriş..." ya da "perde..." şeklinde alanların bırakılmış olmasıdır. Öyle ki başlıklarında ve güfte kenarlarında hiç perde kaydı bulunmayan birkaç âyinde dahi bu kalıplar peşinen yazılmış durumdadır. Şayet *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki perdeler muahhar ilaveler olsaydı başlıklardaki özel alanlara eklenemeyecek, muhtemelen derkenara veya satır aralarına kaydedilecekti. Yine de bu tespitin kesinlik arz ettiği söylenemez.

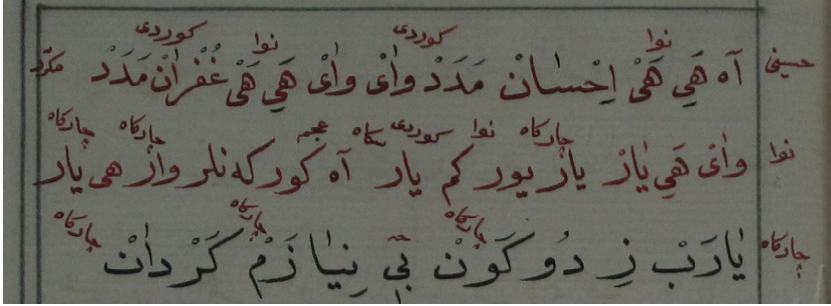
*Âyîn-i Şerîf Mecmuası* titiz hazırlanmış düzenli bir mecmua olsa da perde kayıtlarının dağılımı açısından homojenlik göstermemektedir. Çoğunlukla güfte metninin satır başında görülen kayıtlar bazen satır içlerinde de çeşitli miktarlarda kullanılmıştır. Dahası hiç perde kaydı olmayan pasajlar ve bir bütün olarak âyinler de azımsanmayacak sayıdadır. Nihayetinde perde kayıtlarının birer hatırlatıcı oldukları düşünülürse mürettibin ihtiyaç duyduğu, emin olmak istediği, belki de tereddütte kaldığı yerleri sağlamlaştırmak düşüncesinde olduğu tahmin edilebilir. Yani bir âyinde çok az sayıda perde kaydedilmişse mürettibin bu eseri hatırlamakta güçlük çekmediği, "meşkinin sağlam" olduğu düşünülebilir. Tersine de ihtimal dahilindedir. Perde kayıtlarının az sayıda oluşu ya da birkaç âyinde olduğu gibi hiç kaydın düşülmemiş olması Mehmed Rifat'ın hafızasında bu eserlerin silik olduğuna ve belki de hiç yer almadığına yorulabilir. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda hiç perde yazılmamış, sadece güfteleri dercedilmiş 5 âyin bulunmaktadır: Neveser, Sûzinak, Uşşak, Nühüft ve Araban.

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda toplam 1818 perde kaydı bulunmaktadır. Bunların 1265'i (%69,6) güfte satırlarının başına, sayfanın sağ derkenarına yazılıdır. Kalan 553 perde kaydı ise (%30,4) satır içlerine, ilgili hecenin üst kısmına denk düşecek şekilde yerleştirilmiştir. Çok sayıda satır ya perdesiz ya da sadece baş tarafında tek perde kayıtlı şekildedir. Nadiren de olsa satır boyunca yazılmış birden çok perdeye rastlanılır. Mesela Şekil 1 ve 2'de görüleceği üzere bir satır boyunca 8 adete ulaşan kayıtlar bulunmaktadır.

Şekil 1: Pençgâh ayinden tek satırda çoklu perde kaydı örneği (vr. 42b).



Şekil 2: Beyâtî âyinden tek satırda çoklu perde kaydı örneği (vr. 63a).



Fikir vermesi açısından *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki en yoğun perde kayıtlı satırlardan birini ilgili kısmın notasıyla mukayese edebiliriz. Şekil 2'deki esasen terennüm ifadelerinden müteşekkil "Vây hey yâr yâr yüreğim yâr ah gör ki neler var hey yâr" güfteli ikinci satır (Beyâtî âyini/Birinci selam) için mecmuada 8 perde kaydı konmuştur. Şekil 3 ise aynı yerin İstanbul Konservatuvarı Tasnif ve Tesbit Heyeti neşrindeki<sup>15</sup> notasıdır. Burada arka arkaya gelen aynı sesler tek bir ses olarak sayılsa dahi toplamda 52 nota/perde olduğu görülecektir. Şüphesiz perde kayıtları ile nota farklı kategorilerde değerlendirilmelidir. En yoğun perde kayıtlı kısımların dahi notadaki detaya ulaşması söz konusu değildir. Ayrıca notadaki gibi seslerin zaman boyutunun (nota değerinin) aktarılmasında perde kayıtlarının işlevsiz olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

<sup>15</sup> Bundan sonra Konservatuvar neşri diye anılacaktır.

Şekil 3: Beyâtî âyinin birinci selamından bir pasaj.<sup>16</sup>

The image shows a musical score for a passage from the Beyâtî âyini. It consists of two staves of music with lyrics written above and below the notes. The lyrics are: "ya ri yü re gi m ya r a h gör ki ne le ri va r he yi ya r". The first staff starts with "ya ri yü re gi m ya r a h gör ki ne le ri" and the second staff continues with "va r he yi ya r". The melody is written in a staff with a treble clef and a key signature of one sharp (F#).

Mecmuada perde kayıtlarının büyük çoğunluğu perde adının tam ve açık şekilde yazılması şeklindedir. Ancak nadiren kayıtların ilgili perde adının bir tür kısaltması olarak seçilmiş harflerle yapıldığı görülür. Bu meyanda mürettip hüseyînî perdesi için “ح”, çargâh için “حَا”, ırak için “ق”, sabâ için “ص” ve bûselik için de “ب” kullanmıştır (bkz. Şekil 4).<sup>17</sup>

Şekil 4: Perde kayıtları için kısaltma kullanımına örnekler (Hüseyînî (vr. 62b), çargâh (134a), ırak (58a), sabâ (129a) ve bûselik (31a)).



Mehmed Rifat mecmuasına 21 farklı perde adı kaydetmiştir (Perdeler ve kullanım miktarları için bkz. Tablo 1). Bu perdelerin tamamı o gün için tedavülde olanlara uygundur; mürettibe ait orijinal bir adlandırma bulunmamaktadır. Yeri gelmişken bu kayıtların perdeyi değil de makam veya çeşni yapılarını temsilen konmuş olabileceği ihtimalini de tartışmak gerekiyor. Bilindiği üzere Osmanlı/Türk müziğinde kullanılan perde adlarının çoğu aynı zamanda birer makam ismidir. Fakat *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*’ndaki kayıtların perdelere istinaden yazıldığı açık ve nettir. Yer yer kullanan “perde...” şeklindeki başlıklar ve aynı satırda bazen 7-8 adedi bulan kayıtların makamı temsil etmesinin güçlüğü sebebiyle ilgili ifadelerin perdeleri belirtmek üzere yazıldığı söylenebilir.

<sup>16</sup> *Türk Musikisi Klasiklerinden - Melevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1934), 7/313-314.

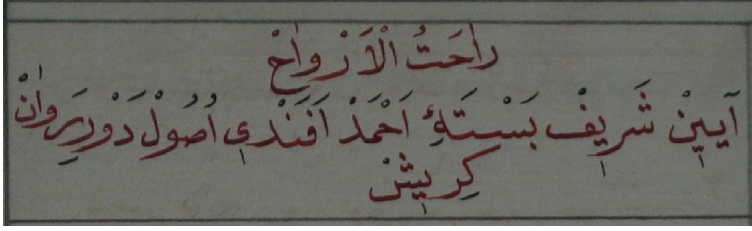
<sup>17</sup> Farklı kaynaklarda da perde gösterimi için bu kısaltmalara rastlanmaktadır. Örneğin bkz. Yalçın Tura, *Kantemiroğlu: Kitâbu İlmî’l-Mûsikî alâ vechi’l-Hurûfât* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 1/3.

Tablo 1: *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda kayıtlı perdeler ve kullanım miktarları.

Perde	Adet
Nevâ	496
Çargâh	212
Hüseynî	212
Dügâh	185
Rast	130
Acem	116
Eviç	107
Gerdâniye	92
Segâh	89
Muhayyer	84
Kürdi	55
Şûri	8
Irak	7
Aşirân	6
Yegâh	5
Zirgüle	4
Hisar	3
Bûselik	3
Sabâ	2
Şehnâz	1
Sünbüle	1
<b>Toplam</b>	<b>1818</b>

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda kullanılan yegâne müzikal unsur güfteye ilişkin perdeler değildir. Âyinlerin başlangıcında cetvelle çevrili başlıkta "giriş..." şeklinde ilk perde belirtilmiştir. Bazı başlıklara ise perde ismi yazılması planlanmış, buna uygun yer hazırlanmış, belki de gözden kaçtığı için, sonrasında boş kalmıştır. Mesela Râhatülervah âyinin başlık kısmındaki bu boş kısım Şekil 5'te görülebilir.

Şekil 5: Râhatülervah âyini başında boş kalan perde kaydı (vr. 119b).

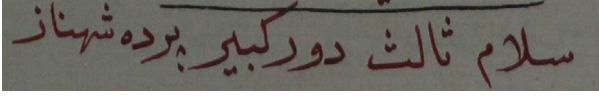


Tablo 2: Âyin-i Şerîf Mecmuası'ndaki müzikal unsurlar

Âyinler	Başlı kta perde adedi	Başlı kta perde örtüş me adedi	Saz teren nüm lerin de perde adedi	Tere nnü m baş langu cına göre örtüş me adedi	Tere nnü m sonu na göre örtüş me adedi	"Mü kerre r" adedi	"Mü kerre r" örtüş me adedi	"Tek den girli r" adedi	Selamlara yazılı usuller
Rast	3	3	3	1	0	7	7	0	1s.Düyek
Suzidilâra	1	0	6	1	6	1	2	1	1s.Düyek
Neveser	0	0	4	0	3	7	6	0	1s.Devr-i revân
Suzinâk	0	0	0	0	0	4	4	0	1s.Düyek
Pencgâh	1	0	7	1	5	4	4	1	1s.Devr-i revân
Nihâvend	1	1	4	3	4	2	2	1	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Çargâh	1	1	4	0	3	3	1	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Dügâh	1	0	5	1	4	7	7	1	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Sabâ	1	0	3	0	3	4	4	1	1s.Devr-i revân
Uşsak	1	1	4	2	4	8	6	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Beyâtî	1	1	7	4	6	8	4	1	1s.Devr-i revân
İsfahan	1	1	5	3	4	2	2	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Nevâ	1	0	3	0	3	6	5	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Hicaz (A.rahim Ef.)	0	0	7	2	3	7	7	3	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Hicaz (Ahmed Ağa)	3	1	3	2	3	0	0	2	1s.Devr-i revân/2s.Aksak Semâi/ 3s.Devr-i kebir
Eski Hicaz	1	1	3	1	1	1	0	0	1s.Düyek/3s.Düyek
Hüseyinî	1	1	5	1	4	6	6	1	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Beyâtî Büselik	0	0	3	0	2	0	0	1	1s.Devr-i revân/3s.Frenkçin
Sabâ Büselik	0	0	3	0	3	6	6	0	1s.Düyek/3s.Devr-i kebir
Acem Büselik	1	0	7	2	5	2	1	3	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Sabâ Zemzeme	0	0	5	2	4	0	0	0	1s.Düyek/3s.Frenkçin
Segâh	2	1	3	3	3	5	4	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Mâye	1	1	6	2	3	8	8	0	1s.Devr-i revân
Hüzzam	1	0	3	1	2	12	9	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Irak	1	1	4	1	2	2	1	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Râhatülervah	0	0	0	0	0	0	0	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Yeni Bestenigâr	1	0	3	0	3	2	2	1	1s.Devr-i revân/3s.Darb
Eski Bestenigâr	0	0	3	2	3	0	0	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Acem Aşîrân	1	0	5	1	5	3	3	0	1s.Düyek
Şevkutarab	1	0	3	2	3	3	3	0	1s.Düyek/3s.Devr-i kebir
Nühüft	1	1	5	3	4	10	9	0	1s.Devr-i revân
Süzidil	0	0	5	4	3	2	2	0	1s.Düyek/3s.Devr-i kebir
Ferahfezâ	0	0	4	2	4	4	3	0	1s.Devr-i revân/3s.Devr-i kebir
Araban	1	0	6	1	6	4	2	0	1s.Devr-i revân
Büselik	1	0	0	0	0	9	1	1	1s.Devr-i revân

Ana başlık dışında âyinlerin selam başlarına da eksiksiz şekilde “selâm-ı sâni/sâlis/râbi” [ikinci, üçüncü ve dördüncü selam] diye alt başlıklar yazılmış, bazılarında selamın ilk perdesi kaydedilmiştir (bkz. Şekil 6). Âyin ve selamların başında kaydedilen perde adedi ve bunlardan Konservatuvar neşri notası ile örtüşenlerin miktarları Tablo 2’de ilgili yerlerde belirtilmiştir (bkz. Tablo 2; “Başlıkta perde adedi” ve “Başlıkta perde örtüşme adedi”). Görüldüğü üzere bu başlıklar çoğunlukla ya perde kayıtsız bırakılmış ya da sadece birine -genelde ana başlığa- perde yazılmıştır.

Şekil 6: Hicaz âyini üçüncü selam başlığında “perde şehnaz” ifadesi (vr. 78a).



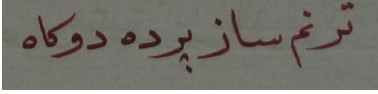
Bilindiği gibi Mevlevî âyinlerinin bilhassa üçüncü selamlarında sözlü pasajların aralarında birden fazla saz terennümü bulunmaktadır.<sup>18</sup> *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*’nda Mehmed Rifat bu saz terennümlerini “terennüm sâz perde ...” kalıbıyla sürhle yazmıştır (örnek bir yazım için bkz. Şekil 7). Tablo 2’de “Saz terennümlerinde perde adedi” sütununda her âyin için kaç saz terennümüne perde yazıldığı görülmektedir. Bu perdeler ile Konservatuvar neşri notalarındaki saz terennümlerinin ilk sesleri karşılaştırıldığında benzerliğin düşük oranda kalmıştır. Öte yandan notadaki saz terennümlerinin son sesi dikkate alındığında ise oldukça yüksek bir örtüşme ortaya çıkmaktadır (Tablo 2’de “Terennüm başlangıcına göre örtüşme adedi” ve “Terennüm sonuna göre örtüşme adedi” sütunları). *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*’nda her zaman için nağmenin başlangıç sesini hesaba katarak mukayese yapmamıza rağmen saz terennümlerinde son perdeyi düşünmemizin sebebi şöyle açıklanabilir: Nihayetinde mecmua âyinhanların kullanımı için tasarlanmış ve üretilmiştir, mutripdeki sazanelere yönelik değil. Dolayısıyla saz terennümünün ilk perdesinin yazılmasından ziyade artık enstrümantal kısmın bitip sözlü kısma geçilecek noktanın, yani son perdenin kaydedilmesi âyinhanlar için daha fonksiyonel olabilir. Genel bir kanaat vermesi açısından *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*’nda saz terennümleri için toplamda 141 perde kaydı yazılmıştır. Konservatuvar neşri ile karşılaştırıldığında şayet saz terennümünün ilk perdesi esas alınırsa 48’i (%34’ü), son perdesi esas alınırsa 111’i (%78,7’si)

<sup>18</sup> Sözlü kısımların arasında enstrümantal pasajlar olan saz terennümlerinin âyinlerdeki yerleşiminde belli teamüllerin olduğu söylenebilir. Saz terennümlerine özellikle üçüncü selamlarda üç-dört kez -ve bazen fazlası- rastlanabilir. Ayrıca III. Selim’in Süzidilâra ve Abdürrahim Dede’nin Hicaz âyinlerinde olduğu gibi üçüncü selamın haricinde birinci ve ikinci selamların sonlarında da saz terennümleri bulunan âyinler mevcuttur.



örtüşmektedir. Bunun dışında mecmuada terennüm olarak belirtilen ancak notada ilgili yerde saz terennümü bulunmayan örnekler de mevcuttur.<sup>19</sup>

Şekil 7: Saz terennümlerinin yazımına örnek “terennüm sâz perde düğâh” (vr. 78b).



Muhtelif güfte mecmualarında rastlanılan bir kullanım olarak eserlerde tekrar edilecek güfte satırının sonuna “mükerrer” ifadesi yazılabilmektedir. Nota yazımında kullanılan röpriz işaretini anımsatan bu ifade esasen notadaki gibi bir melodi tekrarına değil söz/güfte tekrarına işaret eder. Gerçi tekrar edilen mısraların nağmesi de çoğunlukla aynı olsa da “mükerrer”, melodik tekrar için değildir. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*’nda da ilgili yerlerde satırların sonuna sürhle yazılmış “mükerrer” kayıtları yaygın şekilde görülebilir. Tablo 2’de “mükerrer’ adedi” alanında mecmuadaki yazım miktarı, “mükerrer’ örtüşme adedi” sütununda ise bu kayıtların Konservatuvar neşri ile uyum miktarı belirtilmiştir. Neticede yüksek oranda bir benzerlikten söz edilebilir. Yine de mecmuada tekrarlı olarak kaydedilen bazı satırların notaya aksetmediği anlaşılmaktadır. Ters durumlar da vâkidir. Mesela nevâ âyinin birinci selamındaki “Zân şeker-hand ü leb-i handân-ı tü” ve hüseyinî âyinin yine ilk selamındaki “Ger sebzeî-râ nî me-râ gül-berg-i ter-î” mısraları Konservatuvar notasında tekrarlı şekildedir<sup>20</sup> ancak *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*’nda ilgili yerlere “mükerrer” yazılmamıştır.<sup>21</sup>

Diğer âyin mecmualarında pek rastlanılmayan bir müzikal unsur olarak *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*’nda “tekden girilir” kayıtları yer almaktadır. Bu kullanım bazı âyinlerin üçüncü selamlarında yürük semâi usulüyle ölçülen kısımlarda rastlanılan ve güftenin -ve dolayısıyla müzik cümlesinin- usulün son darbından başladığı, yani nağmeye altı zamanlı yürük semâi usulünün altıncı ve son zamanı olan “tek” darbından girildiği durumları belirtmek içindir. Tablo 2’de “tekden girilir’ adedi” sütununda her âyin için mecmuadaki kayıt miktarı verilmiştir; bunların tümü Konservatuvar neşri ile uyumludur. Ancak notalarda cümlelerin son tek darptan başladığı fakat mecmuada kayıt düşülmemiş yerler de vardır. Mesela Konservatuvar neşrine göre Çargâh,

<sup>19</sup> Mesela Irak, Şevkutarab ve Ferahfezâ âyinlerinde bu durum yaşanmıştır. Mehmed Rif’at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 118a, 137a, 148b.

<sup>20</sup> *Türk Musikisi Klasiklerinden - Melevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1936), 12/592; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Melevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1934), 6/295-296.

<sup>21</sup> Mehmed Rif’at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 70a, 85b.



Hüzzam ve Irak âyinlerinde bu durum varken mecmuada “*tekden girilir*” diye bir uyarı -muhtemelen gözden kaçtığından- kullanılmamıştır.<sup>22</sup>

Tıpkı perde kayıtları gibi “*tekden girilir*” ikazı da âyin icrası esnasında olası bir karışıklığı bertaraf etmek, âyinhana rutin akış içerisinde farklı bir noktanın geldiğini belirtmek üzere yazılmış birer uyarıdır. Mecmuada toplamda 10 âyinde birer kez kayıtlıdır; Musâhib Ahmed Ağa'nın Hicaz âyinde iki, Abdürrahim Kühî Dede'nin Hicaz âyinde ise üç kez yazılmıştır. Acem bûselik âyinde iki kez “*tekden girilir*”, bir kez de “*dümden girilir*” ifadesine rastlanılır, ki bu mecmuadaki yegâne “*dümden girilir*” ifadesidir. Gerçekten de Acem bûselik âyinin üçüncü selamında saz terennümleriyle bölünmüş peş peşe gelen iki pasaj son tek darbından girerek başlamakta, sonraki saz terennümünün ardından gelen “*Bâz ez-ân kûh-i kaf âmed 'ankâ-yı 'aşk*” mısrayla başlayan pasaj ise usulün başından, ilk darbından, yani “*düm*”den girmektedir.<sup>23</sup>

Mevlevî âyinlerinde teamül olarak belli başlı usuller kullanılagelmiştir.<sup>24</sup> *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda birinci selamın usulü âyinin ana başlığında (örnek için bkz. Şekil 5), diğerleri de ilgili selam başlığında olacak şekilde yazılmıştır (bkz. Tablo 2). Mecmuada tüm âyinler için birinci selamdaki usulün yazıldığı, bunun dışında sıklıkla üçüncü selamın usulünün belirtildiği görülmektedir. Üçüncü selamdaki usul değişimleri (aksak semâi ve sonra yürük semâie geçişler), zaten teamül gereği hep evfer usulünün kullanıldığı ikinci ve dördüncü selamlar için usul belirtilmemiştir. Bunlar aslında bir anlamda standart olanın, zaten âyin yapısına aşına olanlarca bilinen durumların kayda geçirilmediğine örnektir. Zira mürettibin amacı âyini zaten bilen ve ezberinde taşıyan birine hatırlatma ve ikazlar yapmak, karıştırılabilecek ve istisna teşkil edecek noktalara işaret etmektir. Mesela ikinci selama usul yazılmamasının tek istisnası Musâhib Ahmed Ağa'nın Hicaz âyindedir. Çünkü bu âyinin ikinci selamı teamüldeki gibi evfer değil aksak semâidir; Mehmed Rifat da bu aykırı durumu kayda geçirmiştir.<sup>25</sup> Sabâ zemzeme ve Sûzidil âyinlerinin birinci selamları için yazılanlar hariç mecmuada kayıtlı usullerin tamamı Konservatuvar neşri ile örtüşmektedir.

<sup>22</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 51b, 114b, 117b.

<sup>23</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 99b-100a; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1935), 10/526-527.

<sup>24</sup> İstisnaları olmakla beraber genelde birinci selamda devr-i revân ya da düyek, ikinci ve dördüncü selamlarda evfer, üçüncü selamda ise başta devr-i kebir ya da nadiren frenkçin, ardından ilk saz terennümünde aksak semâi ve peşinden selamın sonuna dek yürük semâi usulü tercih edilmiştir. Cinuçen Tanrıkorur, “Âyîn (Mûsiki)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/251.

<sup>25</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 77b; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1934), 9/456.

Metin farkları ve terennüm lafızları üzerinden yapılacak değerlendirmede dikkate değer sonuçlara ulaşmak mümkün olsa da bu çalışmada mecmuadaki âyin güfteleri ile notalardaki metinlerin karşılaştırılması kapsam dışında tutulmuştur. Yine de mecmua ve Konservatuvar neşri notadaki güftenin büyük oranda örtüştüğü, bazı kelime ve terennüm lafızları dışında büyük farklara rastlanmadığı söylenebilir. Bunun dışında mecmuada nadiren notada yer almayan fazladan beyitler görülmüştür (Mesela Segâh<sup>26</sup> ve Bestenigâr<sup>27</sup> âyinlerinde). Ayrıca yine dikkat çeken bir detay, çoğu âyinin üçüncü selamında teamülen kullanılan “*Ey ki hezâr âferin*” diye başlayan pasajın sonunun notalarda “*Bây ise sultân olur*” tekrarı ile, mecmuada ise bazen “*Tilkise arslân olur*” şeklinde geçmesidir.<sup>28</sup>

### Perde Kayıtlarının Notayla Mukayesesi

Yukarıda çeşitli yönleriyle değerlendirilen *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nın esasen en dikkat çeken yönü emsali güfte mecmualarında nadir rastlanılan bir uygulama olan perde kayıtlarıdır. Bu bağlamda söz konusu kayıtların âyin notalarıyla karşılaştırılması elzemdir. Farklı kaynaklarda çeşitli ve muteber âyin neşirleri bulunsa da<sup>29</sup> burada referans olarak Zekâizâde Ahmed [Irsoy], Dr. Suphi [Ezgi] ve Mesud Cemil'den oluşan İstanbul Konservatuvarı Tasnif ve Tesbit Heyeti'nin 1934-1939 yılları arasında fasiküller halinde yayınladığı *Mevlevî Âyinleri* serisi tercih edilmiştir. Önceki bölümde bu kaynakla *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki perde kayıtları dışında kalan müzikal unsurların mukayesesi yapıldığından bu kısımda perdelerdeki uyum ve farklılıklara odaklanılacaktır.

Tablo 3'te mecmuada yer alan âyinlerin perde kayıtları her selam için ve güfte satırlarının baş kısmındaki (SB) ve satırın ilerleyen bölümlerindekiler (Sİ) ayrı olacak şekilde hesaplanmıştır. Hiç perde kaydı olmayan 5 âyin (Neveser, Sûzinak, Uşşak, Nühüft ve Araban) listeye alınmamıştır. Bu perde kayıtları ile Konservatuvar neşri notası arasında iki farklı yaklaşım benimsenerek örtüşme miktarları ve oranları hesaplanmıştır (Tablo 3'te Uyum1 ve Uyum2 bölümleri). Kayıt miktarının çok düşük olduğu Çargâh, Râhatülervah ve Bûselik âyinlerinin oranları yanıltıcı olacağı düşüncesiyle hesaplanmamıştır.

<sup>26</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 105a; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri*, 1934, 6/338.

<sup>27</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 129a-129b; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1937), 14/705.

<sup>28</sup> Bazı örnekler için bkz. Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 35a, 41a, 44a, 54a, 57a, 60a, 68a, 71a, 74b, 87a, 109b; Bu ifade başka âyin mecmualarında da geçmektedir: Şeyh Galip, *Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, ed. Murat Serdar Saykal (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 84,143.

<sup>29</sup> Âyin neşirleri için şu örnekler sayılabilir: Neyzen Emin Dede, *Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, haz. Osman Kırklıkçı vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021); Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri* (Konya: Konya Turizm Derneği, 1974).

Tablo 3: Âyin-i Şerîf Mecmuası'nda perde kayıtları ve Konservatuvar neşri ile mukayese.

Âyinler	1.selam		2.selam		3.selam		4.selam		Toplam			Uyum1		Uyum2	
	SB	Sİ	SB	Sİ	SB	Sİ	SB	Sİ	SB	Sİ	Genel	Adet	%	Adet	%
Rast	22	16	5	2	32	7	3	1	62	26	88	53	60,2	73	83,0
Suzidilârâ	14	0	2	0	21	2	2	0	39	2	41	22	53,7	37	90,2
Peңgâh	8	16	4	1	19	7	1	2	32	26	58	41	70,7	52	89,7
Nihâvend	14	8	6	4	17	3	0	0	37	15	52	37	71,2	48	92,3
Çargâh	1	0	1	0	2	0	0	0	4	0	4	3	-	4	-
Dügâh	9	7	7	5	23	12	1	5	40	29	69	54	78,3	64	92,8
Sabâ	14	8	4	3	30	15	3	7	51	33	84	56	66,7	69	82,1
Beyâtî	17	45	8	21	29	36	4	0	58	102	160	122	76,3	128	80,0
İsfahan	21	2	3	1	27	6	0	1	51	10	61	37	60,7	52	85,2
Nevâ	14	1	6	4	18	0	1	1	39	6	45	23	51,1	40	88,9
Hicaz(A.rahim Ef.)	27	19	6	13	35	24	0	0	68	56	124	86	69,4	103	83,1
Hicaz(Ahmed Ağa)	16	1	4	0	4	0	0	0	24	1	25	15	60,0	23	92,0
Eski Hicaz	21	29	1	1	14	6	0	0	36	36	72	61	84,7	68	94,4
Hüseynî	19	17	6	12	24	12	2	2	51	43	94	67	71,3	79	84,0
Beyâtî Bûselik	21	5	6	7	14	3	3	0	44	15	59	32	54,2	58	98,3
Sabâ Bûselik	24	13	5	3	20	7	4	1	53	24	77	46	59,7	68	88,3
Acem Bûselik	18	15	4	2	26	6	2	4	50	27	77	47	61,0	62	80,5
Sabâ Zemzeme	22	10	3	2	25	6	1	1	51	19	70	43	61,4	65	92,9
Segâh	21	2	7	1	25	1	4	0	57	4	61	37	60,7	56	91,8
Mâye	24	2	4	1	35	8	4	0	67	11	78	45	57,7	64	82,1
Hüzzam	17	1	5	2	21	1	1	1	44	5	49	27	55,1	44	89,8
Irak	18	2	3	1	28	1	1	0	50	4	54	39	72,2	50	92,6
Râhatülevah	2	0	0	0	0	0	0	0	2	0	2	0	-	2	-
Yeni Bestenigâr	17	7	2	2	13	0	0	0	32	9	41	25	61,0	35	85,4
Eski Bestenigâr	23	11	5	6	21	0	1	0	50	17	67	52	77,6	64	95,5
Acem Aşîrân	14	0	2	2	18	1	1	1	35	4	39	22	56,4	39	100
Şevkutarab	20	5	4	4	19	2	1	0	44	11	55	31	56,4	50	90,9
Sûzidil	29	8	1	0	22	6	1	0	53	14	67	49	73,1	64	95,5
Ferahfezâ	15	2	4	0	20	2	0	0	39	4	43	25	58,1	38	88,4
Bûselik	1	0	0	0	1	0	0	0	2	0	2	0	-	0	-
<b>Toplam</b>	<b>503</b>	<b>252</b>	<b>118</b>	<b>100</b>	<b>603</b>	<b>174</b>	<b>41</b>	<b>27</b>	<b>1265</b>	<b>553</b>	<b>1818</b>	<b>1199</b>	<b>66,0</b>	<b>1599</b>	<b>88,0</b>

Âyin-i Şerîf Mecmuası'ndaki perde kayıtlarının toplamı 1818'dir. Daha önce de ifade edildiği üzere kayıtlarının büyük çoğunluğu (1265'i, %69,6'sı) satır başlarındadır. En çok perde yazılmış âyin olan Beyâtî âyininde sayı 160'a ulaşmıştır. Perde yazılmamış ya da çok az yazılmış 8 âyin hariç tutulursa âyin başına ortalama 67 kayıt düştüğü görülür. Diğer selamlara göre genelde kısa olan ve çoğunlukla ortak nağmeleri kullanan ikinci ve dördüncü selamlarda perde kayıtları oldukça azdır (toplamda sırasıyla 218 ve 68 adet). Birinci ve üçüncü selamlara daha çok perde yazılmıştır (toplamda sırasıyla 755 ve 777 adet). Nihayetinde mecmua Mehmed Rifat'ın kullanım alışkanlıklarına ve ihtiyaçlarına göre şekillendiğinden neden bazı âyinlere fazla miktarda bazılarınıysa az sayıda perde yazdığını tahmin etmek güçtür. Şayet bestedeki tereddütlerini gidermek üzerine perdeleri yazıyorsa

kayıtların çoğaldığı eserler mürettibin ezberinde zayıf olanlardır denebilir. Öte yandan mecmuasındaki perdeleri gerçekten zihninde sağlam olan eserler üzerinden kayda geçiriyorsa bu kez perde kaydı çoğalan âyinlerin mürettibin daha aşına olduğu eserler oldukları sonucuna varılacaktır.

Mecmua ile nota arasındaki ilk karşılaştırma kesin ve net bir örtüşme prensibi ile yapılmıştır (Tablo 3'te Uyum1 bölümü). Örneğin mecmuada nevâ perdesi yazılmışsa ve notada ilgili hece re notası ile gösterilmişse uyumlu sayılmış, herhangi bir tevile girililmemiştir. Bu nazarla bakıldığında *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki 1818 perde kaydından 1199 adedi (%66'sı) Konservatuvar neşri ile örtüşmektedir. En yüksek oranda uyum (%84,7) Nâyî Osman Dede'nin Hicaz âyininde, en düşük ise (%51,1) Dede Efendi'ye ait Nevâ âyinindeki perde kayıtlarındadır.

Perde kayıtları ile nota arasındaki farkın sebeplerine iki açıdan yaklaşılabılır: İlki Osmanlı/Türk müziğinin sözlü aktarım ve ardından notaya geçirilme süreçlerinin, ayrıca yoruma ve çeşitlendirmeye açık yapısının doğal bir neticesi olarak eserlerde versiyonların oluşması durumudur. Ancak mecmuanın 1905, Konservatuvar neşrinin ise görece yakın bir tarih olan 1934-1939 yılları arasında hazırlandığı hatırlatılmalıdır. Diğer bir yaklaşım ise *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda kayıtlı perdelere tek bir sese işaret eden tekil birer nota gibi bakmak yerine perdelerin bir ses öbeğini veya melodik hattı belirtmesi ihtimalini hesaba katmaktır.

Geleneksel musikinin meşk silsilesiyle aktarımı eserlerin her zincirde değişimine/güncellenmesine imkân tanıyordu. Ayrıca eserlerin yorumlanması için keskin sınırlar olmadığından üslupla ilgili tasarruflar zamanla eserlerin bir parçası haline gelebiliyordu. Neticede bugün repertuardaki çoğu eser için versiyonlar oluşmuş ve notayla kaydedilmiştir.<sup>30</sup> Mevlevî âyinleri özelinde de durum farklı değildir.<sup>31</sup> Dolayısıyla *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* ile söz gelimi Konservatuvar neşri arasında yüksek bir örtüşmeye rastlanılmaması ne birinin ne de ötekini doğruluğu, güvenilirliği ve otantikliği açısından

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bkz. Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğininde Öğretim ve İntikal* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 112-123.

<sup>31</sup> Âyinler özelinde notalardaki versiyon farkları için bkz. Mithat Arısoy, *Abdülkadir Töre'nin Elyazması Mevlevî Âyinleri Defterleriyle, Suphi Ezgi ve Saadetin Heper'in Nota Neşriyatındaki Âyinlerin İnceleme ve Karşılaştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Emre Soylu, *Cazim Efendi-Raif Dede Nüshasındaki Nâyî Osman Dede Âyinlerinin Konservatuvar ve Saadetin Heper Nüshaları ile Karşılaştırılması* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Merve Örenç, *Nâyî Osman Dede'nin Rast Mevlevî Âyini'nin Karşılaştırmalı İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Nilgün Doğrusöz Dişiaçık - Demet Uruş, "Meşk ile İntikalde Müzik Eseri: III. Selim'in Suzidılara Mevlevî Âyini", *International Journal of Human Sciences* 9/2 (2012), 427-445.

kesin hüküm çıkarmaya yetmez; dahası bu tartışma geleneğin işleyişi açısından anlamlı da değildir.

Şunu iddia edebiliriz ki mecmuanın Konservatuvar neşri ile değil de farklı bir nota derlemesi ile karşılaştırılması durumunda uyumluluğun -az ya da çok- değişebileceği görülecektir. Mecmuanın ilk âyini olan Nâyî Osman Dede'nin Rast âyini ile bu durumu örneklendirmek mümkündür. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda Rast âyin için 88 perde kaydedilmişti ve bunlardan 53'ü Konservatuvar neşri ile örtüşmekteydi. Neyzen Emin Dede'nin Hamparsum notalı âyin mecmuası ile *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki perdeler mukayese edildiğinde Konservatuvar neşrinin uyumlu olmadığı fazladan 4 perdenin örtüştüğü ancak daha önce örtüşen 7 perdenin de bu kez uyumsuz olduğu görülür. Yani *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* ile Emin Dede notaları karşılaştırmasında nihai örtüşme miktarı 50 olmuştur.<sup>32</sup> Yine aynı âyine yazılan perdeleri bu kez başka bir muteber âyin koleksiyonu olan Sadeddin Heper neşri ile mukayese ettiğimizde -bazı noktalarda Emin Dede notası ile farklı olmak üzere- yine örtüşen 50, ayrışan 38 perde tespit edilmiştir.<sup>33</sup>

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki perdelerin hangi prensiple yazıya döküldüklerini anlayabilmek için ikinci bir tutum benimsenip şu sorulara cevap aranabilir: Mürettip Mehmed Rifat mecmuasına bir perde adı yazarken nota yazar gibi mi davranıyordu? Kayda geçirdiği perdeler doğrudan ilgili noktadaki sese (notaya) mi işaret ediyor, yoksa bir ses öbeğini veya bir melodik eksen/hattı tek bir perde ile mi ifade ediyordu? Ezberinde taşıdığı bestenin perdelerini yazarken tavrı/üslup gereği yapılan çeşitlemeleri de göz önünde tutuyor muydu, yoksa melodiyi ana hatlarıyla mı kaydediyordu? İlk karşılaştırmada (Uyum1) bu sorular göz ardı edilmiş ve katışıksız bir örtüşme arayışı benimsenmişti. Halbuki birebir örtüşmeyen perdelerin notalardaki seslerle genelde çok yakın oldukları söylenebilir. Nota neşirlerinde bir kısmı icra tavrını yansıtmak üzere yazıldığı sezinlenebilen sesler paranteze alındığında *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* ile daha yüksek bir benzeşme ortaya çıkabilir.

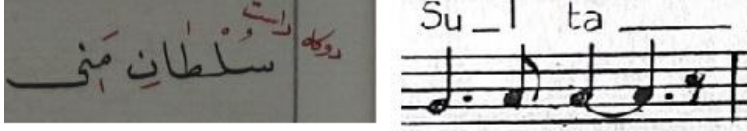
Mehmed Rifat'ın kayıtlarında dahi yer yer icra tavrına ait sayılabilecek bu motiflerin yazılı hâle geldiği görülebilir. Bir örnek olarak beste-i kadîm Dügâh âyininin ikinci selamının hemen başında mecmuadaki yazım ile ilgili kısmın Konservatuvar neşrindeki notası karşılaştırılabilir (bkz. Şekil 8). Notada "sul" hecesi rast sesinden dügâh sesine yükselecek şekilde belirtilmiştir. Mehmed Rifat da muhtemelen ilkin satır başına ilgili perdeyi, yani "dügâh"ı yazmış olmalıdır. Ancak melodiyi daha açık serbilmek adına

<sup>32</sup> Neyzen Emin Dede, *Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, 27-38. Emin Dede'nin mecmuasını 1918-1925 yılları arasında bir tarihte hazırladığı tahmin edilmektedir.

<sup>33</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 57-67.

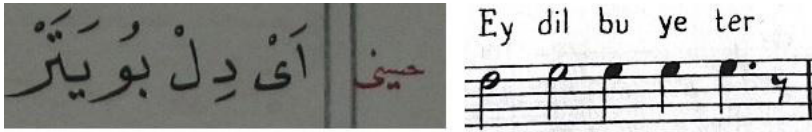
yine “sul” hecesinin bu kez üstüne “rast” yazarak notada görülen basamaklı yapıyı yansıtabilmeye çalışmış gibidir.

Şekil 8: Âyîn-i Şerîf Mecmuası ve Konservatuvar neşrinden birer kesit (Dügâh âyini).<sup>34</sup>

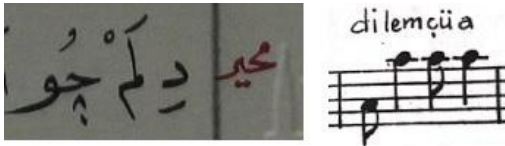


Mecmuada bu türden ikili perde yazımı örnekleri sınırlıdır. Ancak yine de perde kayıtlarının -özellikle satır başında yer alanların- her zaman için melodinin ilk notasına denk düşmeyebileceğine kapı aralayabilir. Gerçekten de Mevlevî âyinlerine bu gözle bakıldığında müzik cümlelerinin başında, esas perdenin bir tür hazırlayıcısı veya icra tavrının bir unsuru olarak görülebilecek, bazen ana sesin bir alt perdesinden bazen daha da alttaki bir sestem basamak kurulmuş nağme kalıplarına rastlamak mümkündür (farklı örnekler için bkz. Şekil 9, 10 ve 11).

Şekil 9: Âyîn-i Şerîf Mecmuası ve Konservatuvar neşrinden birer kesit (Rast âyini).<sup>35</sup>



Şekil 10: Âyîn-i Şerîf Mecmuası ve Konservatuvar neşrinden birer kesit (Mâye âyini).<sup>36</sup>



<sup>34</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 53a; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri*, 1934, 6/284.

<sup>35</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 29b; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri*, 1934, 7/354.

<sup>36</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 110a; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri* (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, 1938), 15/742.



Şekil 11: Âyîn-i Şerîf Mecmuası ve Konservatuvar neşrinden birer kesit (Dügâh âyini).<sup>37</sup>

Örneklerden de görüldüğü gibi -nota yazanın tercihinine de bağlı olmak üzere- melodinin notaya alınmasında tüm sesler ve motifler detaylıca aktarılabilir. Ancak besteyi ezberinde tutan birinin zihin dünyasında seslerin bu derece tekil ve teferruatlı değil bir bütün olarak yer ettiğini varsayabiliriz.<sup>38</sup> *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nda Mehmed Rifat besteyi notaya aktarıyor değildir. Muhtemelen müzik cümlelerini hatırlatması için sadece ana noktaları belirtmekle yetinmiştir. Dolayısıyla onun kaydettiği perdelerin tekil notalar yerine daha geniş bir çerçeveye işaret ettiğini iddia edebiliriz. Bu anlayışla yeni mukayesede şu iki durumla karşılaşıldığında mecmua ve nota uyumlu sayılacaktır: Sadece ilk sesin değil aynı hecede yer alan diğer notaların da gözetilmesi ve bunlardan birinin perde kaydıyla uyumlu olması (Şekil 8 ve 11 gibi); icra tavrı gereği notaya yazılmış öncüllerin ötesinde melodik hattın ekseninde yer alan sesin mecmuadaki perde kaydıyla örtüşmesi (Şekil 9 ve 10 gibi).

Bu bakış açısıyla perde kayıtları ve Konservatuvar neşri nota tekrar karşılaştırıldığında örtüşme miktarlarında kayda değer bir artışın olduğu görülür (Tablo 3'te Uyum2 bölümü). Önceki karşılaştırmada örtüşmeyen 400 perde yeni durumda uyumlu hale gelmiş ve böylece *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki 1818 perde kaydından 1599 adedinin (%88'i) nota ile benzeştiği saptanmıştır. Yeni durumda en yüksek örtüşme Acemaşirân âyinde (tam eşleşme, %100), en düşük ise %80'lik oranla Beyâtî âyinde olmuştur. Şu haliyle *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki perde kayıtlarının daha makul bir zeminde değerlendirildiği söylenebilir. Bunun sebebi sadece uyum oranlarının yükselmesi ve mecmuanın bu açıdan daha "başarılı" görünmesi değildir. Öncelikle perde mefhumunu notayla eş tutmak yerine farklı kategorilerde düşünmeye imkân sağlanmıştır. Diğer bir husus, Mevlevîlik gibi müzik eserlerini muhafaza ve intikalde hususi yeri olan bir çevrenin kendine özgü repertuarında (âyinlerde), aralarında 30 yıl kadar fark olan iki kaynaktaki (*Âyîn-i Şerîf Mecmuası* ve Konservatuvar neşri) benzerliğin çok da yüksek olmadığını (Uyum1'de %66) kabul etmek -ihtimal dahilinde olsa da- güçtür. Daha açık bir örnek için daha önce zikredildiği gibi mecmuanın hazırlanış tarihine

<sup>37</sup> Mehmed Rif'at, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* (Belediye Yazmaları, O 0130), 53b; *Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri*, 1934, 6/284.

<sup>38</sup> Şöyle bir analogi de öne sürülebilir: Okuma-yazma bilmeyen birinin ezberindeki cümle bir bütün olarak yer ediyor olmalıdır. Bu kişinin cümleyi tek tek harflerden oluşan bir yapı olarak tahayyül söz konusu değildir.



çok yakın bir tarihte bestelendiğini varsayabileceğimiz Ahmed Irsoy'a ait Beyâtî bûselik âyinin benzerlik oranlarını analiz edelim. İlk karşılaştırmada mecmuadaki perde kayıtları ile Konservatuvar neşri notası arasındaki örtüşme %54,2 idi. İkinci mukayesede ise bu oran %98,3'e yükselmiştir. Ayrıca unutulmamalıdır ki Konservatuvar Tasnif ve Tesbit Heyeti üyelerinden biri bizzat bu âyinin bestekârıdır. Dolayısıyla Konservatuvar neşrindeki notanın birinci elden ve büyük değişime uğramadan kayda alındığı söylenebilir. Şayet *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndaki perde kayıtları âyin repertuvarıyla ilişkisi zayıf ve problemlidir birinin elinden çıkmadıysa -ki bunu düşündürecek bir emare yok- Beyâtî bûselik âyini gibi yeni bir bestenin yüksek bir örtüşme ile mecmuaya aksettiğini düşünmek makul olacaktır.

### Sonuç

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası* içerik, repertuar, düzen ve biçim açısından temelde diğer âyin mecmualarıyla benzer yapıdadır. En önemli vasfı çok sayıda perde kaydı barındırmasıdır. Böylelikle nağmenin ezberde tutulup metnin yazılı olduğu güfte mecmuası geleneğine bazı melodik çağrışım imkânları eklenmiştir. Çeşitli melodik unsurlar bulunsa da *Âyîn-i Şerîf Mecmuası* kullanım açısından diğer güfte mecmualarından farklı bir işlevde değildir. Bu mecmuayı kullanan âyinhan da yine hafızasında taşıdığı beste sayesinde eseri seslendirebilecektir. Tek fark, *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nın kayıtlı perde adları ile icracının hafızasını tazelemesine sağlayabileceği katkıdır. Dolayısıyla Mehmed Rifat'ın bu derlemesi geleneksel olarak kullanılagelen yöntem ve anlayışın dışında bir teşebbüs değildir.

Mecmuaya perde kayıtları ekleme fikri ve ihtiyacının nasıl ortaya çıktığını kesin olarak saptamak zordur. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'ndan önce de bazı kaynaklarda denendiği görülen bu yöntemin bir benzeri bu kez makam adlarının yazılması şeklinde öteden beri *Mi'râciyye* ve *Mevlid* yazmalarında kullanılıyordu. Benzer bir mantıkla perde yazımı fikrinin bunlardan esinlenmiş olabileceği ihtimal dahilindedir. Her halükârda gerek bu iki eserin gerekse âyinlerin diğer formlara göre oldukça uzun olmaları sebebiyle makam/perde kayıtlarına buralarda rastlamak şaşırtıcı değildir.

*Âyîn-i Şerîf Mecmuası*'nı yapısı itibarıyla mecmua alışkanlığının bir örneği sayarken 1905'te hazırlandığı düşünülürken onun nota yazımının görece yaygınlık kazandığı bir zamanın ürünü olduğunu da gözden kaçırmamak gerekiyor. Mehmed Rifat'ın bu teknik imkânlardan ne derece haberdar olduğu ve bunlara nasıl yaklaştığını -şimdilik- bilemiyoruz. Onun notayla doğrudan bir ilişkisi olmamışsa bile devrin atmosferinden bir ölçüde etkilendiği, notasyonla beraber melodinin kâğıda aktarılabilmesi fikrinin yaygınlaşmasının Mehmed Rifat'ın yönelimine tesir ettiği tahmin edilebilir. Bu spekülâtif yorumların ötesinde şurası muhakkak ki etken her ne olursa olsun, neticede yine alışılâgelen yöntemi kullanmış, nota yazmamıştır.

## Kaynakça

Arisoy, Mithat. *Abdülkadir Töre'nin Elyazması Mevlevî Âyinleri Defterleriyle, Suphi Ezgi ve Saadettin Heper'in Nota Neşriyatındaki Âyinlerin İnceleme ve Karşılaştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2019.

Behar, Cem. "Metin Bir Hâfıza: Geleneksel Osmanlı-Türk Musikisi". *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*. 161-176. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Benlioğlu, Selman. "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mî'râciyye Yazmaları". *İstem* 18/35 (2020), 73-95.

Benlioğlu, Selman. "Mevlevî Usulü Teravîh: Çeşitlilik Bağlamında Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nden Teravihe Mahsus Âyin Mecmuası". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 117-140.

Benlioğlu, Selman. "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 191-211.

Doğrusöz Dişiaçık, Nilgün - Uruş, Demet. "Meşk ile İntikalde Müzik Eseri: III. Selim'in Suzidılara Mevlevî Ayini". *International Journal of Human Sciences* 9/2 (2012), 427-445.

Edirneli Ömer Efendi. *Ramazân-ı Şerîfe Mahsûs Âyin-i Şerîf Mecmûası*. İstanbul: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A-1258, 1a-31b.

Hâfız Mehmed Rif'at Sa'dî el-Mevlevî. *Âyin-i Şerîf Mecmuası*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, O 0130, 1a-174b.

Haug, Judith. "Güfte Mecmuaları, Eser Kavramı ve Notasız Aktarım". *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra*. ed. Fikret Karakaya. 189-204. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021.

Heper, Sadettin. *Mevlevî Âyinleri*. Konya: Konya Turizm Derneği, 1974.

Kerovpryan, Aram - Yılmaz, Altuğ. *Klasik Osmanlı Müziği ve Ermeniler*. İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı ve Surp Pırgıç Ermeni Hastanesi Vakfı, 2010.

Korkmaz, Harun. *The Catalog of Music Manuscripts in Istanbul University Library (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Müzik Yazmalarının Kataloğu)*. Cambridge: Harvard University, 2015.

Korkmaz, Harun. *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Neyzen Emin Dede. *Mevlevî Âyinleri Mecmuası*. haz. Osman Kırklıkçı vd. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Örenç, Merve. *Nâyi Osman Dede'nin Rast Mevlevî Âyini'nin Karşılaştırmalı İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Soylu, Emre. *Cazim Efendi-Raif Dede Nüshasındaki Nâyi Osman Dede Âyinlerinin Konservatuvar ve Saadettin Heper Nüshaları ile Karşılaştırılması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Şeyh Galip. *Mevlevî Âyinleri Mecmuası*. ed. Murat Serdar Saykal. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Tanrıkorur, Cinuçen. "Âyin (Mûsiki)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Tura, Yalçın. Kantemiroğlu: *Kitâbu İlmi'l-Mûsikî alâ vechi'l-Hurûfât*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

*Mecmû'a-i Âyîn-i Şerîf*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 2726, 1a-70a.

*Türk Musikisi Klasiklerinden - Mevlevî Âyinleri*. 6-18. Ciltler. İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1934-1939.

## EĞİTİMCİ VE ŞAİR KİMLİĞİYLE İBRAHİM HAKKI EROĞLU

İbrahim Hakkı Eroğlu as an Educator and Poet

### MERVE GÜVEN

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı,  
Ankara, Türkiye

Research Assistant, Ankara University, Faculty  
of Theology, Department of Turkish Islamic  
Literature, Ankara, Turkey

[mrvguven@ankara.edu.tr](mailto:mrvguven@ankara.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-4870-2680](https://orcid.org/0000-0002-4870-2680)

### REYHAN KELEŞ

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı,  
Erzurum, Türkiye

Associate Professor, Atatürk University,  
Faculty of Theology, Department of Turkish  
Islamic Literature, Erzurum, Turkey

[reyhankeles@atauni.edu.tr](mailto:reyhankeles@atauni.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-3040-3081](https://orcid.org/0000-0003-3040-3081)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 1 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 27 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Güven, Merve- Keleş, Reyhan, "Eğitimci ve Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu" *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1321-1362. <https://doi.org/10.14395/hid.1138895>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## İbrahim Hakkı Eroğlu as an Educator and Poet

### Abstract

İbrahim Hakkı Eroğlu (d. 1955) is one of the important cultural figures raised in Niğde. After teaching various courses in different schools for thirty-three years, in 1933, he ended his teaching career, which he started in 1900. The contributions of Eroğlu to our education and cultural life were not limited to his profession. Transferring the important examples of nasihatname genre in Persian literature into Turkish, Eroğlu also continued to enlighten the society with his publications after his retirement. His translations of Sa'dî-i Şîrâzî's (d. 691/1292) *Bostân* and *Gülîstân* and Ferîdüddin Attâr's (d. 618/1221) *Pendnâme* were published in Niğde before Eroğlu passed away. Upon the request of the historian and translator Feridun Nafiz Uzlu (d. 1974), who is relative to Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (d. 672/1273) from his maternal side, Eroğlu translated two nasihatname genre literary works of Sultan Veled (d. 712/1312) into Turkish from Persian. These two nasihatnames, *Rebâbnâme* and *İntihânâme*, are important examples of their genre in our literature. These translations, written in the Ottoman alphabet, were published in the Latin alphabet after the death of the translator.

Besides his identity as a translator, Eroğlu is a poet who closely followed the era in which modern poetry was built. His poems in his majmua of poetry, he named *Nâle*, are important examples of the changing of form and content observed in classical poetry as a result of the change in social and political life and interaction with the West. However, Eroğlu's poems -except for a few examples published in some local publications- have not been published yet and his poet identity has not been the subject of an academic study. The poetry majmua named *Nâle*, which contains three hundred and fifty-two poems written by İbrahim Hakkı Eroğlu in different verse forms, is found in succession with his treatise named *Tünel Eğlencesi* in the manuscript book that we reached through his grandchildren. We are preparing these two works, written in the Ottoman alphabet, for publication.

In this article, based on *Nâle*, which is his unpublished majmua of poetry, his identity as an educator and poet is explored; and the social, political and cultural picture of the 20th century is presented to the attention of the reader with examples from the poems of an educator poet. This article is organized in two chapter. In the first chapter, information about Eroğlu's life is provided and his works are introduced under sub-titles. While composing this chapter, existing studies on İbrahim Hakkı Eroğlu have been used. New information, obtained from interviews with his grandchildren, has also been added to the literature. In the second chapter, Eroğlu's educator and poet identity was discussed with examples from the poetry majmua named *Nâle*, and his poems were examined in terms of form and content. While evaluating his educator identity, besides the letters and notes in Eroğlu's handwritten notebook, *İbrahim Hakkı Eroğlu Special Issue* (1940) of the magazine named *Akpınar*

(published by Niğde Community Center), was also used. To examine the reflection of Eroğlu's educator identity on his poems' language, his didactic poems are also evaluated under this topic. In the section titled "İbrahim Hakkı Eroğlu by his Poet Identity", the relationship of Eroğlu, who is known as Second Mehmed Âkif around Niğde, with Mehmed Akif (d. 1936) is also emphasized, while his literary aspect is being examined. The similarity of Eroğlu's poems to Akif's in terms of content has been demonstrated with examples selected from his poems, and it has been proven that this appellation given by the people of Niğde is not an unfair. In order to reveal his dominance in the literary landscape of the period, Eroğlu's praise of Abdülhak Hamid Tarhan (d. 1937), one of the important representatives of the new poetry, the compensation from Ziya Paşa's (d. 1880) *Terkib-i Bend*, and the criticism of Tevfik Fikret's (d. 1915) poem are among the poems cited in our study.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, İbrahim Hakkı Eroğlu, Nâle, Niğde, Modern Turkish Poetry, The National Struggle, Mehmed Âkif Ersoy, Sonnet.

## Eğitimci ve Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu

### Öz

İbrahim Hakkı Eroğlu, (öl. 1955) Niğde'nin yetiştirdiği önemli kültür simalarındandır. 1900 yılında başladığı öğretmenlik vazifesini farklı okullarda, muhtelif dersler okutmak suretiyle otuz üç yıl sonra tamamlamış ve 1933 yılında emekli olmuştur. Eroğlu'nun eğitim ve kültür hayatımıza sunduğu katkılar mesleği ile sınırlı kalmamıştır. Nasihatname türünün Fars edebiyatındaki önemli örneklerini Türkçeye aktaran Eroğlu, emekliliğinden sonra da yayınları ile toplumu irşat etmeye devam etmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserlerine ve Feridüddin Attâr'ın (öl. 618/1221) *Pendnâme*'sine yaptığı tercümeleri, mütercim henüz hayatta iken Niğde'de basılmıştır. Eroğlu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) soyuna mensup bir anneden dünyaya gelen tarihçi ve mütercim Feridun Nafiz Uzluk'un (öl. 1974) isteği üzerine Sultan Veled'in (öl. 712/1312) *Rebâbnâme* ve *İntihânâme* adlı, nasihatname türünün edebiyatımızdaki önemli örneklerinden olan Farsça eserlerini de Türkçeye tercüme etmiştir. Bu tercümeler ise mütercimin vefatından sonra Osmanlı alfabesinden günümüz alfabesine aktarılarak yayınlanmıştır.

Eroğlu, mütercim kimliğinin yanı sıra modern şiirin inşa edildiği çağı yakından takip etmiş bir şairdir. *Nâle* isimli eserinde yer alan manzumeleri; sosyal ve siyasi hayatta meydana gelen değişim ve Batı ile etkileşimin neticesinde klasik şiirde gözlenen form ve muhteva yeniliğinin önemli örnekleridir. Ancak Eroğlu'nun şiirleri -bazı yerel yayınlarda neşredilen birkaç örneği dışında- henüz yayınlanmadığı gibi şair kimliği de akademik bir çalışmaya konu olmamıştır. İbrahim Hakkı Eroğlu'nun, farklı nazım şekilleriyle yazdığı üç yüz elli iki manzumesini ihtiva eden *Nâle*, torunları vasıtasıyla ulaştığımız el yazması defterinde, *Tünel Eğlencesi* adlı eseriyle art arda bulunmaktadır. Osmanlı alfabesi ile yazılmış olan bu iki eser, tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

Bu makalede Eroğlu'nun henüz yayınlanmamış olan *Nâle* isimli eserinden hareketle eğitimci ve şair kimliği ortaya konulmuş, 20. yüzyılın sosyal, siyasi ve kültürel manzarası eğitimci bir şairin şiirlerinden örneklerle okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Çalışmamız iki bölüm hâlinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde Eroğlu'nun hayatı hakkında bilgi verilmiş ve eserleri alt başlıklar hâlinde tanıtılmıştır. Bu bölüm hazırlanırken İbrahim Hakkı Eroğlu'na dair mevcut çalışmalardan istifade edildiği gibi torunları ile yapılan görüşmelerden elde edilen yeni bilgiler de literatüre eklenmiştir. İkinci bölümde *Nâle*'den örneklerle Eroğlu'nun eğitimci ve şair kimliği ele alınmış, şiirleri şekil ve muhteva itibarıyla incelenmiştir. Eğitimci kimliği değerlendirilirken Eroğlu'na ait söz konusu el yazması defterde yer alan mektup ve notların yanı sıra Niğde Halkevi tarafından neşredilen *Akpınar* dergisinin, 1940 yılındaki *İbrahim Hakkı Eroğlu Özel Sayısı*ndan da istifade edilmiştir. Eroğlu'nun eğitimci kimliğinin şiir diline aksedişini ortaya koymak üzere şairin



didaktik içerikli şiirleri de bu başlık altında değerlendirilmiştir. “Şair Kimliği ile İbrahim Hakkı Eroğlu” başlıklı bölümde edebî yönü incelenirken Niğde çevresinde İkinci Mehmed Âkif diye anılan Eroğlu’nun Mehmed Âkif’le (öl. 1936) münasebeti üzerinde ayrıca durulmuştur. Mehmed Âkif’in Eroğlu’na ve Eroğlu’nun da Âkif’e yazdığı övgü dolu mısralara yer verilmiştir. Eroğlu’nun şiirlerinin, içerik ve söyleyiş özelliği bakımından Âkif’in şiirlerine olan benzerliği, şiirlerinden seçilen örneklerle ortaya konulmuş ve Niğde halkı tarafından yapılan bu değerlendirmenin haksız bir tespit olmadığı da delillendirilmiştir. Eroğlu’nun yeni şiirin önemli temsilcilerinden Abdülhak Hâmid Tarhan (öl. 1937) hakkındaki övgüsü, Ziyâ Paşa’nın (öl. 1880) *Terkib-i Bend’*inden yaptığı tazmini ve Tefvik Fikret’in (öl. 1915) şiirine yönelttiği eleştirisi de -dönemin edebî manzarasına hâkimiyetini ortaya koymak üzere- çalışmamızda aktarılan şiirleri arasında yer almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslâm Edebiyatı, İbrahim Hakkı Eroğlu, Nâle, Niğde, Yeni Türk Şiiri, Millî Mücadele, Mehmed Âkif Ersoy, Sone.

## Giriş

Klasik Osmanlı şiiri 18. yüzyılda zirveye ulaşmış ve Şeyh Gâlib'den (öl. 1213/1799) sonra başarılı bir şair tarafından temsil edilememiştir. 19. asrın ikinci yarısında ise Türk şiirinde köklü ve tesirli değişimler kendisini göstermeye başlamış,<sup>1</sup> değişen tarihsel, toplumsal, siyasal ve kültürel koşulların yönlendirmesiyle şiir, yeni bir fikir ve algı temeline oturmuştur.<sup>2</sup> Devlet kurumlarındaki ve hayattaki çözümlenmeyle birlikte klasik şiirin mutlak kuralları da yıkılmış,<sup>3</sup> böylece içe dönük, sembolik ve âdeta sır vermez kapalı bir dünya olan klasik şiir dış dünyaya açılmış,<sup>4</sup> sosyal ve siyasi olayların işlendiği bir zemin hâlini almıştır. Olayları ve insanları oldukları gibi göstermeye başlayan bu yeni şiir, klasik şiirin her alandaki soyutluğundan sıyrılıp somuta bağlanmıştır. Yeni şiirin klasik şiirle en sağlam bağını ise teknik unsurlar oluşturmuştur.<sup>5</sup> Bu dönemde değişime en çok maruz kalan form şiir olduğu gibi buna en çok direnen de yine şiir olmuştur.<sup>6</sup> Bu bağlamda eski ile yeni arasında tam bir kopuştan söz etmek yerine bir dönüşüm yaşandığını düşünmek daha uygundur. Çalışmamızda eğitimci ve şair kimliğini ele aldığımız İbrahim Hakkı Eroğlu'nun şiirleri bu değişim ve direnişin önemli örneklerindedir. Eroğlu, kullandığı Batı kaynaklı yeni formlar ve klasik şekillerle sunduğu yeni muhteva ile dönemin önemli bir temsilcisi olmuştur. Ancak Eroğlu'nun şair kimliği daha önce akademik bir çalışmaya konu olmadığı gibi şiirleri de henüz yayınlanmamıştır. Hakkı Eroğlu daha çok Farsçadan Türkçeye yaptığı manzum tercümelemlerle anılmış ve bu tercümelemler üzerine farklı araştırmacılar tarafından kıymetli çalışmalar kaleme alınmıştır. Eroğlu'nun *Gül Suyu* adlı *Gülîstân* tercümesi 2000 yılında Azmi Bilgin ve Mustafa Çiçekler tarafından yayınlanmıştır.<sup>7</sup> Hakan Sevindik 2014 yılında tamamladığı doktora tezinde "Türk Edebiyatında Bostân ve Tercümelemleri" alt başlığında Eroğlu'nun *Çiçek Bahçesi* isimli *Bostân* tercümesini de değerlendirmiştir.<sup>8</sup> *Çiçek Bahçesi*, 2017 yılında Fatma Büyükkarcı Yılmaz tarafından mütercim, tercüme sırasında izlediği stratejiler açısından

<sup>1</sup> M. Fatih Andı, *Edebiyat Araştırmaları I* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 9.

<sup>2</sup> Kemal Özmen, "Edebiyatın Etkilenme", *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Talât Sait Halman vd. (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2007), 3/46.

<sup>3</sup> İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)* (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 452.

<sup>4</sup> Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı* (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 64.

<sup>5</sup> Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2020), 40, 42.

<sup>6</sup> Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, 64.

<sup>7</sup> Azmi Bilgin - Mustafa Çiçekler, *Gül Suyu Gülîstân Tercümesi* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2000).

<sup>8</sup> Hakan Sevindik, *Türk Edebiyatında Bostan ve Abdî'nin Manzum Bostan Tercümesi (İnceleme-Metin)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 55-56.

incelenmiştir.<sup>9</sup> Gamze Gizem Avcioğlu 2018 yılında tamamladığı doktora tezinde Sa'di-yi Şîrâzî'nin Türk edebiyatındaki yerini incelemiş ve tezinde Eroğlu'nun her iki tercümesini de ele almıştır.<sup>10</sup> Kadriye Yılmaz Orak ile Abolfazl Moradı ise Eroğlu'nun *Bostân* ve *Gülistân* tercümelerini, *Türk Eğitim Kurumlarında Farsçanın Öğretilmesinde Sa'di* başlıklı çalışmalarında pedagojik açıdan değerlendirmiştir.<sup>11</sup> Mütercimim, Sultan Veled'in *İntihânâme* adlı eserine yaptığı tercüme Hülya Küçük tarafından,<sup>12</sup> *Rebâbnâme* adlı eserine yaptığı tercüme ise Amber Güneysel tarafından<sup>13</sup> Osmanlı alfabesinden günümüz alfabesine aktarılarak ilim âlemiyle buluşturulmuştur.

## 1. Hayatı ve Eserleri

### 1.1. Hayatı

İbrahim Hakkı Eroğlu, 1874 yılında Niğde'de dünyaya gelmiştir. Annesi Fatma Hanım, babası bakkal esnafı Hasan Bey'dir.<sup>14</sup> Eroğlu, mahalle mektebinde hafızlığını yaptıktan sonra, rüşdiyeye kaydolmuş ve 1889 yılında mezun olmuştur. Öğrenimine İstanbul'da devam etmiş, burada üç yıl süren medrese tahsilinin ardından 1892 yılında Niğde'ye dönmüştür. Yarım kalan eğitimini tamamlamak üzere aynı yıl Kayseri'ye giden Eroğlu, sekiz yıl süren medrese tahsilinin ardından 1900 yılında tekrar memleketine dönmüş ve Kalaaltı İbtidâî Mektebi muallimliğine tayin olmuştur.<sup>15</sup> İyi derecede Arapça ve Farsça öğrenen Eroğlu, klasik Türk edebiyatına da hâkim olmuştur. 1933 yılındaki emekliliğine kadar Niğde'de birçok mektepte Türkçe, Edebiyat ve Farsça dersleri okutmuştur. Hidayet Hanım ile evliliğinden üçü kız (Fatma, Zehra, Adile), ikisi erkek (Mehmet, Hasan) beş çocuk sahibi olan Eroğlu,<sup>16</sup> emekli olduktan sonra Niğde İl Genel Meclisi üyeliği yaptığı yıllarda felç geçirmiş, 4 Temmuz 1955 Pazartesi günü vefat etmiştir. Eroğlu, Niğde şehir merkezindeki Derbent Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>17</sup> Vefatından sonra şahsi

<sup>9</sup> Fatma Büyükkarcı Yılmaz, "Sadî'nin Bostân'ının Türk Edebiyatındaki Yeniden Çevirileri ve Çeviri Stratejileri", *Turkish Studies* 12/22 (Yaz 2017), 191-193.

<sup>10</sup> Gamze Gizem Avcioğlu, *Sa'di-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 170, 241.

<sup>11</sup> Kadriye Yılmaz Orak – Abolfazl Moradı, "Türk Eğitim Kurumlarında Farsçanın Öğretilmesinde Sa'di", *Turkish Studies* 9/3 (Kış 2014), 1653-1670.

<sup>12</sup> İbrahim Hakkı Eroğlu, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, nşr. Hülya Küçük (Konya: Aybil Yay., 2012).

<sup>13</sup> İbrahim Hakkı Eroğlu, *Rebâbnâme*, nşr. Amber Güneysel (Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2011).

<sup>14</sup> Torunu Lütfiye Taciroğlu Başol ile 23 Mayıs 2022 tarihinde yapılan görüşme.

<sup>15</sup> İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969), 1/521.

<sup>16</sup> Torunu Lütfiye Taciroğlu Başol ile 23 Mayıs 2022 tarihinde yapılan görüşme.

<sup>17</sup> Torunu Lütfiye Taciroğlu Başol ile 23 Mayıs 2022 tarihinde yapılan görüşme.

kitaplığı Niğde Halk Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır.<sup>18</sup> Niğde il merkezinde yer alan Eskisaray Mahallesi'nde, Eroğlu'nun öğretmenlik yaptığı okullardan Dumlupınar İlköğretim Okulu'nun da bulunduğu mevkide, şairin adını taşıyan bir cadde mevcuttur.

## 1.2. Eserleri

İbrahim Hakkı Eroğlu, telif ve tercüme eserleri bulunan velut bir isimdir. Şiirlerini bir araya getirdiği defterde, makalemizin konusunu teşkil eden *Nāle* isimli eserinin yanı sıra Farsça mısralara, muhtelif sayıda dize ilave etmek suretiyle tertip ettiği *Tünel Eğlencesi* isimli ikinci bir eseri bulunmaktadır. Bu telif eserlerinin dışında Eroğlu; Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân* ve *Bostân* adlı eserlerini, Ferîdüddîn Attâr'ın *Pendnâme'sini*, Sultan Veled'in *Rebâbnâme* ve *İntihânâme* adlı eserlerini ve Hayyâm'ın (öl. 526/1132 [?]) rubailerini Farsçadan Türkçeye tercüme etmiştir.

Mahmut Kemal İnal, Eroğlu'nun, *Levhâ-i Saâdet ve Sefâlet, Bir Ailenin Felâketi, Mustafa Kemal Paşa* adlı mensur piyesleri ve *Bir Çimdik Tuz* adlı ıstılahlar ve kinayelerden oluşan bir lügatçesi<sup>19</sup> olduğunu da kaydetmiş ancak söz konusu eserler henüz ele geçmemiştir.

### 1.2.1. Nāle

Eroğlu'nun 186 kıta, 51 rubai, 33 mesnevi, 19 gazel, 15 beyit, 13 sone, 12 nazm, 8 murabba, 5 kaside<sup>20</sup>, 3 müseddes, 3 mısra, 2 tahmis, 2 muhammesten oluşan eseridir. Mahmut Kemal İnal (öl. 1957), Eroğlu'nun kendisine gönderdiği otobiyografisinden hareketle, eserin adının *Nāle* olduğunu kaydetmiştir.<sup>21</sup>

Şairin *Nāle* ve *Tünel Eğlencesi* isimli eserleri, torunları vasıtasıyla ulaştığımız müellif hattı defterde art arda yer almaktadır. 280x200 (260x160) mm. ebadında, mavi bez kaplı mukavva cilt içerisinde 95 sayfa hâlinedir. Kareli defter kâğıdına, siyah mürekkep kullanılarak çift sütun hâlinde rik'a hatla yazılmıştır. Satır sayısı değişkendir. Çalışmanın ikinci bölümünde Eroğlu'nun şair kimliği *Nāle* isimli eserindeki şiirlerden hareketle ele alınacaktır.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Küçük, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, 78.

<sup>19</sup> İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1/521.

<sup>20</sup> Defterin sonunda yer alan ve bizzat şair tarafından hazırlanan fihriste göre Eroğlu'nun "Şükran Borcuma Mahsüben" başlıklı yirmi beyitlik bir kasidesi daha mevcuttur. Ancak elimizde bulunan defterde şiirin yer aldığı 89. sayfa eksiktir ve kaside defterde yer almamaktadır.

<sup>21</sup> İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1/521.

<sup>22</sup> İbrahim Hakkı Eroğlu'na ait el yazması şiir defterinden bizi haberdar eden Prof. Dr. Hülya Küçük'e, dedelerine ait defteri inceleyip yayına hazırlamamız için bize emanet eden değerli torunlarına teşekkür ederiz.

### 1.2.2. Tünel Eğlencesi

Eroğlu, 23 Aralık 1919 ile 22 Mart 1920 tarihleri arasında tamamlandığını belirttiği bu esere, *Nâle*'nin devamında “*Buradan itibaren ikinci defter başlar.*” notuyla ve “*Tünel Eğlencesi yahud Tazminat*” başlığıyla yer vermiştir. Eser, şairin:

*İki faşl-ı rebî‘ meyânında  
Pek uzun bir tünel gibidir kış  
Kurtulup târ-ı kasvetinden anıñ  
Ne kadar hoşdur ilkbahâra çıkış*

kıtasıyla başlamaktadır. Eroğlu, eserin yazılış sebebini ise şöyle açıklamıştır: “*Kıştan pek sıkılırım. Uzun ve karanlık bir tünel geçer gibi olurum. Bir kış kendime bir eğlence aradım. Topladığım berceste Farişî mısraları tazmin etmek suretiyle bu sıkıntılı günleri mümkün mertebe eğlenceli bir surette geçirmek istedim. 182 mısra tazmin ettim.*”<sup>23</sup> Tazmin ettiği Farsça mısralara, muhtelif sayıda mısra ilave etmek suretiyle tertip ettiği bu eserinde Eroğlu, nazım şekli olarak kıta (137), rubai (32), nazm (5) ve mesneviyi (8) kullanmıştır.

### 1.2.3. Gül Suyu

Sa’dî-i Şîrâzî’nin *Gülistân* adlı Farsça eserinin tercümesidir. Eserin ilk baskısı, yeni harflerle 1944 yılında Niğde’de yapılmıştır. Baskının ön sözünde Eroğlu, bu tercüme yapılmaya arkadaşı Mehmet Naci Ecer’in<sup>24</sup> (öl. 1953) teşvik ve ısrarı ile karar verdiğini kaydetmiştir. Eroğlu, *Gülistân*’ı aslına uygun olarak -mensur kısımlarını nesirle, manzum kısımlarını da nazmen-tercüme etmiştir. “*Tercemede Tuttuğum Yol*” başlığı altında eseri mealen tercüme ettiğini belirtmiş ve metodunu örneklerle açıklamıştır.<sup>25</sup>

### 1.2.4. Çiçek Bahçesi

Sa’dî-i Şîrâzî’nin *Bostân* adlı Farsça mesnevisinin tercümesidir. 1945 yılında yeni harflerle Niğde’de basılmıştır. Hece vezniyle (6+5) yazılmış 4138 beyitten oluşan eserin mukaddimesinde tercüme metoduna yer veren Eroğlu, tarzını örneklerle açıklamış, tercümesini mealen ve ahenge dikkat ederek yaptığını belirtmiştir. Manzumesinin tercüme kokusu taşımasını,

<sup>23</sup> İsmail Özmel, *Dünden Bugüne Niğde’li Şair ve Yazarlar* (Niğde: Niğde Valiliği Yay., 1990), 148.

<sup>24</sup> Kendisi de şair olan M. Naci Ecer, Niğde’de dünyaya gelmiştir. Paris Sorbon Pedagoji Bölümü’nden mezun olunca yurda dönmüş, Adana ve Niğde’de okul müdürlükleri yapmış, Fransızcadan dilimize yaptığı tercümelemlerle ilim ve kültür hayatımıza katkılar sunmuştur. Bilgi için bk. Özmel, *Dünden Bugüne Niğde’li Şair ve Yazarlar*, 231-233. Eroğlu defterinde Ecer’in de bir kıtasına yer vermiştir.

<sup>25</sup> Niğdeli Hakkı Eroğlu, *Gül Suyu Gülistan Tercemesi* (Niğde: Vilâyet Matbaası, 1944), 3.

doğrudan doğruya Türk diliyle yazılmış bir eser hissi vermesini arzuladığını ve buna az çok muvaffak olduğunu kaydetmiştir.<sup>26</sup>

### 1.2.5. Sözü'nün Özü

Ferîdüddîn Attâr'ın *Pendnâme* adlı Farsça mesnevisinin Türkçeye tercümesidir. 1948 yılında yeni harflerle Niğde'de basılmıştır. 903 beyitten oluşmaktadır. Eser Eroğlu'nun;

*Şarkın en klâsik eserlerinden  
Biri de şüphesiz Pend-i Attar'dır  
Kulağına takın bir elmas gibi  
Elmasta da üstün değeri vardır*

kıtasıyla başlamaktadır.<sup>27</sup>

### 1.2.6. Tercüme-i Rebâbnâme-i Sultan Veled

Feridun Nafiz Uzluk'un<sup>28</sup> isteği üzerine ve belli bir ücret karşılığında yapılan tercüme 1945 yılında tamamlanmıştır.<sup>29</sup> "Yüzüp geçdüm bu deryânüñ yüzünden / Eger dalsam muhakkak garç olurum"<sup>30</sup> mısraları ile tercümesine başlayan Eroğlu, eserin 165 günde tamamlandığını belirtmiştir.

### 1.2.7. Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled

Feridun Nafiz Uzluk'un isteği üzerine ve belli bir ücret karşılığında yapılan tercüme 1946 yılında tamamlanmıştır. Eroğlu tercümesini Sultan Veled övgüsündeki şu manzumesi ile sonlandırmıştır:

*Ey nesl-i mu'azzez, veled-i Mevlânâ!  
Ey nesl-i kerîm-i veled-i Mevlânâ!  
Yoksulluğuma bakmayarak bî-pervâ,  
Bir yol ile cihânı almak dilerim.  
Aldımsa ben almadım; sen ettin i'tâ.*<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Niğdeli Hakkı Eroğlu, *Çiçek Bahçesi Bustan Tercümesi* (Niğde: Vilâyet Basımevi, 1945), 6.

<sup>27</sup> Niğdeli Hakkı Eroğlu, *Sözü'nün Özü Pend-i Attar Tercümesi* (Niğde: İl Basımevi, 1948), 3.

<sup>28</sup> Kendisi de mütercim olan Feridun Nafiz Uzluk, devamlı ilişki içinde bulunduğu Mevlevîlik çevrelerinde kendisini yetiştirmiş ve son devrin meşhur semazenleri arasında yer almıştır. Uzluk, Ankara'da kurduğu basımevinde yayınladığı tıp ve Selçuklu, Osmanlı, Mevlevî tarihlerine dair Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve İngilizce telif ve tercüme eserleriyle tanınmış bir deontoloji uzmanı ve tarihidir. Bilgi için bk. Hasan Özönder, "Feridun Nafiz Uzluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2012), 42/257-258.

<sup>29</sup> Küçük, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, 79.

<sup>30</sup> Güneysel, *Rebâbnâme*, V.

<sup>31</sup> Küçük, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, 81.

Uzluk'un, notlarında yer alan "...Şimdi de *Tabakâtü'l-etibbâ'yı* tercüme ettiriyorum." şeklindeki ifade, Eroğlu'nun yeni bir tercümeyle başladığını gösterse de hayatından bahseden kaynaklarda zikredilmemesi bitirilmemiş olma ihtimalini akla getirmektedir.<sup>32</sup>

### 1.2.8. Tercüme-i Rubâiyyât-ı Hayyâm

Eroğlu'nun *Gülîstân* tercümesini yayına hazırlayan Mustafa Çiçekler'in şahsi kütüphanesinde, mütercime ait el yazması bir defterin içerisinde Ömer Hayyâm'ın 142 rubaisine yaptığı tercümesi yer almaktadır. Müsvedde olarak kalmış olan bu tercümede Eroğlu, önce rubai nazım şekli hakkında kısaca bilgi aktarmış, sonra "Rubâiyyât" başlığı altında Farsçalarıyla birlikte 142 rubainin tercümesini vermiştir. Defterin ileriki sayfalarında "Ömer Hayyâm'ın Rubâiyyâtından Bir Kısım Daha" başlığıyla, tercüme edilmemiş 35 rubai de bulunmaktadır.<sup>33</sup> Aynı defterin içerisinde Kemâleddîn-i İsfahânî (öl. 638/1240 [?]), Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492), Sa'dî-i Şîrâzî gibi meşhur Fars şairlerin şiirlerinden seçmeler, Farsça küçük bir gramer, sözlük, çeşitli nasihat ve seçme hikâyeler de bulunmaktadır.<sup>34</sup>

## 2. Eğitimci ve Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu

### 2.1. Eğitimci Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu

Niğde halkı arasında "Hakkı Hoca" diye anılan Eroğlu, öğretmenlik mesleğindeki titizliği ile tanınmıştır. Öğrencisi Hüseyin Ulusoy, Eroğlu'nun her şeyde olduğu gibi, muallimlikte de nizam-perver, tertipli, doğru ve vazifesinas olduğunu belirtir ve onu "Uzun, heybetli bir vücudu biraz daha yükselten mütenasip bir baş; beyaz bir yüzle tezat teşkil eden siyah saç, kirpik ve sakal; daima mütecessis, derin, manalı, siyah ve parlak bir çift göz; perdesi daima yavaş, tok bir ses... Uzun latasının altında yalnız dizkapaktan aşağısının ufak açılışlarıyla dimdik ve jestsiz yürüyen bir vücut" cümleleriyle tasvir eder.<sup>35</sup> Öğrencilerinden lise edebiyat öğretmeni Ziya Gökçetin ise Eroğlu ile ilgili anısını şöyle nakleder: "Bir gün, Niğde'nin yıkılan Maarif Gazinosu'nda arkadaşım Mehmet Naci Ecer ile görüşüyordum. O esnada yoldan geçmekte olan öğretmen İbrahim Hakkı Eroğlu, Naci'yi gördü. Onu da çok sevdiği için yanımıza gelip oturdu. Gazinoda oturmak âdeti değildi. Hakkı hocayı görünce eski talebeleri olan memurlar suçüstü yakalanmış gibi kimisi taolayı örttü, kimisi iskambilleri sakladı. Bu hal

<sup>32</sup> Küçük, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, 80.

<sup>33</sup> M. Fatih Andi, "Türkçe'de Rubâiyyât-ı Hayyâm Tercümeleri", *İlmî Araştırmalar* 7 (1999), 29.

<sup>34</sup> Bilgin- Çiçekler, *Gül Suyu Gülîstân Tercümesi*, 23.

<sup>35</sup> Hüseyin Ulusoy, "İbrahim Hakkı Eroğlu -Hayatı-", *Akıncı Niğde Halkevi Dergisi* 4/47 (Ekim 1940), 6.



öğretmen Hakkı'yı tanımayanlara da sirayet etti."<sup>36</sup> Gökçetin, böylece gazinoda bir sınıf inzibatı sağlandığını, memurların, Eroğlu karşısında yine öğrenci mahcubiyetine büründüğünü aktarır. Ayrıca Gökçetin; Niğde'de Eroğlu için tertip edilen bir toplantıya iştirak eden iki tüccarın, öğrencileri tarafından Eroğlu'na gösterilen sevgi ve hürmet karşısında "Bu zatın zenginliği karşısında bizim paraca zenginliğimiz ne kadar sönüktür."<sup>37</sup> dediğini belirtir. Eroğlu da "Neme Lâzım" redifli gazelinde hayattaki öncelik ve tercihlerini sıralarken, hayat gayesinin sevgi ve samimiyet olduğunu ifade etmiştir:

*Bir gün yine idbāra tahāvūl edecektir*

*Fānī olan iqbāl ü sa'ādet neme lâzım*

*Ben zevk-i muhabbet ile sermest olayım da*

*Çopsun bugün isterse kıyāmet neme lâzım*

*Şoḥbetde şamīmiyyet arar tab'ı selīmim*

*Külfetle karışmış olan ülfet neme lâzım (s.55/m.217).<sup>38</sup>*

Eroğlu; toplumun sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel alanda sancılı ve değişime gebe olduğu yıllarda, Balkan Harbi, Birinci Dünya Harbi ve İstiklal Harbi'ndeki askerî mücadelenin yanı sıra topluma hâkim olan ümitsizlik, tembellik, eğitimsizlik gibi sorunlarla da mücadelenin gerektiği bir dönemde yaşamıştır. Eğitimci kimliği kalemine de yansıyan Eroğlu, bu dönemde nasihat tarzındaki şiirleriyle topluma yol gösterici olmuş, toplumsal problemlere Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet kaynaklı çözümler sunmuştur. Allah'ın lütfundan ümit kesmemek gerektiğini, ümitsiz insanın şeytan ile yoldaş olacağını belirtmiştir:

*Ümmidiñi kesmek ne revā lutf-ı Hudā'dan*

*Me'yūs olan insān olur iblīs ile hemrāh*

*Kalbiñdeki müşkilleri de ḥall eder elbet*

*Her 'uḳdeyi ḥall etmege kâdir olan Allāh (s.67/m.303.)*

<sup>36</sup> Ziya Gökçetin, "İbrahim Hakkı Eroğlu -Bir Ömrün Zaferi-", *Akımar Niğde Halkevi Dergisi* 4/47 (Ekim 1940), 13.

<sup>37</sup> Gökçetin, "İbrahim Hakkı Eroğlu -Bir Ömrün Zaferi-", 13.

<sup>38</sup> Çalışmanın, *Eğitimci ve Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu* başlıklı ikinci bölümünde verilen şiir örneklerinin tamamı, şaire ait *Nâle* isimli eserden aktarılmış, önce şiirin defterde yer aldığı sayfanın numarası (s.), sonra da kaçınıcı manzume olduğu (m.) belirtilmiştir.

Çalışmanın, azmin önemini daima vurgulamış, hakiki mümin, hakiki mütevekkil için kadere tevekkülün yanı sıra esbaba teşebbüsün de gerektiğini şöyle ifade etmiştir:

*Dünyāya gelen demem ki muṭlaḳ kazanır  
Lākin çalışan kimse muḥaḳḳaḳ kazanır  
Ḥaḳdır yaşamak, vazīfedir sa‘y etmek  
İfā-yı vazīfe eyleyen ḥaḳ kazanır (s.13/m.31.)*

*İnsān mütevekkil olamaz eylemedikçe  
[A’ḳıl ve tevekkel]<sup>39</sup> deki ma’nāyı teferrüs  
Her kārda Allāh’a güvenmekle berāber  
Lāzım gelir ‘āḳil için esbāba teşebbüs (s.61/m.243.)*

Dünyanın geçici olduğunu, bütün gayretin sınırlı dünya için harcanmaması gerektiğini belirtmiş hem dünya hem de ahiret hayatı için aksiyonun önemine temas etmiştir:

*Hîç ölmeyecekmiş gibi dünyāya çalışmak  
Pek doğru... Amā āḥiret a’mālını şorma!  
Degmez o kadar sa‘ye bu dünyā-yı muvaḳḳat  
Ferdā-yı mü’ebbed geride, haydi, oṭurma! (s.65/m.281.)*

Ramazan ayında kaleme aldığı “İster” redifli murabbaında İslâm dininin gereklerini hatırlatmış, insanın muvakkat olan ömründe Allah’ın nehy ettiği fiillerden uzak durup, emirlerine layıkıyla uyması gerektiğini belirtmiştir. Zira gençlik de sıhhat de geçici ve fanidir. İnsan için ikinci bir ömür de mümkün değildir:

*Gençlik demi, zindelik zamānı  
Elbette geçer ki hepsi fānī  
Yok ādeme bir de ‘ömr-i şānī  
Öyleyse biraz ‘ibādet ister*

<sup>39</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi*, thk. Hâlid Abdulganî Mahfûz (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2011), “Sıfatü'l-kıyāme”, 54.

*Ḥalk etdi Ḥudā bu kā'inātı*

*Neyh etdi 'umūm seyyi'āti*

*Akvāle degildir iltifāti*

*Ef'āilde istiḳāmet ister (s.72/m.335.)*

Mutluluğu mal varlığında değil gönül tokluğunda aramak gerektiğini, varlığın zevkinin tama yokluğunda olduğunu ifade etmiştir:

*Servet, sa'ādetiñ temeli zann olunmasın!*

*Ancak bunuñ esāsi gönül tokluğundadır*

*Varlık fenā mı? Kimse fenādır demez añā*

*Lākin onuñ da zevki tama' yokluğundadır (s.64/m.271.)*

Yoksulu gözetmeyen zenginleri; yalnız kendi çıkarını düşünen açgözlü, tamahkâr, haris insanları; âlim görünen cahilleri; iş bilmez makam sahiplerini kendine has üslubu ile eleştirmiştir:

*Gördüñ mü şu ellerde gezen sīm ü zeri?*

*Bir puluna kurbān eder evlād pederi*

*Açgözlü, tama'kār, harīş insānlar*

*"Na'lıncı gibi kendine yontar keseri" (s.18/m.69.)*

*Kātibdir ammā mektübünü başkalar yazar*

*Ālimdir ammā şormayıñ ondan ḥesāb kitāb*

*Yontulmadık kalemli vardır demet, demet*

*El degmedik kitābları vardır dolab dolab (s.13/m.34.)*

*Ḳalacak mı yanıña işlediğiñ seyyi'eler*

*Gerçi evvel küberā zümresi lā-yūs'eldi*

*Saña bir gün diyecekler ki: "Eyā kara mizāc*

*Çuvalıñ ağızı dururken dibini kim deldi?" (s.15/m.44.)*

Toplumda görülen tüm problemlerin sebebinin cehalet olduğunu belirten Eroğlu, “Bir Şâkirin Gâye-i Emeli” başlıklı şiirinde eğitimin önemine temas etmiş ve görmek istediği gençliğin portresini çizmiştir. Yeni nesilden beklentilerini bir talebenin ağzından şöyle dile getirmiştir:

*Her gün esfle gördüğümüz bunca seyî'ât,  
Mahşûl-i zehrî-nâkı, dıraht-ı cehâletîñ...*

*Efrâd-ı millet 'ilm ü fazîletle olmalı  
Maħmûl. İşte eñ büyüğü mülke ħidmetîñ.*

*Geldim bugün bu niyyet ile ben bu mektebe  
Tutdum edeble dâmenini 'azm u himmetin*

*Tenbelliğîñ zamânı degil, sa'y vaktidir,  
Bir ħasm-ı bî-emâniyım artık 'aĥâletîñ. (s.4/m.5)*

Cehalet ve gaflet ateşiyle yanan bu toprakların ancak vatan evlatlarının gayret ve emekleriyle kurtulabileceğini belirten Eroğlu; gençlere, gece gündüz demeden çalışmalarını ve onlardan medet dileyen bu vatanın muhabbetini her zaman kalplerinde taşımalarını tavsiye etmiştir:

*Vaţan çocukları, ħayret!... Siziñdir istiĥbâl  
Çalışmayı size farz eyliyor bugün her ĥâl*

*Vaţan bu dem yanıyor nâr-ı cehl ü ħafletle  
Aman! Ĥalâş için eyleyiñ ki isti'câl*

*Siziñ çalışmañıza bağılıdır ħayâtı onuñ  
Soğuk, sıcak demeyip sa'y ediñ ki rûz u leyâl*

*Vaţan muĥabbeti ta kalbiñizde yer tutsun!  
Şakın, şakın! Bu mühim emri etmeyîñ ihmâl*

*Vaţan meded diliyor ĥâl-i ihtizârında  
Baķıñ da çâresine olmayın rehîm-i zevâl (s.88/m.347)*

Eroğlu; meslektaşlarından beklentilerini de şiirleri ile ifade etmiş, bir eğitimcinin nazarî ve amelî eğitimi kendisinde terkîp etmesi, sadece ilim ve söze değil aynı zamanda tatbike dayanan bir eğitim anlayışına sahip olması gerektiğini belirtmiştir:

*Atmak diledik mülke ma'ârif temeli*

*Atdık. Fakat olmazsa 'amel neylemeli?*

*Mektebler açıp biz de çalıştık. Az çok*

*İlmî olduk. Biraz da olsak 'amelî (s.70/m.321.)*

Eroğlu'nun yaşadığı devir hemen her aydının cemiyet meseleleriyle dolayısıyla politika ile az veya çok ilgilendiği bir dönemdir. Devrinin sosyal ve siyasi yapısından, fikir hareketlerinden etkilenen ve beslenen şair, bunu edebî mahsul olarak okuyucuya aktarır. Eroğlu da yaşadığı bu çalkantılı dönemde, içerisinde bulunduğu topluma karşı duyduğu sorumluluk hissiyle kalemine sarılmış, şiirlerinde fikrî-siyasî muhtevaya yer vermiş, toplumsal meseleleri dile getirip bu problemlere çözüm yolları aramıştır. 1920 yılında Eroğlu, dönemin İl Millî Eğitim Müdürü Kemal Bey tarafından "meslek-i ta'lîm ile gayr-ı kâbil-i te'lîf tebeyyün eden harekâtı"<sup>40</sup> (siyasetle ilgilenmesi) gerekçe gösterilerek görevinden azledilmiştir. Eroğlu o dönem yaşadıklarını ve üzüntüsünü "İ'tirâf edeyim ki çok müte'essir oldum. Bu in'fi'âlimiñ sebebi; vazîfemden ayrılmaktan ziyâde hakkımda vâki' olan ve çok derin ma'nâları ihtivâ eden müdhîş iftirâ idi. [Meslek-i ta'lîm ile kâbil-i te'lîf olmayan hareket] neler olamazdı?.." <sup>41</sup> sözleriyle defterine kaydetmiştir. Azline sebep olarak da defterde on ikinci sayfada, yirmi dördüncü sırada yer alan kıtasını göstermiştir. Defterde "On sene sonra azlime sebep olan belâlî kıt'a" notuyla kayıtlı şiir şöyledir:

*Kaç'-ı ümmîd eylesin "hürriyeti İ'tilâfçılar"*

*Mülk-i 'Osmânî semâ-yı ittihâd altındadır*

*Ez-każâ birkaç muhâlif re'yimiz çıkmışsa da*

*Nigde sancağı livâ-yı ittihâd altındadır. (s.12/m.24.)*

<sup>40</sup> İbrahim Hakkı Eroğlu, *Nâle*, 68.

<sup>41</sup> Eroğlu, *Nâle*, 68.

Kemal Bey'in göreve geldikten henüz birkaç gün geçmiş iken bu azli gerçekleştirdiğini defterine not eden Eroğlu, bu kararı beklediğini ise şöyle dile getirmiştir:

*'Azl eylediñ su'äle bile görmeden lüzüm*

*Bağdıñ da ağzına bir iki beyni nürsuzuñ*

*Zāten bu şānlu 'ākıbeti bekliyor idim*

*Zirā teyağkun etmiş idim: Yıl uğursuzuñ (s.20/m.80.)*

Eroğlu'nun görevinden uzaklaştırılması haberi Niğde'de büyük yankılar uyandırmış, öğrencileri ve sevenleri infiallerini ilgililere duyurmuşlardır.<sup>42</sup> Öğrencisi, Adana Erkek Öğretmen Okulu Müdürü Mehmet Naci Ecer, Millî Eğitim Müdürü Kemal Bey'e bir mektup kaleme almış ve Eroğlu "*kıymetli bir hatıra ve vesika*"<sup>43</sup> diye nitelediği bu mektuba *Nāle* ve *Tünel Eğlencesi* isimli eserlerinin yer aldığı defterde aynen yer vermiştir. Ecer, bu karar sonrası teessüflerini; "*Yirmi senelik bir hayāt-ı irfāna indirdiğüniz bu darbe, biliniz ki, yalnız bir şahsa münhasır kalmadı. Memleketimizin belki nısf-ı güzidesini teşkil eden tilmizānı ile ātiyen ehliyet ve tecrübelerinden istifāde edecek olan evlād-ı vatānı da me'yūs ve şu zavallı vatānıñ istikbālinden nevmüd eyledi.*"<sup>44</sup> sözleriyle dile getirmiş ve bütün hayatını ilme sarf etmiş, terakkiye âşık, makam ve mevkie kayıtsız, yalnız yaptığı iyi işlerle anılan ve bundan haz duyan bir sahib-i fazilet olarak nitelediği Eroğlu'nun vazifesinden el çektirilmesine sebep olan gerekçeyi iftira diye niteleyerek Millî Eğitim Müdürü'ne "*Zāt-ı ālīniz Hakkı efendinin ne vakit derslerini teftiş etdiniz? Ve ne gibi harekātını tedkik eylediñiz ki nā-lāyık harekātına muttali' olduñuz?*"<sup>45</sup> sorusunu yöneltmiştir. Eroğlu'nun yirmi senedir vazifesine bağlılığıyla, ilim ve faziletiyle tanındığını ve onun canı gibi sevdiği öğretmenlik vazifesinden böyle bir isnatla el çektirilemeyeceğini ısrarla vurgulamıştır. Eroğlu'nu "*ahlāk-ı mücesseme ve fazilet-i müşahhasa*" sıfatlarıyla tavsif eden Ecer, talebelerinin ve onu yakından tanıyanların bu haksız tecavüze güçlerinin yettiği kadar karşı çıkacaklarını belirtmiştir. "*Hācemizin muhakkak olarak gördüğünüz bir kıt'asıyla ittihādcı olduğuna hükmettiniz ve bu ānī kararınızı o süretle verdiniz! Hālbuki Enver ve Tal'atların en zālīmāne idāresi zamānında tam iki buçuk sene evvel bakınız, hazret nasıl feryād etmişdi.*" diyerek mektubunda Eroğlu'nun şu kıtasına yer vermiştir:

<sup>42</sup> Özmel, *Dünden Bugüne Niğde'li Şair ve Yazarlar*, 130.

<sup>43</sup> Eroğlu, *Nāle*, 68.

<sup>44</sup> Eroğlu, *Nāle*, 68.

<sup>45</sup> Eroğlu, *Nāle*, 68.

*Eyvān-ı ekābir yine ma'mūr, ābād  
 Āhvāl-i aşāğir eskiden çok berbād  
 Mev'ūd olan ihsān ü 'adālet bu ise  
 Kahr olsun 'adālet! Yaşasın istibdād!*

Ecer, mektubuna “Şā'ir-i meşhūr Bākī'yi, Sultān Süleymān -tehevüüren- azl ettiği vakit müşārün ileyh mā-kabliyle berāber şunu yazmışdı:

*Şehā! 'Azmiñde ibrāz-ı tehevüür eyledüñ ammā  
 Buña çarḥ-ı kühen dırler ne sen bākī, ne ben bākī*

Niğdemizde üstādımızı Şā'ir Bākī'niñ bir tilmiz-i zekāveti olarak kabül ederiz. Fakat “Şehā!” kelimesi ile başlayan beyitden sakın kendiñize bir hisse-yi ta'azzum ayırmayınız! Çünkü şehriyār-ı cennet-mekānıñ erbāb-ı 'irfāna olan hürmetleri tārīhlerde mestürdür. Bākī olan yalnız Hak'dır!”<sup>46</sup> sözleriyle son verir ve Eroğlu kısa bir süre sonra vazifesine geri döner. Eroğlu bu bilgiyi mektubun devamında “Netice” başlığı altında “Merküm, galeyāna gelen efkāra iki buçuk aydan ziyāde mukāvemem edemedi. Ta'til aylarının ortasında me'muriyetimi i'ādeye mecbūr oldu.” sözleriyle kaydeder. Defterde bu hadiseleri naklettikten sonra Eroğlu, “Ātidedeki [Teşekkür] ‘unvānlı manzūme, mazhar olduğum şu kıymetli ve yüksek tevaccühün değersiz bir mukābesidir.” sözleriyle murabba nazım şekliyle yazdığı sekiz bendlik şiirine yer verir. Şiirin son bendi şöyledir:

*Siz, ey bu rüh-ı ke'ibiñ enis-i dā'imī, siz  
 Yetişdiñiz baña en çok kederli ānımda  
 Turur muḥabbetiñiz tā şamīm-i cānımda  
 Teşekkür etmemi lütfen kabül eder misiñiz? (s.69/m.313.)*

Nāle isimli eserine Sadī'nin, “Ne kendi zannıña aldan, ne cāhiliñ sözüne / Sözün güzelliğini ehli eylesin takdīr” beyti ile başlayan Eroğlu, bu takdiri dünya gözüyle görmüş, 1927 yılında İsmail Habip Sevük (öl. 1954) ve öğrencileri, Eroğlu için bir toplantı tertip etmiş, 1940 yılında *Akpınar* dergisinin kırk yedinci sayısı Eroğlu'nun hayatı, sanatı ve şiirlerine ayrılmıştır. Vefatından sonra da daima rahmet ve minnetle anılan Eroğlu, kendisinin de belirttiği üzere, hayatında kötülüğü değil sevgi ve vefayı rehber edinmiştir:

*Kimseye ārzūm ile hiçbir fenālık etmedim  
 Ben fenālıkla cihānda āşinālık etmedim  
 Dā'imā 'ahdimde şādık kaldım, etdimse eger  
 Müsterihü'l-kalbem, aşlā bī-vefālık etmedim (s.13/m.27.)*

<sup>46</sup> Eroğlu, *Nāle*, 68.



## 2.2. Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu

Eroğlu'nun şiirlerinde Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan süreçte Türk şiirinin hem içerik hem de şekil açısından değişme ve yenileşme sürecini izlemek mümkündür. Bu dönemde Türk şiiri, yüzyıllardan beri pek az değişiklikle varlığını sürdüren klasik şiirin dil ve üslubundan, hayal dünyasından, dünya algısından, estetik anlayışından uzaklaşır ve yeni bir yapı kurar. Nazım şekillerinde eski ile olan bağlarını korumakla birlikte yeni temaları, yeni konuları ve yeni problemleri ele alır. Sosyal ve siyasi bir içeriğe doğru yönelir. Batıyla etkileşimin sonucunda şekilde de yenileşme başlar.<sup>47</sup> Eroğlu da *Nâle* isimli eserinde klasik şiirin nazım şekillerini kullanmakla birlikte yeni ve Batılı nazım şekillerinden sone ile yazılmış on üç manzume ve "Melek" isimli mesnevi nazım şekliyle yazılmış tek perdelik manzum bir tiyatro kaleme almıştır. Klasik şiirin kemikleşen tertibinin dışına çıkmış, şiirlerini nazım şekillerine göre sıralamamış, kısmen tematik bir sıralama yapmıştır. Defterin sonunda, şiirlerin sayfa numarasını, sıra numarasını, unvanını, şeklini, mısra adedini, başlangıcını kaydettiği ayrıntılı bir fihriste yer vermiş ve bu sıralamayı bilinçli bir şekilde yaptığını ortaya koymuştur. Belli bir şahsı övmek için yazılan şiirlerde tercih edilmeyen sone, kıta, mesnevi gibi nazım şekilleriyle medhiyeler kaleme alarak bu nazım şekillerine kaside fonksiyonu yüklemiştir. Şiirlerinin bazıları klasik edebiyatta olduğu gibi ait olduğu şeklin adını (gazel, kıta, rubai, mesnevi) taşıırken bazılarında işlediği temadan hareketle müstakil ve özel başlıklar (Banknot, Reklam, Neme Lâzım?, İstiğâse, Tâli'siz Vatan, Ne Ağlarsın?, Meşgûl İstanbul'a, Sevmem Ve's-selâm) tercih etmiştir. Reklam, banknot, mağaza, konferans, konser, sigorta, sansür, fotoğraf, moda, bomba, radyo, dezenfekte, fosfor, pasaport, vize gibi yabancı kökenli kelimeler de Batı ile etkileşimin ve değişen hayat şartlarının bir sonucu olarak Eroğlu'nun şiirlerinde kendisine yer bulmuştur:

*Pasaport aldı edânî zaferiñ ertesi gün*

*Kimi Köstence, kimi Malta'da etdirdi vize (s.49/m.195.)*

Eroğlu eserinde şiirin gelenekli temalarından ziyade vatan, millet, hak, hukuk, adalet, hürriyet, medeniyet, sulh, eşitlik, terakki, maişet, maarif, talim, terbiye gibi sosyal kavramları işlemiş; toplumun gündelik ihtiyaçlarını karşılayacak, sosyal ve siyasi meselelerine çözüm yolları bulacak didaktik içerikli şiirlerinde klasik şekilleri kullanmıştır. "*Âti-yi Mechûl*" başlıklı şiiri, klasik Türk edebiyatı nazım şekli olan kasidenin geçirdiği şekilsel ve içeriksel değişimi göstermesi açısından önemlidir. Eroğlu, kasidenin nesib, girizgâh gibi bölümlerini terk edip doğrudan asıl konuya girmiştir. Kendisini

<sup>47</sup> M. Orhan Okay, "Tanzimatçılar: Yenileşmenin Öncüleri (1860-1896), *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Talât Sait Halman vd. (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2007), 3/67.

toplumun problemleri karşısında sorumlu hisseden Eroğlu, klasik şiirin soyut dünya anlayışından uzaklaşıp toplumun objektif bir tahlilini yapmış; bizzat hayatın içinden örnekler vererek daha somut bir dünya tasvir etmiş ve bunu yaparken de konuşma sentaksına yakın bir mısra yapısı kurmuştur. Eroğlu'na göre medeniyetin gerçek kaynağı Müslüman Doğu iken birtakım ihmaller ona bu medeni üstünlüğü kaybettirmiştir. Milletin bizzat kendinden kaynaklanan hatalarına işaret eden Eroğlu, onu daldığı bu uykudan uyandırmak, tembellik ve rehavetten kurtarmak istemiş ve mensubu olduğu toplumu şöyle tenkit etmiştir:

*Şorarım kendime ba'zen düşünüp ahvâli:*

*Bu gidişle n'olacak milletin istikbâli?*

*Ne şanâyi', ne ticâret, ne zirâ'at vardır*

*Yılda üç tarla sürer rençberinin fa'âli.*

*Biñ çeşid mâl bulunur çarşıda dükkânlarda*

*Şu kadar var ki degildir biri yerli mâlî.*

*Daha bilmez iyi, debbâğı meşin yapmasını*

*Bir eşek torbasını zorla dokur gazzâlî.*

*Hepsiniñ gâyesi de sâde bir ekmek parası*

*Değil ibrâz-ı hüner hiçbiriniñ âmâlî.*

*Babasından nasıl almış ise öyle satıyor*

*Belki beş biñ senedir bakla şatan bakkâlî.*

*Sen ne zann etdiñ 'azîzim? Boşuna gelmedik a!*

*Elimizle tutacak raddeye izmihlâlî.*

Var mı bir kimse “Şu âdem şu işiñ erbâbı”  
Diyecek bizde? Hayır! Haydi bırak cühhâlî.

‘Ulemânıñ şarığı, cübbesi, şalvarı, fesi,  
Kalemi, hoşkası hep Avrupa’nıñ i‘mâlî

Hîç mi bir şey yok ‘aceb bizde? Hayır, yok diyemem  
Ne mi? Tur, söyleyeyim: Besleneñ i‘lâlî (!)

Bir de maymun gibi taklîde olan fart-ı heves.  
Ne kadar câzib imiş Avrupa’nıñ eşkâlî

Hele şarkı unudup garba tapan gençlerimiz  
Hepsi taklîdimiziñ cânlı birer timşâlî.

Medeniyet güneşi şarkdan etmişdi tülü’  
Garba kapdırdı onu şarklılarıñ ihmâlî.

Uyan! Ey millet-i âvâre, bu gaflet yetişir!  
Hâle aldanma, biraz da düşün istikbâlî.

Bu ‘atâlet, bu rehâvetle yarı, korkuyorum,  
Olacağıñ ebedî düşmânıñın pâmâlî. (s.48/m.190.)

“Şulh İsteriz” başlıklı gazelinde de vezin ve kafiye düzeni bakımından gazel nazım şeklinin aslına uymakla birlikte muhteva itibarıyla gelenekten ayrılır. Muhteva yeniliklerini redif üzerinden takip etmek de mümkündür. Zira klasik şiirde redifi temanın belirlemediği, tam tersine redifin muhtevayı yönlendirdiği görülür. Bu nedenle redif kullanımındaki farklılaşma da muhtevadaki farklılaşmayla beraber okunabilir.<sup>48</sup> Sosyal ve siyasi hayatta

<sup>48</sup> Kayahan Özgül, *Dîvan Yolundan Pera’ya Selâmetle Modern Türk Şiirine Doğru* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022), 269.

meydana gelen değişimlerin, şiirlerin rediflerine yansımalarının güzel bir örneği olan bu gazelinde Eroğlu, Birinci Dünya Harbi'nin toplum üzerindeki maddi ve manevi hasaretine temas ederek barışı, tüm dünyaya hükmetmesini istediği şan sahibi bir sultan olarak takdim etmiştir:

*Biz uşandık ğavğadan artık yeter, şulh isteriz*

*Oldı çok bîçāreniñ hūnı heder, şulh isteriz*

*Hānümānlar söndü, hep ma'müreler oldu harāb*

*Kaldı yüz biñlerce ma'sum bî-peder, şulh isteriz*

*Çok felâketler doğurdu harb-i hāzır millete*

*Üstüne açlık da ekdi tuz biber, şulh isteriz*

*Şoñ nefer, şoñ kaṭre, şon kurşun idi peymānımız*

*İşte artık bizleriz eñ şoñ nefer, şulh isteriz*

*Sen hükümrān ol cihāna ey şeh-i zīşān şulh*

*Tiġiña dünyā ser-ā-ser baş keser, şulh isteriz (s.16/m.48.)*

Şiir ve hikâyeyi tek bir form altında birleştiren manzum hikâyelerde de Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki dönemde, toplumsal konu ve temalar önemli yer tutmuştur. Şairler manzum hikâyelerde, iki edebî türün kendilerine sağladığı imkânlardan yararlanarak toplumsal problemleri anlatmaya gayret etmiş ve bu eserlerinde çoğunlukla hikâye anlatmaya en uygun nazım şekli olan mesneviyi tercih etmiştir. Özellikle, Servet-i Fünûn devrinden itibaren nazımın nesre yaklaştırılması neticesinde, klasik edebiyatta tahkiyeli anlatımın şiiri durumundaki mesnevi, tıpkı müstezatta olduğu gibi, bir değişim içerisine girmiş ve bu değişim sonucunda bazı şairler, mesnevi formunda -özellikle karşılıklı konuşmalarda- uzun ve kısa mısraları bir arada kullanmaya başlamıştır.<sup>49</sup> Eroğlu da mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı manzum hikâyesinde babasını, dayısını ve iki ağabeyini şehit vermiş, kendisi ise sakat olduğu için askere gidememiş ve geride kalan üç yeğenine bakmakla yükümlü Veli isimli, köyde bekçilik yapan bir gencin yaşadığı

<sup>49</sup> Ünal Büyük, *Şiir ile Hikâyenin Kesiştiği Ortak Noktada -Tanzimat'tan Cumhuriyet'e- Manzum Hikâye* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 17, 160.

maddi ve manevi sıkıntıları gerçekçi ve sosyal bir plan içerisinde tahkiye etmiş ve şiirinde aruzu Türkçeye başarıyla uygulamıştır:

-Necisîñ? Kāhya mısıñ köyde?

-Köyüñ bekcisiyim.

Gece köy, gündüz ekin bekliyorum.

-Muhtâr kim?

-Gene bildirkidir: Aḥmed Çavuş'uß oğlu Memiş.

-Kendisi köyde mi?

-Yok, yaylaya doğru gitmiş.

-Tütün içmez misîñ?

-İçmem

-Seniñ ismiñ ne?

-Veli

-Zâtıñız şormak 'ayb olmasın ammâ, nereli? (s.43/m.179.)

Eroğlu'nun eski bir talebesi ve çok yakın dostu Mehmet Naci Ecer "Üstadın şiir istidadının inkişafına en çok Meşrutiyet'in ilanı üzerine memlekette husule gelen fikir ve duygu hareketleri vesile teşkil etmiştir... Meşrutiyet'in ilanıyla beraber her tarafta faaliyete başlayan ve esas prensibini ittihad-ı İslâm teşkil eden Jön Türkler'in vatan, millet, iç ve dış politikadaki telakkileri üstadın şiirlerinin hemen hemen bariz vasfı mesabesinde dir." der. Eroğlu'nun memleketin büyük değişikliklere sahne olduğu bir dönemde (Mutlakî idareden Meşrutiyet'e intikal, Trablusgarp ve Balkan Harbi, Birinci Dünya Harbi ve mağlubiyet, Millî Mücadele ve zafer, Cumhuriyet ve inkılab) yaşadığını ve tüm bu tarihî vakaları Eroğlu'nun şiirlerinde bir seri hâlinde takip etmenin mümkün olduğunu belirtir.<sup>50</sup> Yaşadığı devrin, mütareke yıllarının milleti için yarattığı acıları derinden hisseden Eroğlu, işgal edilen her bir vatan toprağı için üzüntüsünü şiirleriyle dile getirmiş ve *Nâle* isimli eserinde "Hanîñ-i Firāk" üst başlığıyla, sırasıyla Bağdat'a, Basra'ya, Kudüs'e, Şam'a, Beyrut'a, Halep'e, Maraş'a, Adana'ya, İzmir'e, Tarsus'a, Mersin'e başlıklarıyla on bir rubai kaleme almıştır:

<sup>50</sup> Mehmet Naci Ecer, "İbrahim Hakkı Eroğlu", *Akpınar Niğde Halkevi Dergisi* 4/47 (Ekim 1940), 4.

*Ey gözleriniñ yaşları ırmağ Adana!*

*Mümkün mü seni bizden ayırmağ Adana!*

*Farz oldu bize harîm-i nâmûsuñuzu*

*Telvîs edecek elleri kırmağ Adana! (s.24/m.121.)*

1 Ocak 1920’de kaleme aldığı “Artık Acımağ Yok!” başlıklı mesnevisi ile Birinci Dünya Savaşı’nda kendilerine devlet kurabilecekleri vaadi verilen ve Osmanlı Devleti’ne karşı Ruslar, İngilizler, Fransızlar ve Amerikalılarla iş birliğine giren azınlıklar<sup>51</sup> için öfkesini dile getirmiştir. Mesnevide şairin öfkesiyle birlikte sözün şiddeti de artmış, bu mısralarda Eroğlu, sadece yüklemden müteşekkil, ünlem ile sonlanan emir cümleleri kurmuştur. “Artık acımağ yok.” cümlesiyle başladığı şiirini yine aynı cümleyle ancak tonunu değiştirerek bitirmiştir:

*Artık acımağ yok...Bize gösterdi vukû’ât.*

*Kerrât ile etdik bunu biz tecrübe bi’z-zât:*

*Mahmûlerimiz hep bizi öldürmeyi kurdu*

*Kim nâ’il-i ihsânımız olduysa kudurdu*

*İylik olur ammâ onu insâna yaparlar*

*İylik mi bilir böyle kudurmuş cânavarlar*

*Paşlandığı el verdi, şıyır, paşlı kımindan*

*Etrâfına kan şıçrasın artık kılıcıñdan*

*Öldür!... Yetişir öldürdüğüñ ey şanlı gâzanfer!*

*Olsun yed-i kahrıñdaki şemşir muzaffer*

*Gir küçe-i a’dâya, şebistânına uğra!*

*Rahm eyleme, ‘afv eyleme, şafh eyleme, doğra!*

<sup>51</sup> Hasan Köni, “Kurtuluş Savaşı Öncesi Azınlıklar Sorununa Bir Bakış”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 9/27 (Kasım 1993), 479.

*Taşdan katı olsun yüreğin, görme, işitme!*

*'Afv eyleme, şafh eyleme, hîç merhamet etme!*

*Bir kerre düşün! Merhamet etdik de ne bulduk?*

*Yak! Yık! Yürü! Ez! Parçala! Artık acımağ yok!* (s.33/m.156.)

29 Mart 1920'de kaleme aldığı "Milletime" başlıklı şiirinde; bir zamanlar dünyaya hükmeden, şevket ve kudrette emsalsiz Osmanlı Devleti'nin çöküşünü güneşin tutulmasına benzetmiş ve Türk milletini inandığı değerler vasıtasıyla harekete teşvik etmiştir. Eroğlu, o ihtişamlı günlere geri dönmenin azim, inanç ve mücadele ile mümkün olduğunu belirtmiştir:

*Ey milletim, bu illerde çok zamân*

*Dünyâya hüküm eden bir dâver olduñ*

*Bu güzel yurdda sen şanlı kahramân*

*Altı yüz elli yıl mu'ammer olduñ*

*Şevketde, kudretde yokdu emsâliñ*

*Semâda gezerdi 'arş-ı iclâliñ*

*Küsûfa uğradı şimdi ikbâliñ*

*Dehre sultân iken bir câker olduñ*

*Uyan! Uyuduğuñ el verir, uyan!*

*Şarıl silâhına Allâh'a dayan!*

*Zafer bulur ma'bûda bel bağlayan*

*İ'timâd eylesen muzaffer olduñ* (s.27/m.131.)

Eroğlu, şiirlerinde Millî Mücadele'yi işgal günlerinden şanlı zaferine kadar tüm atmosferiyle yansıtmıştır. Savaşın, Anadolu coğrafyasındaki maddi ve manevi etkisinin yanı sıra taraflarını ve kişilerini de şiirlerinde zikretmiştir. Sevr Antlaşması'nın hükümlerince İngiltere, Fransa ve İtalya; Anadolu topraklarını birer birer işgal etmeye başlamıştır. Bunlardan cesaret alan Yunanistan da batı sınırlarımıza yönelmiş, 15 Mayıs 1919'da İzmir, 20 Temmuz 1920'de Bursa işgal edilmiştir. İşgal komutanı önce Muradiye'de bulunan sultan kabirlerini tahrip etmiş, Tophane'ye geldiğinde de aynı tahribatı ve hakareti "Kalk da milletini kurtar" diyerek Osman Gazi (öl. 724/1324) ve



Orhan Gazi'nin (öl. 763/1362) sandukalarını tekmeleyerek sürdürmüştür.<sup>52</sup> Eroğlu bu tarihî hadiseye de şiirinde yer vermiş, işgal kuvvetlerinde subay olarak görev alan Yunan Başbakan'ı Eleftherios Venizelos'un oğlu Sofoklis'in bu saygısızlığı karşısında "Osmân Gâzî Ne Diyor?" başlıklı şiirinde Osman Gazi'nin ağzından şöyle cevap vermiştir:

*Kurduğum saltanatı yıkmaya gelmiş şu kopuk.*

*Yeñdik âfâkı da Yunan'a mı mağlûb olduk?..*

*Ne revâ? Hâ'in, edesiz ü mülevves ü denî*

*Yunan'ın şabkalı bir haydûdı gelmiş de beni*

*Cedd-i â'lâ'nızı pâmâl-i hakâret etmiş!*

*Sell-i seyf eylemeye böyle cesâret etmiş.*

*Bu mezelletlere hîç katlanamam doğrusu ben*

*Sen de katlanma, eger 'Osmân'ın evlâdı iseñ (s.34/m.158.)*

İşgali, sömürüyü, köleliği hiçbir zaman kabul etmeyen, tek mefkûresi engin vatan topraklarında hür gezmek olan ve bunun için gerekirse en kıymetli varlığını -canını- da feda etmeye razı ve hazır Türk milletinin zaferlerle dolu geçmişiyile bağ kuran Eroğlu, topluma şanlı tarihini hatırlatıp ondan güç almasını sağlamış ve Millî Mücadele'ye destek olan şiirleri ile zafere duyulan inancı daima diri tutmuştur. Toplumun içine düştüğü maddi ve manevi sefaleti tüm gerçekliği ile ortaya koymakla birlikte kurtuluştan da ümidini hiç kesmemiştir. "Gurûr-ı Millî" başlıklı mütekerrir müseddesinde her bendin sonunda "Türk'ün emeli başka değil, hür yaşamaktır / Elbette bu arzûsuna nâ'il olacaktır" mısraları ile bu inancını tekraren vurgulamıştır:

*Türkün şakamaz boynuna bir kimse kemendi*

*Lâzım ise emr etmelidir kendine kendi*

*Edvâr-ı esâretde bile hür yürüyendi*

*Mâzîde de, âtîde de, hâlâ da efendi.*

*Türk'ün emeli başka değil, hür yaşamaktır*

*Elbette bu arzûsuna nâ'il olacaktır*

<sup>52</sup> Mustafa Özçelik, "Mehmet Akif ve Bursa", *Bursa Günlüğü* 3 (Eylül 2018), 17.

*Mefkûresi yokdur deme, bir ğāye var anda:*

*Hür gezmelidir sâha-i pehnâ-yı vaţanda*

*Cândan daha kıymetli ne vardır şu cihânda*

*Hürriyeti uğruna fedâ işte o cân da*

*Türk'ün emeli başka degil, hür yaşamaktır*

*Elbette bu ârzüsuna nâ'il olacaqdır (s.56/m.222.)*

24 Temmuz 1923 tarihinde kaleme aldığı mesnevisinde ise artık zafer nağmeleri terennüm etmiştir. Zira şiirlerinde ısrarla vurguladığı vatan sevgisi, iman gücü, azim ve mücadele meyvesini vermiş, Türk milleti kendisinden azim ve inanç hariç her bakımdan üstün olan büyük bir orduyu yerle bir etmiş, Millî Mücadele zaferle sonuçlanmış, vatan düşman işgalinden temizlenmiştir:

*Bakın! Ne hârikalar halk edermiş 'azm-i bülend..*

*Eden livâ-yı zafer-i şâni âsmân-peyvend,*

*Ne muktezâ-yı tabî'at, ne mûcib-i fendir.*

*O 'azm-i kâhiriñ âsârı cümlesindendir.*

*O 'azm-i kâhir u hârik ki doğdu imândan*

*Yegâne menba'-ı feyyâzı hubb-ı dîn ü vaţan*

*Cihânıñ eñ medenî, eñ 'akûr, en fennî-*

*Vesâ`iyle mücehhez faķat hasis ü denî*

*Büyük bir ordusunu kahr u târumâr etdiñ*

*Ne târumârı? Bütün maħv u hâksâr etdiñ...*

*Bu soñ zaferle büyük iftihâra haķkıñ var*

*Seniñ bu haķkıñı haşmıñ da eyliyor ikrâr. (s.45/m.184.)*

Anadolu insanı, Millî Mücadele sürecinde en kötü günlerini yaşamış; ayrılık, yoksulluk, açlık, hastalık hayatı felç etmiş, halkın gözündeki umut

ışığı tamamen sönmüştür. Bu noktada, kurtuluştan ümidini kesen Anadolu insanı için, hemen her şairin dediği gibi, bir “mucize” gerçekleşmiş ve Türk milleti hürriyetine kavuşmuştur. Atatürk dönemi Türk şiirinde Mustafa Kemal Paşa (öl. 1938) ile Anadolu halkının birlikte gerçekleştirdiği bu kurtuluş ve varoluş mucizesi etkili bir üslupla dile getirilmiştir.<sup>53</sup> Eroğlu da İstiklal Harbi'nin önderi Mustafa Kemal Paşa'nın bağımsızlık yolunda verdiği emsalsiz mücadeleyi, gösterdiği üstün başarıları birer mucize olarak nitelemiş ve onun kahramanlık kitabının şârihi, İstanbul'un İkinci Fatih'i olduğunu belirtmiştir:

*Ulüvv-i pāyeñe pāyān-ı taşavvur eyleyemem  
Benim bu duyguma şâhid Hudā vü Peyğamber  
Hudā degilsiniz ammā bu yokdan icād ne?  
Nebî degilsiniz ammā nedir bu mu'cizeler? (s.44/m.180.)*

*Ey kitāb-ı kahramāniniñ mu'azzam şârihi!  
Dilrübā İstanbul'uñ sensin İkinci Fātih'i  
Hakkını inkār edenler bence haksızlık eder (s.29/m.141.)*

20. yüzyılda, içinde bulunulan sosyal ve siyasi durumdan kurtulma isteği şiiri dünyevi ve aktüel bir zemine çekmiş, geleneksel şiirimizde şairlerin ferdî kurtuluş ve şefaata taleplerini dile getirdikleri<sup>54</sup> münâcâtlar, artık toplumun yaşadığı sıkıntıların resmedildiği, toplumsal felah ve selamet arzulanığı manzumelere dönüşmüştür. Eroğlu, Allah'tan Hz. Peygamber'in hürmetine kendisini bağışlamasını değil “*Bu harbi vâsıta kıl milletin selâmetine / Habîb-i Ekrem'in âb-ı rüyâ hürmetine*” mısraları ile Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanması için nusretini talep etmiştir. Dağılan aileleri; yıkılan evleri; harap köyleri; aç, sefil, boynu bükük yetimleri; ak saçlı yaşlıları duasına dâhil edip, toplumun yaralarını teşrih ederek zaferin yaratıcısı olan Allah'a şöyle iltica etmiştir:

*Artık bu def'a nuşretiñi eyle rāhber  
Ey Hâlıkü'z-zafer, yeter ey Hâlıkü'z-zafer!*

<sup>53</sup> Eylem Saltık, “Atatürk Dönemi Türk Şiirinde ‘Anadolu’ ve Millî Mücadele Manzarası”, *Türk-biliş* 20 (2010), 307.

<sup>54</sup> Fatih Andı, *Şiirin Ufku Hz. Peygamber'i Şiirle Sevmek* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 18.

*Bizler eṣīm isek acı! Ma'şūm kanlara,  
Milyonla maḥv olan, yıkılan ḥānümānlara*

*Raḥmet et! Ḥarāb kūylara, tūtmez ocaḳlara,  
Pāmāl idilmiş ırzlara, mağşūb ḥaḳlara*

*Boş mi'delerle ḳapḳara 'üryān tenlere  
Yokluk içinde varlığa ḥasret çekenlere*

*Bī-çāre dullara, babasız yavrucaḳlara  
'Aciz, sefīl, boynu bükülmüş çocuklara*

*Aḳ saçlı ümmehāta, siyehrūz pederlere  
İḳbāl-i sernigūnlara, meş'um ḳaderlere*

*Me'yūs dīdelerden aḳan dem'-i ḥasrete  
Maḥzūn çehrelerdeki şolḡun ṫarāvete (s.46/m.186.)*

Eroğlu'nun; "Yā Rabbi! Bu ḥaḳsız dökülen ḳanlardan / -Lā-yūs'el iseñ de- yine sensin mes'ul, Bir küçük mevce görünmez yemm-i Raḥmānī'de / Merḥamet, añlaşılan, bildiğimiz ma'nādan / Başḳa ma'nāya gelir lehçe-i Ḳur'anī'de, "Sebeḳat raḥmeti 'alā ḡaḑabī"<sup>55</sup> / Buyuran sen değil misin yā Rabbi!" mısraları ise acz içinde kıvranan ve çaresizlikten bunalan kulun, mutlak kudret sahibi Rabbine karşı sitem ve serzenişidir. Arbede adı verilen bu tarz ifadeler inançsızlığın değil, aksine güçlü ve sarsılmaz bir imanun, Allah'ı yanı başında hissettiren kurbiyetin eseridir.<sup>56</sup> Millî felaket zamanlarında kaleme alınan ve millî meseleleri ön plana çıkaran münâcâtlarda gelenekten ilham alınmakla birlikte -Şinâsi (öl. 1871), Ziyâ Paşa ve Mehmed Âkif gibi şairlerde görüldüğü üzere- bazen yalvarma ve taleplerin taşkın bir şekilde seslendirildiği ve ardından bu

<sup>55</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih* (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîy-ye, 2011), "Tevbe", 15.

<sup>56</sup> Süleyman Uludağ, "Arbede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1991), 3/347-348.

ifadelerden duyulan pişmanlığın dile getirildiği görülmektedir.<sup>57</sup> Eroğlu da taleplerini önce yüksek perdeden dile getirirse de Allah'ın inayetinden başka sığınabileceği bir yer olmadığını; derdini işitip ihtiyaçlarına cevap verecek, dua ve niyazlarını kabul edip yaralı gönlüne merhem olacak yegâne varlığın yüce Yaratıcı olduğunu kâmilten bilir ve yeniden dergâh-ı İlahî'ye yönelir:

*Öldük yeter, ey Kâdir ü Kayyüm, yeter!*

*Biraz da bize nuşretiñ olsun rehber*

*Biz ma'siyet erbâbı isek icmâlen*

*Düşmânlarımız pek mi itâ'at-perver? (s.32/m.152.)*

*Yok, yok, dil-i mecrûhuma bir merhem yok*

*Feryâdımı gûş eyleyecek âdem yok*

*Muztarram eyâ Mücîb! Senden başka*

*Mes'ulümü is'âf edecek kimsem yok (s.17/m.57)*

Klasik şiirin baş kişisi; nazlı, vefasız, âşığına her dem zulmeden, muhayyel ve ideal sevgili; Eroğlu'nun şiirlerinde değişen hayat şartlarıyla birlikte insaniyet ve vatandır. Gözyaşlarının sebebi ayrı düştüğü sevgilinin gamzesi değil toplumdaki dinî-ahlakî yozlaşmadır. Sinesini yaralayan zehirli ok sevgilinin kirpikleri değil düşman askerinin öldürücü darbesidir. Kadın ise ne Nedim'in şiirlerindeki şen ve şuh sevgili ne de âşığı mecazi aşktan ilâhî aşka götürecek olan sevdanın öznesidir. Vatanın kurtuluşu için evladını feda etmiş gözü yaşlı bir annedir:

*Sen de bir Mecnûn'u ol Leylâ-yı insâniyyetiñ*

*Âlemiñ dilbeste olma bâğına, bostânına*

*İnkilâb etmezden evvel hâke, aç da dîdeñi*

*Baş şu vîrân beldenîñ ma'mûr kabristânına (s.18/m.61.)*

*Ağladım ahvâline halkıñ diyânet nâmına*

*Mel'aneler etdiler icrâ şeri'at nâmına (s.3/m.4.)*

<sup>57</sup> Muhsin Macit, "Münâcât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2020), 31/563.

*Ṭayyāre degil o bir zehr-nāk oğdur  
Milyonlar ile sīne deliüp geçmiştir (s.23/m.110.)*

*Beş yıldır ağlarım, dökerim al kan Aḥmed'im!  
Ağlatdığıñ yeter anañı arslan Aḥmed'im!*

*Şabrim tükendi, ayrılığın deldi bağrımı  
Gel kahramān kızum, saña cān kırbān Aḥmed'im! (s.42/m.178.)*

Gelişi ile yeryüzünü cennete çeviren, zevk ü safanın, ayş u nûşun mevsimi bahar da artık mutluluğun habercisi değildir. Bu viran dünyanın hazin baharında gökyüzü, bülbül, gülistan ağlamakta, kâinatı gam ve kedere boğmaktadır. Duyguların algıya tesirinin güzel bir örneği olan sonesinde Eroğlu, 1917 baharını şöyle tasvir etmiştir:

*Ne ḥazīn bir bahārdır yā Rab!  
Yer gülümserken āsmān ağlar  
Her taraf nevḥa-zārdır yā Rab!  
Bülbül ağlar ve gülistān ağlar*

*Şu yıkık günbediñ semāsında  
Ağlayan baykuşuñ ne derdi vardı?  
Meşceriñ şahn-ı dilrübāsında  
İñleyen kımrular ne isterdi?*

*Bak şu tağda kaval çalan çobana  
O da mı gam esīri? Şorma baña  
Āh u feryādı sīneler deliyor*

*Yok muḥītimde neş'eden doğmuş  
Bir şadā, kâ`inātı gam boğmuş.  
Kızular da ḥazīn ḥazīn meliyor (s.9/m.10.)*

Eroğlu; hakikati bir edebî eserin esas şartlarından kabul eden,<sup>58</sup>“Kendimi milletimin huzurunda gördüğüm günden beri sanattan ziyade cemiyeti düşünmek istedim.”<sup>59</sup> diyerek kendi iradesiyle şiirini bir fikrin hizmetine verip,<sup>60</sup> hayalden uzak, yalnız içinde yaşadığı toplumun meselelerine çözüm arayan bir şiiri benimseyen Mehmed Âkif<sup>61</sup> gibi, toplumun sıkıntılı olduğu demde hayalden bahsedilmemesi gerektiğini ifade etmiş; fikirlerini tasvir etmesi, kalbinin ve hakikatin tercümanı olması noktasında şiirlerini aracı kılmıştır:

*Dem urma, şafâ vü neş'e-i şahbâdan*

*Çok oldu o zevk kalkalı dünyâdan*

*Meydânda iken hezâr feryâd hezâr*

*Bahs etmek 'abes degil midir 'anķâdan? (s.60/m.230.)*

*Ey kalem, ikdâm edüp taşvîr kıl efkârımı*

*Tercümân-ı kalb-i pâkim ol hakîkat nâmına (s.4/m.4.)*

Disiplinli hayatı, katıksız müminliği, vatanseverliği ve şiirlerindeki tavrı ile Niğde çevresinde İkinci Mehmed Âkif diye anılan Eroğlu,<sup>62</sup> Âkif'e olan sevgi ve hürmetini, ona benzetilmesinden duyduğu memnuniyeti ise şöyle dile getirmiştir:

*Beñzeteler oluyor hazret-i üstâda beni*

*Beñzemem ammâ yine çıldırıyor, hopluyorum*

*Çaldırıp ħirmen-i 'irfânını gitti 'Âkif*

*Ben onuñ geçtiği yollarda başaķ topluyorum (s.68/m.312.)*

Torunlarının verdiği bilgiye göre Eroğlu, Mehmed Âkif'le bizzat tanışmamıştır, ama adını duyan Âkif'in ona “medhiyesi/övgüsü” denebilecek bir mektubu bulunmaktadır.<sup>63</sup> Eroğlu, *Nâle* isimli eserinin yer aldığı defterin ilk varağında Âkif'in kendisi için kaleme aldığı şu beyte yer vermiştir:

<sup>58</sup> Kazım Yetiş, *Mehmet Akif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992), 12.

<sup>59</sup> Hasan Basri Çantay, *Âkifname* (İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1966), 55.

<sup>60</sup> Orhan Okay, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi* (Ankara: Akçağ Yay., 2005), 23.

<sup>61</sup> M. Orhan Okay- M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Âkif Ersoy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/435.

<sup>62</sup> Özmel, *Dünden Bugüne Niğde'li Şair ve Yazarlar*, 133.

<sup>63</sup> Küçük, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, 78.



*İşittim Hakkı varmış ol Niğde livāsında*

*Neş'eyi meş'ale buldum Hakkı'nın me'vāsında*

Aynı varakta Eroğlu'nun, Âkif'in "Üç buçuk nazma gömülmüş koca bir ömr-i heder!"<sup>64</sup> mısraını tazmin ettiği manzumesi de yer almaktadır:

*"Üç buçuk nazma gömülmüş koca bir 'ömr-i heder"*

*Beni dünyāya bunuñ için mi getirmişdi kader?*

*Böyle beyhūde geçen 'ömre edilmez mi keder?*

*Ġāfil insānıñ işi böyle gelir, böyle gider*

Eserinde "Büyük Şā'irimiz Merhūm Mehmed 'Âkife" başlıklı sone nazım şekliyle bir de medhiye kaleme alan Eroğlu; "şā'ir-i dehā, şā'ir-i yegāne" tamlamaları ile nitelediği, şairlik mesleğinde benzeri olmadığını belirttiği Âkif'in, ölüm zehrini içtiğini, ancak ölümsüzlük suyunu içirdiği *Safahat*'ıyla ebedî zinde olduğunu ifade etmiş ve onun şairliğini tartışıp tereddüt duyanlara şöyle cevap vermiştir:

*Bir necib duygu, bir rakik yürek*

*Bir temiz dil ve bir selis beyān*

*Bunları mezc edüp veren āheng*

*Sendiñ ey şā'ir-i dehā- unvān!*

*Saňa şā'ir degil demiş hussād*

*Doğru şā'ir degildiñ, eş'ardiñ*

*Mesleğinde naziri yok üstād!*

*Bence şā'ir-i yegāne señ vardiñ.*

*Saňa fānī hayāt bezminde*

*Daha kırk yıl naşib olaydı bekā*

*Neler ibdā' eder idiñ 'acabā?*

*Kendiñ içdiñ egerçi zehr-i memāt*

*Şafahāt'a içirdiñ āb-ı hayāt*

*Ey büyük şā'ir-i ebed-zinde! (s.77/m.341.)*

<sup>64</sup> Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 146.

Eroğlu; şiirlerinde kendi benini, şahsi ıstıraplarını dile getiren Tevfik Fikret'i<sup>65</sup> ise eleştirmiştir. Zira Eroğlu'na göre şiir bir amaca hizmet etmeli, gafletin derin uykusuna dalmış olanları bu uykudan uyandırmalıdır:

*Ťarz-ı beyân-ı Fikret'i terciħ eden! Saña*

*Pek sâde bir su'âl şorayım, haydi, ver cevâb:*

*Ĥâ' b-ı girân-ı ġaflete dalmış olanları*

*Bidâr eder mi nağme-i âheste-i Rübâb? (s.18/m.66.)*

Tevfik Fikret *Târîh-i Kadîm* şiirinde Türk tarihine karşı menfi bir tavır sergilemiş, tarihi baştan başa kanlı sahnelerden ve savaşlardan ibaret görmüş ve kahramanlığı küçümsemiştir. Toplumun değerlerinden uzaklaşarak, dine ve Tanrı'ya karşı isyankâr bir tavır ortaya koymuştur. Mehmed Âkif bu manzumesi dolayısıyla *Süleymaniye Kürsüsü*'nde, Tevfik Fikret için tahkir edici bazı sözlerle birlikte zangoç tabirini kullanmıştır. Bunun üzerine Fikret, Âkif'e cevap olarak *Târîh-i Kadîm'e Zeyl'i* kaleme almış, tarih ve din düşmanlığını açıkça dile getirmiştir. Dinî inançları tamamen reddeden Fikret, bir nevi tabiat dinine inandığını belirtmiştir.<sup>66</sup> Eroğlu "*Kitâb-ı Kâ'inâtdan Bir Sahîfe*" başlıklı mesnevisiyle bu münakaşaya dâhil olmuş, mevcudatın tesadüf eseri olduğuna inanan Fikret'in, bu inancının bir gereği olarak, kendi şiirlerinin de tesadüf eseri olduğunu kabul etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunun mümkün olmadığını vurgulayan Eroğlu, her fiilin bir fâili olduğu gibi kâinat kitabının da bir Fâil-i Hakîkî'ye, bir Hakîm-i Müdebbir'e işaret ettiğini belirtmiştir:

*Fikret'in fikri başka şeylerle*

*Uğraşırken kalem takılmış ele*

*Naşıl olmuşsa hoşkaya batmış*

*Kağıda keyfe-me'ttefağ atmış*

*Noğtalar, çizgiler. Fakağ bî-hiss*

*Bir de bakmış vücûda gelmiş "Sis"*

<sup>65</sup> Şerif Aktaş, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi I-II* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 95.

<sup>66</sup> Abdullah Uçman, "Tevfik Fikret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2012), 31/11.

*Demiş olsam eder misiñ teslîm?*

*Buña imkân verir mi 'aql-ı selîm*

*Bir teşâdüf mü? Böyle şey olamaz*

*Düşünürseñ bu kâ'inâtı biraz*

*Bir Hâkîm-i Müdebbire isnâd*

*Etmemek çâresizdir etme 'inâd (s.74/m.337)*

Eroğlu, şiirleri için yukarıda zikrettiğimiz tüm yeniliklerle birlikte, gelenekten uzaklaşmadığını ve bu birikimin bir sürdürücüsü olduğunu da ifade etmiştir. Bu bağlamda Eroğlu'nun şiirlerinde klasik şiir geleneğinin yanı başında yeninin filizlendiğini, şairin şiirlerine Doğu ve Batı'nın birlikte kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür:

*Hâyîde mü'eddâ vü edâ tarz-ı kadîmiñ*

*Hîç kıymeti yokdur yeñi halkıñ nazârında*

*Hakkı! Eger eş'ârıñı satmak diliyorsañ*

*Ŧâlib bulunur eskilere bat pazârında (s.62/m.251.)*

Eroğlu, kıta ve rubai ağırlıklı eserinde dört mısralık bu nazım şekilleriyle ifade etmek istediği düşünceyi kısa, öz ve etkili bir şekilde okuyucuya aktarmıştır:

*Hangi hâlinde bekâ var dehrîñ?*

*Ġâmı da zevki gibi fânîdir*

*Şu kadar var ki ğamı pek memdûd*

*Müddet-i zevki faķat ânîdir (s.63/m.261.)*

Sözü, ses ve anlam yönünden süslemiş, kullandığı edebî sanatlarla mısralarında ahenk ve tesiri artırmıştır. İlk manzumesi olan na't-ı şerifte Hz. Muhammed'in risaletle vazifelenirilmesini peygamberlik bahçesinde hoş kokulu bir goncanın açılması teşbihıyla anlatmıştır:

*Açıldıñ gonce-i hoş-bü gibi bâĝ-ı risâletde*

*Meşâm-ı âlemi kıldıñ mu'aţtar, yâ Resûla'llâh! (s.1/m.1.)*

Abdülhak Hâmid'in, *İlhan* ve onun devamı olan *Turhan* adlı manzum tiyatrolarındaki şahısların yanında Doğu'nun ve Batı'nın önemli yazar ve

şairlerinin de tayflarını çeşitli konularda karşılıklı konuşturduğu eseri *Tayflar Geçidi*<sup>67</sup> ilhamıyla kıta nazım şeklinde bir medhiye yazan Eroğlu, Hâmid'in kalemini sûr-ı İsrâfil'e, şiirlerini de Hz. İsa'nın ölüleri diriltten mucizevi nefesine benzetmiştir:

*Şâ'ir-i 'İsî-nefes ihyâ-yı emvât eyledi*

*Eyler a...Bir şâ'ire işbu meziyyet çok mudur?*

*Beñzedirsem hâme-i mu'ciz-beyân-ı Hâmid'i*

*-Beñzemez mi- şûr-ı İsrâfil'e hakķım yok mudur? (s.14/m.32.)*

Hakiki fikir ve duygu adamlarının mutlak dokunmak mecburiyetini duydukları meselelerin hemen hepsine birer vesile ile bazen ciddi ve ağırbaşlı, bazen nükteli ve mizahi bir kalem darbesi ile temas eden Eroğlu,<sup>68</sup> Birinci Dünya Savaşı sonrası ortaya atılan manda ve himaye fikri karşısında tavrını ortaya koyduğu kıtasında "manda" kelimesini tevriyeli olarak kullanmış ve ifadenin tesirini artırmıştır:

*Neden veşâyete muhtâc görüldü Türkler 'aceb?*

*Çocuk mu, hîre mi, ma'tüh mu, 'aklı ermez mi?*

*Zavallı millet öküç beslemekten 'âcizken*

*Siyâh bahtı aña bir de [manda] vermez mi? (s.23/m.112.)*

Eroğlu, şiirlerinde ses ve söz sanatlarının yanı sıra yazı sanatının imkânlarından da faydalanmıştır. Uzak yakın demeden dünyayı dolaştığını, ancak hak ve adalet namına hiçbir şeye tesadüf etmediğini belirttiği rubaisinde görülmesi zor nadide birer dilbere benzettiği adalet ve hak kavramlarını ters yazarak hem imgesel hem de görsel olarak amacına ulaşmıştır:

*Dünyâyı dolaşdım, demedim yakın ırak*

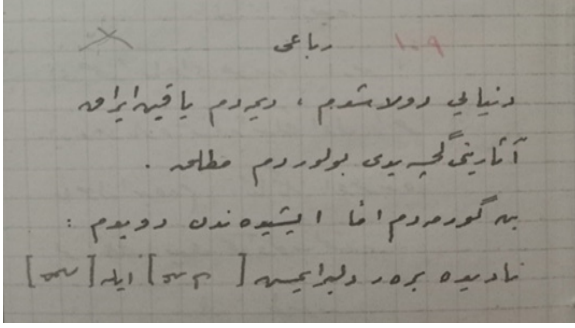
*Âşârını geçseydi bulurdum muḥlak.*

*Ben görmedim ammâ işidenden duydum:*

*Nâ-dide birer dilber imiş 'adl ile hak*

<sup>67</sup> Oğuzhan Karaburğu, *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatro Eserleri Üzerinde Bir Araştırma ve İnceleme* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 438.

<sup>68</sup> Ecer, "İbrahim Hakki Eroğlu", 4.



(s.23/m.109.)

Manayı kuvvetlendirmek ve ifadeyi süslemek için ayet ve hadislerin bir kısmını veya tamamını şiirinde zikrederek iktibas sanatına başvurmuştur.<sup>69</sup> “*Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım*”<sup>70</sup> mealindeki hadis-i şerif ile “*Artık kazandıklarının karşılığı olarak, az gülsünler, çok ağlasınlar*”<sup>71</sup> mealindeki ayet-i kerimeyi kısmen ve lafzi olarak iktibas ettiği şiirleri şöyledir:

*Meded ey destgîr-i yevm-i maḥşer, yâ Resûla'llâh!*

*Ḥitâb-ı izzet-i “Levlâk”e maẓhar, yâ Resûla'llâh! (s.1/m.1.)*

*Çok ağladık yeter, yeter! Ey merḥamet-me’âb!*

*Erdir ḥitâma artık elîm ibtilâmızı*

*“Felyeḍhakû” da emr-i şerîfîñ degil midir?*

*Ḥalk eyle bir vesîle de ḥandân kıl bizi (s.32/m.101.)*

Şiirlerinde atasözü ve deyimlere de yer veren Eroğlu, Niğde’de faydasız söylem ve eylemler için kullanılan “*İt kılı postal bağı*”<sup>72</sup> deyimini şair diye geçinenlerin şiirlerini tarif etmek için kullanmıştır:

<sup>69</sup> Ayet ve hadislerin edebiyatımıza kaynaklık etmesi konusunda bk: Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016); Zülfikar Güngör, “Türk-İslâm Edebiyatının Kaynağı Olarak Kur’an-ı Kerîm”, *İslâmî İlimler Dergisi 1. Kur’an Sempozyumu* (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 178-188; Zülfikar Güngör, “Türk-İslâm Edebiyatı’nın Kaynağı Olarak Hadisler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 201-211.

<sup>70</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs*, thk. eş-Şeyh Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1351), 2/291 (No. 2669).

<sup>71</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), et-Tevbe 9/82.

<sup>72</sup> Mustafa Sinan Kaçalin, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler* (Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2016), 357.

*Her geleni ağzına kâğıda nakl ediyor*

*Şi'r diye yâvegû bir şu'arâ taşlağı*

*Birbirine degmedeñ rābıtasız sözleriñ*

*Eñ iyi ta'rifidir: "İt kılı, postal bağı" (s.29/m.145.)*

Bazen de başka bir şairin şiirinden bir parçayı kendi şiirinde zikrederek tazmin sanatına yer vermiştir. Ziya Paşa'nın "Kâbil midir elfâz ile tağyîr-i haqîkat"<sup>73</sup> mısraını tazmin ettiği kıtası şöyledir:

*Akvâli ile âlemi iğfâl edecekdi*

*Ef'âli ile etmese tenvîr-i haqîkat*

*Vahşilige verdi medeniyet süsü ammâ*

*"Kâbil midir elfâz ile tağyîr-i haqîkat?" (s.70/m.318.)*

## Sonuç

Mütercim kimliğiyle ilim âleminin dikkatini çeken ve tercümelemleri farklı araştırmacılar tarafından değişik yönleriyle ele alınıp incelenen İbrahim Hakkı Eroğlu, aynı zamanda yaşadığı dönemin sosyal, siyasi, kültürel ve edebî manzarasını şiirlerine başarıyla yansıtmış bir şairdir. Eroğlu; gençliğini İstanbul ve Kayseri medreselerinde tahsil ile geçirmiş, aldığı eğitim ve özel ilgisi neticesinde Arap ve Fars dillerine, klasik eserlerine nüfuz edecek derecede hâkim olmuştur. Bu iki şark dilinin delaletiyle Osmanlıcanın ağıdalı diline ve ardından divan edebiyatının inceliklerine vâkıf olan Eroğlu; Arap, Acem ve Osmanlı dilinin klasiklerinden müteşekkil sağlam bir edebiyat kültürüne sahiptir. Batı ile etkileşimin sonucu değişen şiir anlayışına da kısa sürede adapte olmayı başaran Eroğlu, Tanzimat ile birlikte edebiyatımıza dâhil olan yeni şekillerin de en güzel örneklerini sade bir Türkçe ile okuyucuya sunmuştur. Gazel, kaside, rubai gibi kadim şekillerle yeni bir muhteva sunarken; sone, tiyatro gibi Batı kaynaklı şekilleri de başarıyla kullanmıştır.

Kendisini mensubu olduğu toplumun meseleleri karşısında sorumlu hisseden Eroğlu, şair kimliğini eğitimci kimliği ile cem edip toplumsal problemler hakkındaki çözüm önerilerini estetik ölçüler dâhilinde okuyucuya sunmuştur. Sosyal meseleleri realist bir tavırla ortaya koyarken şiirin gereklerini yerine getirmeyi de ihmal etmemiş, mesajla lirizmi başarılı bir şekilde buluşturmuştur. Toplumsal meseleler karşısındaki hassasiyeti ve eleştirel tavrı şairin hiciv yönünü beslemiş, tenkit de şiirlerinde önemli

<sup>73</sup> Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2001), 274.

bir yer tutmuştur. Toplumun aksayan yonlerini kendine has üslubuyla yeren Eroğlu, bu Şiirlerinde kullandığı atasözü ve deyimlerle de ifadenin tesirini artırmıştır. Bu aynı zamanda Şairin, Türkçe söyleyiŐlerde aruzu kullanmadaki başarısının, aruz ile Türkçeyi bir araya getirmedeki ustalığının da önemli göstergelerindendir. Eroğlu özellikle sosyal meselelere temas ettiği Şiirlerinde canlı, hareketli, konuşma lisanına yakın bir mısra yapısı kurmuş, günlük hayatta kullanılan dilin söyleyiş özelliklerine sıklıkla yer vermiştir.



**Kaynakça**

el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. thk. eş-Şeyh Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1351.

Aktaş, Şerif. *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi I-II*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Akyüz, Kenan. *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*. İstanbul: İnkılâp Kitâbevi, 2020.

Andı, Fatih. *Şiirin Ufku Hz. Peygamber'i Şiirle Sevmek*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Andı, M. Fatih. "Türkçe'de Rubâiyyât-ı Hayyam Tercümeleri". *İlmî Araştırmalar* 7 (1999), 9-29.

Andı, M. Fatih. *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Avcioğlu, Gamze Gizem. *Sa'di-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Bilgin, Azmi - Çiçekler, Mustafa. *Gül Suyu Gülistan Tercümesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.

Büyük, Ünal. *Şiir ile Hikâyenin Kesiştiği Ortak Noktada -Tanzimat'tan Cumhuriyet'e- Manzum Hikâye*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Büyükkarcı Yılmaz, Fatma. "Sadî'nin Bostân'ının Türk Edebiyatındaki Yeniden Çevirileri ve Çeviri Stratejileri". *Turkish Studies* 12/22 (Yaz 2017), 183-198.

Çantay, Hasan Basri. *Âkifname*. İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1966.

Ecer, Mehmet Naci. "İbrahim Hakkı Eroğlu". *Akpınar Niğde Halkevi Dergisi* 4/47 (Ekim 1940), 1-5.

Enginün, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2013.

Eroğlu, İbrahim Hakkı. *Rebabnâme*. nşr. Amber Güneysel. Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2011.

Eroğlu, İbrahim Hakkı. *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*. nşr. Hülya Küçük. Konya: Aybil Yayınları, 2. Basım, 2012.

Eroğlu, Niğdeli Hakkı. *Çiçek Bahçesi Bustan Tercümesi*. Niğde: Vilâyet Basımevi, 1945.

Eroğlu, Niğdeli Hakkı. *Gül Suyu Gülistan Tercemesi*. Niğde: Vilâyet Matbaası, 1944.

Eroğlu, Niğdeli Hakkı. *Sözün Özü Pend-i Attar Tercümesi*. Niğde: İl Basımevi, 1948.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.

Göçgün, Önder. *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2001.

Gökçetin, Ziya. "İbrahim Hakkı Eroğlu -Bir Ömrün Zaferi-". *Akpınar Niğde Halkevi Dergisi* 4/47 (Ekim 1940), 11-14.

Güngör, Zülfikar. "Türk-İslâm Edebiyatı'nın Kaynağı Olarak Hadisler". *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. 201-211. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.

Güngör, Zülfikar. "Türk-İslâm Edebiyatının Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerîm". *İslâmî İlimler Dergisi* 1. *Kur'an Sempozyumu*. 178-188. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 4 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Kaçalin, Mustafa Sinan. *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2016.

Karaburgu, Oğuzhan. *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatro Eserleri Üzerinde Bir Araştırma ve İnceleme*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.

Köni, Hasan. "Kurtuluş Savaşı Öncesi Azınlıklar Sorununa Bir Bakış". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 9/27 (Kasım 1993), 479-484.

*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım. 2008.

Macit, Muhsin. "Münâcât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/562-564. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2011.

Okay, M. Orhan - Düzdağ, M. Ertuğrul. "Mehmed Âkif Ersoy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Okay, M. Orhan. "Tanzimatçılar: Yenileşmenin Öncüleri (1860-1896)". *Türk Edebiyatı Tarihi*. ed. Talât Sait Halman vd. 3/61-82. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.

Okay, M. Orhan. *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Okay, M. Orhan. *Mehmed Âkif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Önal, Mehmet. "Modern Türk Edebiyatının Başlangıcı ve Tanzimat'ın İlanından Sonraki Türk Şiiri". *Türk Edebiyatı Tarihine Bir Bakış*. ed. M. Kayahan Özgül. 2/2-40. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2015.

Özçelik, Mustafa. "Mehmet Akif ve Bursa". *Bursa Günlüğü* 3 (Eylül 2018), 16-21.

Özgül, Kayahan. *Dīvan Yolundan Pera'ya Selâmetle Modern Türk Şiirine Doğru*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.

Özmel, İsmail. *Dünden Bugüne Niğde'li Şair ve Yazarlar*. Niğde: Niğde Valiliği Yayınları, 1990.

Özmen, Kemal. "Edebiyatta Etkilenme". *Türk Edebiyatı Tarihi*. ed. Talât Sait Halman vd. 3/43-49. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.

Özönder, Hasan. "Feridun Nafiz Uzluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/257-258. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Saltık, Eylem. "Atatürk Dönemi Türk Şiirinde 'Anadolu' ve Millî Mücadele Manzarası". *Türkbilig* 20 (2010), 294-324.

Sevindik, Hakan. *Türk Edebiyatında Bostan ve Abdî'nin Manzum Bostan Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'*. thk. Hâlid Abdulganî Mahfûz. Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011.

Uçman, Abdullah. "Tevfik Fikret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/9-13. Ankara: TDV Yay., 2012.

Uludağ, Süleyman. "Arbede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/347-348. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Ulusoy, Hüseyin. "İbrahim Hakkı Eroğlu -Hayatı-". *Akpınar Niğde Halkevi Dergisi* 4/47 (Ekim 1940), 6-11.

Yetiş, Kazım. *Mehmet Akif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992.

Yılmaz Orak, Kadriye – Moradı, Abolfazl. "Türk Eğitim Kurumlarında Farsçanın Öğretilmesinde Sa'dî". *Turkish Studies* 9/3 (Kış 2014), 1653-1670.

## İBN LEHÎ'A'NIN (Ö. 174/790) YAŞADIĞI DÖNEMDE İLMÎ MUHİT

The Scientific Environment in the Period When Ibn Lahî'a (d. 174/790) Lived

### BEKİR TATLI

Prof. Dr., Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Bişkek, Kırgızistan

Prof. Dr., Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Bishkek, Kyrgyzstan

[bekir.tatli@manas.edu.kg](mailto:bekir.tatli@manas.edu.kg) / [bekir.tatli@hbu.edu.tr](mailto:bekir.tatli@hbu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-9948-6148](https://orcid.org/0000-0002-9948-6148)

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 1 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

#### ATIF/CITE AS:

Tatlı, Bekir. "İbn Lehî'a'nın (ö. 174/790) Yaşadığı Dönemde İlmî Muhit", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1363-1388. <https://doi.org/10.14395/hid.1138980>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Scholarly Environment in the Period When Ibn Lahī'a (d. 174/790) Lived

### Abstract

In this article we will focus on a famous rawī, named Ibn Lahī'a. It is possible to find Ibn Lahī'a, whose lineage is mentioned as 'Abd Allah ibn Lahī'a b. 'Uqba al-Miṣrī, frequently in early *jarḥ-ta'dīl* sources and muṣannaf works. But, especially from the view of *ḥadīth* narrations and *rijāl* criticism, he is often mentioned negatively. For example, among the statements about his *jarḥ-ta'dīl* status, we find such expressions as "He is ḍa'if (weak).", "He is ḍa'if al-ḥadīth.", "His ḥadīths do not qualify to be used as evidence.", "He is not qawī." or similar expressions which have become widespread, and he is mostly considered *majrūḥ*. Also, we can see that some prominent scholars who are considered experts in this field said about him, "Do not even take a letter from him!", and "More or less, I never take ḥadīths from him!" and they have warned us to stay away from him and his ḥadīths. However, we can learn from the *rijāl* sources of the first period and the recent academic studies about him that there are also scholars who say laudatory words about him. For instance, the addressee of these laudatory words is the same person: "Ibn Lahī'a has first-hand sources."; "There are even those who go on pilgrimages many times just to meet him."; "His memory was solid."; "When someone says the muḥaddith of Egypt, he comes to mind." These two different approaches about him show that it would be useful to re-establish Ibn Lahī'a's situation in all aspects and with an unbiased eye. We think that the way to get to know him in a way that is free from prejudice and impartial is to take a closer look at him and focus on the environment in which he grew up. Therefore, in this article, the geography of Ibn Lahī'a's life, the widespread madrasas, and the scholarly life in that region have been briefly discussed. Our aim in doing this is to try to get clues about whether the provisions given about Ibn Lahī'a, who grew up in an environment where Sunni-Shiite differences of opinion reigned, where fanaticism of faith occurred quite a lot in the geography and century where he lived, where there were sectarian bigotries and mostly there was no calm scholarly environment. From the earliest periods, the region of Egypt, the geography in which he lived, attracted attention as a place where the ṣahaba often visited, especially in terms of ḥadīth, fiqh, and history of Islam, where there is an intensive scholarly working environment. It is safe to say that the following names are at the forefront among ṣahaba who were residents in Egypt or passed through it at any time:

'Uthmān, Abū Ayyūb al-Ansārī, Abū Hurayra, Ibn 'Abbās, 'Ammār b. Yāsir, 'Amr b. al-Āṣ, 'Abd Allāh b. 'Umar, 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-Āṣ, al-Zubayr b. al-'Awwām, Sa'd b. Abū Waqqāṣ, 'Ubāda b. al-Ṣāmit, Jābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī, Khāṭīb b. Abū Balta'a, Abū al-Dardā, Abū Ḍar al-Ghifārī, Diḥyah b. Khalīfa al-Kalbī, Mu'āwiya b. Abū Sufyān, Mughīra b. Shu'ba, Miqdād b. al-Aswad, 'Abd Allāh b. Khuzāfa, 'Abd Allāh b. al-Zubayr b. al-'Awwām, Rāfi' b. Mālik, Salama b. al-Akwa', Sahl b. Sa'd

al-Sā'idī, Shuraḥbil b. Ḥasana, Sila b. al-Haris al-Ghifari, 'Abd Allāh b. Ḥārith b. Caz' al-Zubaydī, 'Abd Allāh b. Sa'd b. Abū Sarh, 'Abd al-Raḥmān b. Abū Bakr al-Şiddīq, 'Uqba b. 'Amir al-Juhanī, Muḥammad b. Maslama.

Among these names, it appears that 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-Āş mainly directs the scholarly activities of Egypt. Here, an investigation of the effects of Egyptian geography on Ibn Lahī'a, which has been the scene of mobility in scientific, intellectual, religious, political, and social aspects since the time of the şahaba, will be able to help us to get to know him more closely. The fact that there are not enough studies in the Turkish literature that deals with the scholarly environment in the second century of the Hijra in which Ibn Lahī'a lived and the idea that new research to be done will lead to better recognition of him have led to the emergence of the present article. Unlike other studies conducted on him, this article mainly examines the scientific district and somewhat influential madrasas in Egypt during Ibn Lahī'a's upbringing. The present study shows that Egypt was very dynamic city politically, culturally, and scientifically in the age of Ibn Lahī'a; especially that madrasas of history, fiqh, and story/preaching carried out an intensive activity.

**Keywords:** Hadīth, Ibn Lahī'a, Egypt, History, Story.

## İbn Lehî'a'nın (ö. 174/790) Yaşadığı Dönemde İlmî Muhit

### Öz

Bu makalenin merkezinde İbn Lehî'a isimli meşhur bir râvi vardır. Nesebi Abdullah b. Lehî'a b. Ukbe el-Mısrî şeklinde kaydedilen İbn Lehî'a'ya ilk dönem cerh-ta'dil kaynaklarında ve musannef eserlerde sıkça rastlamak mümkündür. Ancak, özellikle hadis rivayetleri ve ricâl tenkidi açısından bakıldığında genellikle ondan olumsuz olarak bahsedilir. Söz gelimi onun cerh-ta'dil durumu hakkında yer alan ifadeler arasında kendisinin zayıf olduğu, hadisinin delil olarak kullanılmaya uygun olmadığı, kuvvetli bir râvi sayılmadığı veya buna yakın anlatımların yaygınlık kazandığı ve onun çoğunlukla cerh edildiği dikkat çekmektedir. Yine bu alanın uzmanı sayılan önde gelen bazı âlimlerin "Ondan bir harf bile alma!", "Ondan az ya da çok, asla hadis almam!", gibi cümlelerle kendisinden ve rivayetlerinden uzak durulması konusunda uyarılarda bulduklarını görmekteyiz. Bununla birlikte onun hakkında övgü dolu sözler söyleyen âlimlerimizin de olduğunu, yine ilk dönem rical kaynaklarından ve bunlara atıf yapan son dönem akademik çalışmalarından öğrenebilmekteyiz. Mesela, İbn Lehî'a'nın birinci el kaynaklara sahip olduğu, sırf onunla karşılaşmak için defalarca hacca gidenlerin bile bulunduğu; hafızasının çok güçlü olduğu, Mısır'ın muhaddisi denilince onun akla geldiği gibi övgü dolu sözlerin muhatabı da aynı İbn Lehî'a'dır. Onun hakkındaki bu iki farklı yaklaşım, İbn Lehî'a'nın durumunun her yönüyle ve tarafsız bir gözle yeniden ortaya konulmasının faydalı olacağını göstermektedir. Onu önyargılardan uzak ve tarafsız bir şekilde tanımanın yolu ise kendisine daha yakından bakmak ve yetiştigi çevreye odaklanmaktır diye düşünüyoruz. Buna binaen bu makalede İbn Lehî'a'nın yaşadığı coğrafya, o bölgedeki yaygın medreseler ve ilmî hayat kısaca ele alınmaya çalışılmıştır. Bunu yapmaktaki amacımız, yaşadığı coğrafyada ve yüzyılda zaman zaman Sünnî-Şîî fikir ayrılıklarının hüküm sürdüğü, itikadî taassupların yaşandığı ve genellikle sâkin bir ilmî ortamın bulunmadığı bir çevrede yetişen İbn Lehî'a hakkında verilen hükümlerin tarafsız olup olmadığı konusunda ipuçları elde etmeye çalışmaktır. Onun yaşadığı Mısır bölgesi, erken dönemlerden itibaren sahabenin sıkça uğradığı, özellikle hadis-fıkıh ve tarih ilimleri açısından yoğun bir ilmî mesâinin ortaya konulduğu bir yer olarak dikkat çekmektedir. Sahabeden Mısır'a yerleşen veya oraya bir şekilde uğrayan kişiler arasında şu isimlerin ön planda olduğu söylenebilir: Hz. Ömer, Hz. Osman, Ebû Eyyüb el-Ensârî, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, Ammâr b. Yâsir, Amr b. el-Âs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el-Âs, ez-Zübeyr b. el-Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ubâde b. es-Sâmit, Câbir b. Abdillâh el-Ensârî, Hâtıb b. Ebî Belta'a, Ebü'd-Derdâ, Ebû Zer el-Ğifârî, Dıhye b. Halife el-Kelbî, Muâviye b. Ebî Süfyân, Muğire b. Şu'be, Mikdâd b. el-Esved, Abdullah b. Huzâfe, Abdullah b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm, Râfî' b. Mâlik, Seleme b. el-Ekvâ', Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî, Şürahbîl b. Hasene, Sıla b. el-Hâris el-Ğifârî, Abdullah b. Hâris b. Cez' ez-Zübeydî, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Siddîk, Ukbe b. Âmir el-Cühenî, Muhammed

b. Mesleme. Bu isimler arasında ise daha çok Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın Mısır'ın ilmî faaliyetlerine yön verdiği anlaşılmaktadır. İşte sahabe döneminden itibaren ilmî, fikrî, itikadî, siyasî ve sosyal açılarından büyük bir hareketliliğe sahne olan Mısır coğrafyasının İbn Lehî'a üzerindeki etkilerini araştırmak onun daha yakından tanınmasına yardımcı olabilecektir. Türkçe literatürde İbn Lehî'a'nın yaşadığı hicrî ikinci asırdaki ilmî ortamı ele alan çalışmaların yeterli sayıda olmaması ve yapılacak yeni araştırmaların, onun daha iyi tanınmasına vesile olacağı düşüncesi böyle bir makalenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kendisiyle ilgili yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak bu makale daha çok, İbn Lehî'a'nın yetiştiği dönemde Mısır'daki ilmî muhiti ve biraz da etkin medreseleri incelemektedir. Çalışmamız sonunda İbn Lehî'a'nın yaşadığı çağda Mısır'ın siyasî, kültürel ve ilmî bakımdan oldukça hareketli olduğu; özellikle tarih, fıkıh ve kıssa/vaaz medreselerinin yoğun bir faaliyet icra ettiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Lehî'a, Mısır, Tarih, Kıssa.



## Giriş

Tebeu't-tâbiîn döneminin dikkat çekici Mısırlı âlimlerinden muhaddis ve fakih Abdullah b. Lehî'a'nın (ö. 174/790) yaşadığı dönemde ilmî hayatı sınırlı da olsa ele almayı planladığımız bu makale, özellikle hicrî ikinci asırda Mısır'da yürütülen hadis/sünnet ve tarih merkezli faaliyetleri konu edinmektedir. Konunun İbn Lehî'a ile ilişkilendirilmesinin sebebi ise, bu âlimin incelenmeye değer bir râvi profili çizmesidir. Rivayetlerde adı anılır anılmaz çoğunlukla zayıflığına vurgu yapılmasına rağmen, bu hükmün doğru olmadığını savunan ve İbn Lehî'a'nın esasında güvenilir kişiliğini ortaya koyan kimi modern çalışmalar, yaşadığı coğrafyayı da göz önünde bulundurmamak suretiyle onun hakkında daha derinlemesine çalışmalar yapılması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu nedenle bu makalede İbn Lehî'a'nın yaşadığı Mısır'daki ilmî ortam ve bu coğrafyanın onun görüşlerinin şekillenmesindeki etkisi araştırma konusu yapılmıştır.

Mısır'la alâkalı daha önce yapılmış ve bizim de bu makalemizde oldukça yararlandığımız çeşitli çalışmalar vardır. Ebü'l-Kâsım İbn Abdilhakem'in (ö. 257/870) meşhur *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*<sup>1</sup> ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*<sup>2</sup> adlı eserleri bunların başında gelir. Âdem Apak tarafından hazırlanan "Hz. Ömer Döneminde Müslümanların Mısır'ı Fethi"<sup>3</sup> adlı çalışmada da şehrin fethi üzerinde durulmuştur. Apak'ın "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler"<sup>4</sup> adlı çalışması da burada zikredilmeye değer olup, fetih sonrası Mısır'daki sosyal ve dinî değişimleri ele almaktadır. Fatiha Bozbaş'ın *Nil Havzasında Fıkıh Tarihi Mısır Örneği*<sup>5</sup> adlı doktora tezi de, Müslümanlar tarafından ilk fethedilişinden başlayıp günümüze kadar getirmek suretiyle Mısır'ı fıkıh tarihi açısından konu edinmektedir. Abdullah b. Lehî'a ile ilgili de yapılmış bazı çalışmalar

<sup>1</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1415).

<sup>2</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967/1387).

<sup>3</sup> Âdem Apak, "Hz. Ömer Döneminde Müslümanların Mısır'ı Fethi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu, 1 (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 475-500.

<sup>4</sup> Âdem Apak, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (Bursa: 2001), 145-159.

<sup>5</sup> Fatiha Bozbaş, *Nil Havzasında Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018). Bu çalışmada zaman zaman kalem sürçmesi kabilinden bazen de bilgi ya da okuma hatalarından kaynaklanan bazı yanlışlar dikkat çekmektedir. Söz gelimi, Hz. Ömer döneminin sonlarında veya Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında dünyaya gelen tâbi'î Urve b. Zübeyr'i "Medine'nin iki fakih sahâbisinden biri" sayması, onun "babası" olan Zübeyr b. el-Avvâm'ı Urve'nin "oğlu" olarak zikretmesi; "Serh" ismini "Serah", "Mahled" ismini "Muhalled" diye yazması bunun bazı örnekleridir. Bk. 53-54.

bulunmaktadır. Mesela Hasen Muzaffer er-Razû tarafından yapılan ve bizim de çok istifade ettiğimiz *el-İmâmü'l-muhaddis Abdullah b. Lehî'a* adlı çalışması, onun cerh-ta'dîl açısından durumunu ve hadisçiliğini geniş bir şekilde ele alan bir eserdir.<sup>6</sup> Bekir Tatlı'nın yazdığı "Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği" adlı makalede ise bu râvinin ilmî kişiliği, hocaları ve talebeleri üzerinde durulmuştur.<sup>7</sup> Abdullah Karahan ve Tahir Shaba tarafından kaleme alınan "Tartışılan Bir Râvi: İbn Lehî'a" adlı makale de İbn Lehî'a'nın cerh ve ta'dîl açısından durumunu incelemektedir.<sup>8</sup>

İşaret ettiğimiz üzere son zamanlarda İbn Lehî'a ile ilgili yayın sayısı gözle görülür derecede artmıştır ve bu araştırmalar onun hemen bir çırpıda zayıf addedilerek hadislerinin göz ardı edilmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymuştur. Aynı şekilde İbn Lehî'a'nın yetiştiği ilmî ortamı ele almak da kendisini daha yakından tanımaya vesile olacaktır. Bu makalenin önceki çalışmalardan farkı, Mısır coğrafyası üzerine yoğunlaşması ve İbn Lehî'a'nın Mısır'daki ilmî faaliyetlerine ağırlık vermesidir. Bu yönüyle çalışmanın özellikle hadis tarihi alanıyla ilgili Türkçe literatüre katkıda bulunabileceği düşünülmektedir.

### 1. Hicrî İkinci Asra Kadar Mısır'daki İdârî Durum

Bilinen ilk tarihi MÖ. 4000 yılına yani Firavunlar zamanına kadar uzanan ve tarih boyunca Âsurlular, Hiksoslar (Çoban Krallar), Persler (Sâsânîler), Yunanlar (Romalılar), Kiptîler gibi çeşitli millet ve medeniyetlere ev sahipliği yapan Mısır'ın İslâm'ın doğduğu milâdî yedinci asırdaki son hâkimi Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) olmuştur.<sup>9</sup> İslâm dininin zuhuru esnasında Küçük Asya (Anadolu), Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de *Doğu Roma İmparatorluğu* hüküm sürüyordu. Dönemin diğer güçlü devleti olan *Sâsânîler*, 611 yılında Bizans'ın önemli toprakları Suriye, Anadolu ve Mısır'ı işgal ederek başkent Konstantinapol'u (İstanbul) tehdit etmişler; nihayetinde Bizans kralı Herakleios (M. 610-641), ağır bir anlaşma imzalamak zorunda kalmıştı. Sâsânî ve Bizans arasındaki çatışma 622 yılında yeniden alevlenmiş; bunun sonucunda Bizanslılar kaybettikleri toprakları 627'deki Ninova Savaşı ile Sâsânîlerden geri almayı başarmıştır.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Hasen Muzaffer er-Razû, *el-İmâmü'l-muhaddis Abdullah b. Lehî'a* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996).

<sup>7</sup> Bekir Tatlı, "Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, 31 (2021), 7-35.

<sup>8</sup> Abdullah Karahan - Tahir Shaba, "Tartışılan Bir Râvi: İbn Lehî'a", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (Haziran 2021), 79-104. Bu makalede ayrıca İbn Lehî'a ile ilgili başka çalışmalara da işaret edilmiştir (Bk. 81, 2. dipnot).

<sup>9</sup> Bk. Apak, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fethi Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", 147-148.

<sup>10</sup> Bk. Apak, "Hz. Ömer Döneminde Müslümanların Mısır'ı Fethi", 475.

İslâm'ın neş'et edişinden sonra Mısır'ı ilk defa Hz. Peygamber'in hicrî altıncı yıldaki Hudeybiye musalahasından sonra Mısır meliki Mukavkıs'a gönderdiği İslâm'a davet mektubuyla hatırlamaktayız. Mukavkıs müslüman olduğunu açıklamamakla birlikte Hz. Peygamber'in elçisi Hâtıb b. Ebî Belta'a'ya iyi davranmış ve Rasûlullah'a, bir mektup ve çeşitli hediyelerle karşılık vermiş; bu meyanda Mâriye ve Sîrîn isimli kardeş iki cariyeyle birlikte, kıyafetler, gıda maddeleri, kül rengi bir katır, bir eşek vs. yollamıştı.<sup>11</sup> Mukavkıs'la ilgili bu haberin râvileri arasında konumuzun kahramanı olan İbn Lehî'a'nın isminin de çokça zikrediliyor olması,<sup>12</sup> onun Mısırlı olmasının ve burayla ilgili haberlerin bir şekilde ona dayanmasının tabii bir sonucu gibi görünmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir de Hâtıb b. Ebî Belta'a'yı İslâm'a davet maksadıyla Mukavkıs'a göndermiş, ancak bu konuda bir sonuç alamamıştır.<sup>13</sup> Bununla birlikte -muhtemelen müslüman tacirlerin yol güvenliğini temin etmek için- Mısırla bir antlaşma imzalanmıştır.<sup>14</sup>

Mısır'ın müslümanlar tarafından fethi ise esasında Şam topraklarının fethedilmesinin devamı mahiyetindedir. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde (13-23/634-644) Şam fetihleri tamamlandıktan hemen sonra, 18/639 yılında Suriye'deki -sonradan halifenin ziyaretiyle meşhur olacak ordugâh şehir-Câbiye'ye gelen Hz. Ömer, komutanlarıyla genel durumu gözden geçirmiş; daha önce Suriye fethine katılan komutanlardan Amr b. el-Âs bu sırada ondan Mısır seferine çıkma izni talep etmiş, ancak Hz. Ömer ilk başta bu teklife sıcak bakmamıştır. Fakat Amr b. el-Âs, Hz. Ömer'e Mısır fethinin stratejik öneminden bahsederek, buraların zabt edilmemesi halinde yakın gelecekte Mısır tarafından saldırıların olabileceğini söylemiş ve onu bu ülkenin fethine ikna etmiştir. Aylar sonra Amr; 19/640 yılında yanındaki 4 bin kişilik askeri birliğe yardım etmek üzere gelen Zübeyr b. el-Avvâm'ın komuta ettiği 5 bin kişilik askeri birliğin desteğiyle Bizans ordusunu mağlubiyete uğratarak önce Babilon Kalesi'ni, sonra İskenderiye'yi zabt ederek Mısır'ın fethini tamamlamıştır (21/642). Mısır'ı fetheden bu komutan sahâbî ilerleyen günlerde Hz. Ömer tarafından Mısır'ın en üst idarî yöneticisi olarak görevlendirilmiştir.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Hz. Peygamber'in Mukavkıs'a gönderdiği bu mektup ve sonrasında yaşananlarla ilgili olarak bk. İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 65 vd.; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/97-104. Hz. Peygamber'in hicrî 10. yılda vefat eden oğlu İbrahim'in annesinin burada zikri geçen Mâriye isimli hanım olduğu bilinmektedir.

<sup>12</sup> Mesela bk. İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 69, 73, 74, 79, 184, 200, 350; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/99, 102, 106.

<sup>13</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/105.

<sup>14</sup> Bk. Bozbaş, *Nil Havzasında Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*, 38.

<sup>15</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 74-108; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/106-124; Ahmet Önkâl, "Amr b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/80;

Mısır, Hz. Ömer döneminde olduğu gibi Hz. Osman, Hz. Ali, Muâviye b. Ebî Süfyân, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde ve sonrasında coğrafî, ilmî ve stratejik açılarından önemli konumunu daima korumuştur. Ancak çeşitli zamanlarda ülkede yaşanan kaos ortamı itikadî ve siyasî anlaşmazlıkları da körüklemiştir. Nitekim özellikle Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında (65-86/685-705) çeşitli coğrafyalarda yaşanan Sünnî-Şîî fikir ayrılıkları Mısır'a da sıçramış; bunun yanında zaman zaman ortaya çıkan halife aleyhtarı Kıptî ayaklanmaları ve isyan hareketleri sebebiyle Emevî hâkimiyetinin son yılları iç karışıklıklarla geçmiştir.<sup>16</sup>

96/715 veya 97/716 yılında Emevî hilafeti döneminde dünyaya gelen İbn Lehî'a'nın (ö. 174/790) hayatının sonları ise Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd döneminin (170-193/786-809) ilk yıllarına rastlamakta olup, bu dönem de yine çeşitli isyanların baş gösterdiği, kimi zaman gerginliğin arttığı, hatta isyanlar sebebiyle kimi zaman Mısır'ın Suriye ve Irak'la ilişkisinin koptuğu bir dönem olarak dikkat çekmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla İbn Lehî'a'nın hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği yılların, iç mücadeleler ve isyan hareketlerinin sıkça yaşandığı bir coğrafyada, ilmî açıdan çok da sâkin ve dingin olmayan bir döneme tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

## 2. İbn Lehî'a ve Mısır'daki İlmî ve Kazâî Faaliyetleri

Abdullah b. Lehî'a b. Ukbe el-Mısırî<sup>18</sup> genel kabule göre 96/715 yılında doğmuş<sup>19</sup> ve 174/790 senesinde Mısır'da vefat etmiş;<sup>20</sup> Emir Davud b. Yezid

Apak, "Hz. Ömer Döneminde Müslümanların Mısır'ı Fethi", 476-479.

<sup>16</sup> Cengiz Tomar, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/559.

<sup>17</sup> Tomar, "Mısır", 559.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 7/516-517; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/182-183; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-tâ'îl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953), 5/145-148, No: 682; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü eb'nâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1970), 3/38-39, no: 325; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992), 15/487-502; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekerriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/174; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998/1418), 192-196, No: 92; Tatlı, "Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği", 9.

<sup>19</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/294; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1990), 1/165; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325-1327), 5/377; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 192; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 12.

<sup>20</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/517; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/500; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 196; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 13, 14.

tarafından kaldırılan cenaze namazının ardından Karâfe mezarlığına defnedilmiştir.<sup>21</sup>

İbn Lehî'anın yaşadığı hicrî ikinci asırda hadisle ilgili faaliyetlerde hocadan “yüz yüze” ilim alma işine büyük önem verilmesinden dolayı kendisi Mısır'daki pek çok hadis âliminden *semâ'* veya *kıraat* ederek hadis öğrenmeye gayret göstermiştir. Ayrıca zamanındaki ilim meclislerinde okutulan hadis kitaplarına özel önem vermiş; onların birer nüshasını alarak kendi kütüphanesindeki *asıl*<sup>22</sup> diyebileceğimiz ana kaynaklarla birlikte zengin bir koleksiyona sahip olmayı hedeflemiştir. Bunun yanında sadece Mısır ile yetinmemiş, başka şehirlerdeki hocalardan da hadis öğrenmiştir. Böylelikle İbn Lehî'a, bir kısmı Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr ve Ukbe b. Âmir gibi sahâbîlerin ashabından oluşan 72 tâbî'î ile görüşme ve hadis öğrenme fırsatını yakalamış; hatta bunlardan topladığı rivayetlerle ilgili tuttuğu küçük notları sürekli yanında taşımakla meşhur olmuştur.<sup>23</sup>

İbn Lehî'a, elde ettiği ilim ve kazandığı saygınlık sebebiyle kimileri tarafından meşhur fakih ve muhaddis Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ile birlikte “Mısır'ın âlimi” şeklinde nitelendirilmiştir. Dikkate değer bir noktadır ki, aynı dönemde İmam Mâlik (ö. 179/795) “Medine'nin âlimi”, Evzâ'î (ö. 157/774) “Şam'ın âlimi”, Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) “Yemen'in âlimi”, Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) ve Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) “Irak'ın âlimleri”, İbrahim b. Tahmân (ö. 163/780) ise “Horasan'ın âlimi” olarak tanınıyordu. Dolayısıyla bu durum, İbn Lehî'a'nın aynı dönemde yaşayan son derece meşhur âlimlerle mukayese edildiğini ve sahip olduğu değeri göstermesi açısından önemlidir.<sup>24</sup> Hatta bazılarınca İbn Lehî'a'nın ilmî açıdan İmam Mâlik ile aynı seviyede görüldüğüne dair de rivayetler vardır.<sup>25</sup> Yine Ebû Dâvud'un (ö. 275/889), Ahmed b. Hanbelî (ö. 241/855), “Mısır'ın muhaddisi İbn Lehî'a'dan başkası değildir!” derken işittiğini söylemesi; Zehebî'nin (ö. 748/1348) onu “dönemindeki ilim deryalarından biri” kabul etmesi de bu meyanda düşünülebilir.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Bk. İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhira fi mülûki Mısır ve'l-Kâhira* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 2/99; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 14; Tatlı, “Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği”, 10.

<sup>22</sup> Hadis ilminde, hocanın rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden kitaba veya hocanın kendi nüshasına *asil* denir. Bk. Abdullah Aydınlı, “Asıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/473.

<sup>23</sup> Bk. Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 23-24. Ayrıca bk. Mizzâ, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/488-490; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/482; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/373-374; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 2/99; Tatlı, “Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği”, 10-11.

<sup>24</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988), 8/14.

<sup>25</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/271; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 15.

<sup>26</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/14.

İbn Lehî'a, kaynaklara vukufiyeti sebebiyle bazıları tarafından "hadiste asrının imamı" kabul edilmiştir. Meşhur muhaddis ve fakih Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) de, hıfz konusunda onu muasır akranlarına üstün saymıştır. İbn Lehî'a'nın, gerek "Sevrî, Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Abdullah b. el-Mübarek, Kuteybe b. Sa'îd, Abdullah b. Yezîd el-Mukrî'" gibi meşhur hocalarının gerekse hadis almak için Mısır'a kadar gelen çağdaşlarının ve seçkin öğrencilerinin olması dikkate değer görülmüştür.<sup>27</sup> Onun ziyarete lâıyk birisi olduğunu göstermesi açısından, uzaklardan kendisini ziyaret etmek isteyen öğrencilerden sonuncusu olarak kaydedilen el-Müseyyeb b. Vâdîh'in onunla görüşmeyi başaramadığına, çünkü Mısır'a gitmek üzereyken İbn Lehî'a'nın vefat haberini aldığına dair haber burada zikredilmeye değer bir anekdot sayılabilir.<sup>28</sup>

İbn Lehî'a *hadis* ve *fıkıh* ilimlerinin yanında *tarih* ile de ilgilenmiş; bu meyanda Mısır, Hicaz, Bilâdü'ş-Şâm ve Mağrib tarihine merak duymuştur. Nitekim özellikle Mısır tarihini ilgilendiren rivayetlerin pek çoğunda onun isminin bir râvi olarak geçmesi bu açıdan dikkate değer bulunmuştur.<sup>29</sup>

İbn Lehî'a'nın elinde bulundurduğu birçok kitaptan oluşan şahsına ait geniş kütüphanesinde yer alan ve hocalarından rivayet için icazet aldığı birtakım sahifelere de sahip olduğu; bu sahifelerin daha sonra talebelerine geçmesi sonucunda ilim meclislerinde yayılıp okunduğu belirtilir.<sup>30</sup>

İbn Lehî'a, ilmî faaliyetlerin yanında kazâî ve idarî görevlerde de bulunmuş; bu kapsamda 155/772 senesi başlarında bizzat Abbâsî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (136-158/754-775) tarafından kendisine kadılık görevi tevdi edilmiştir. Onun Halife tarafından bizzat atanmış olması noktasına kaynaklarda özellikle vurgu yapılır; zira Mısır'da o zamana kadarki uygulama, hâkimlerin Halife tarafından değil vali tarafından atanarak göreve gelmesi şeklinde uygulanı gelmiştir.<sup>31</sup> İbn Lehî'a on yıl boyunca yürüttüğü bu görevi esnasında Mısır'da pek çok hukukî konunun çözümüne katkı verdiği kaydedilir.<sup>32</sup> İbn Lehî'a'nın üstlendiği idarî görevlere örnek olarak ise, onun Abbâsî halifelerinden el-Mansûr ve el-Mehdî'nin yönetimde

<sup>27</sup> Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 16; Tatlı, "Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği", 21.

<sup>28</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/116; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 16.

<sup>29</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/236; Şakir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-müerrihîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, 1987), 2/156; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 16.

<sup>30</sup> Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 43.

<sup>31</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 272; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/235; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/39; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 16-17; Tatlı, "Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği", 22.

<sup>32</sup> Örnekler için bk. Tatlı, "Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği", 23.



buldukları yıllar içerisinde Beytülmal'in ve Süveyş körfezinin kuzey kıyılarındaki Kulzüm'ün idaresi gösterilmektedir.<sup>33</sup>

Netice olarak İbn Lehî'a'nın hadis, fıkıh, tarih alanlarında tanınan bir râvi olduğunu; ayrıca bazı idarî ve kazâî görevlerde bulunduğunu söyleyebiliriz.

### 3. İbn Lehî'a'nın Yaşadığı Dönemde Mısır'da İlmî Hayat

Erken dönemlerden itibaren Mısır pek çok sahâbînin uğrak yeri olmuştur. Hatta Süyûtî (ö. 911/1505) bu konuda özel eserler yazıldığından bahisle İmam Muhammed b. Rebî' el-Cîzî'nin<sup>34</sup> bir ciltlik müstakil bir kitap telif ettiğini, orada 140'tan fazla sahâbîye yer verdiğini, üstelik pek çok sahâbînin de onun gözünden kaçtığını söylemiş; bizzat kendisinin de aynı konuda *Derrü's-sehâbe fî men de hale Mısır mine's-sahâbe* isimli hoş bir eser yazdığını, diğer eserdekilerin hepsini ve gözden kaçanları almakla birlikte İbn Abdilhakem ve İbn Yunus'un *Târîh*'lerinden, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ından, Zehebî'nin *Tecrîd*'inden ve başka eserlerden de isimler ilave etmek suretiyle bu sayıyı 300'e kadar [tam olarak 353] çıkardığını belirtmiş ve bunları tek tek sıralamıştır.<sup>35</sup>

Sahabe-i kiramdan Mısır'a yolu düşen veyahut orada ikamet edenlere örnek olarak şunları zikredebiliriz: Hz. Ömer, Hz. Osman, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, Ammâr b. Yâsir, Amr b. el-Âs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el-Âs, ez-Zübeyr b. el-Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ubâde b. es-Sâmit, Câbir b. Abdillâh el-Ensârî, Hâtîb b. Ebî Belta'a, Ebû'd-Derdâ, Ebû Zer el-Ğifârî, Dıhye b. Halife el-Kelbî, Muâviye b. Ebî Süfyân, Muğîre b. Şu'be, Mikdâd b. el-Esved, Abdullah b. Huzâfe, Abdullah b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm, Râfî b. Mâlik, Ebyad b. Hammâl, İyâs b. el-Bükeyr, Büsr b. Ertât, Bilal b. Hâris, Câbir b. Mâcid es-Sadefî, Rebî'a b. Şürahbîl b. Hasene, Seleme b. el-Ekvâ, Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî, Şürahbîl b. Hasene, Sıla b. el-Hâris el-Ğifârî, Abdullah b. Hâris b. Cez' ez-Zübeydî, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Siddîk, Ukbe b. Âmir el-Cühenî, Muhammed b. Mesleme, Mervân b. el-Hakem<sup>36\*</sup>, Misver b. Mahrame, el-Müseyyib b. Hazn (Sa'id b. el-Müseyyib'in babası), Ebû Ümâme el-Bâhilî, Ebû Bürde el-Ensârî; hanımlardan Ebû Reyhâne, Mâriye bnt. Şem'un el-Kıbtıyye, Sîrîn (Mâriye'nin kızkardeşi).<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Fesevî, *Ma'rife*, 2/486.

<sup>34</sup> Kahire'ye bitişik yerleşim merkezi Cîze'ye nisbetle "Cîzî" nisbesiyle anılan Ebû Muhammed er-Rebî' b. Süleyman b. Dâvûd el-Cîzî el-Ezdî (ö. 256/870), İmam Şâfiî'nin talebesi olup fıkıh âlimi olarak bilinmektedir. Bk. Beşir Gözübenli, "Cîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/37.

<sup>35</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/166 vd.

<sup>36</sup> "Süyûtî'nin naklettiğine göre İbn Kesîr, pek çok kişinin onun sahâbî olduğunu söylediğini ifade etmiş ve Hz. Peygamber vefat ettiğinde onun sekiz yaşında olduğunu söylemiştir. Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/234.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/493-509; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/166-254.

Görüldüğü üzere bir kısmı son derece meşhur pek çok sahâbînin gelip geçtiği yahut yerleştiği bir yer olması hasebiyle Mısır'daki hadis medresesi normal olarak orada yaşayan bu sahâbîlerin ilmiyle gelişmiş ve sonraki dönemde bu sahâbîler, hadis imamlarının rivayetlerini aldığı birer pınar olmuştur. Yapılan araştırmalar, bu dönemde Mısır'daki *hadis medresesinin iki eğilim* halinde kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır; bunlardan birincisi, *tarihî haber medresesi*, diğeri ise *kıssa/vaaz medresesi* olarak adlandırılmaktadır. Hadis medresesinin öncüsü olarak ise Abdullah b. Amr b. el-Âs'a dikkat çekilmiştir. O aynı zamanda iki yıl boyunca Mısır valiliği yapmış, hadis ilminin önemli isimlerinden biri olup çok hadis rivayet eden sahabe arasında yer almıştır.<sup>38</sup> Abdullah b. Amr, eski Mısır ve biraz da Mağrib tarihine meraklı birisiydi. Bununla birlikte onun rivayetlerine isrâiliyyât ve mevzûât (uydurma) türünden bazı haberlerin karıştığına dikkat çekilmiştir. Mesela bu meyanda kıyamete yakın Mısır'da vuku bulacak olan şeyler, dünyanın beş suret üzere yaratılışı, Firavun'un gizli hazineleri, Firavun'un İskenderiye'yi kurması, Mısır'daki Nil nehrinin suyunu yükseltmek için Allah'ın bütün nehirleri oraya yöneltmesi, kıyamet gününde açılacak günahların kaydedildiği defterler gibi melâhim türünden pek çok haber ona dayandırılmaktadır. Belli ki Abdullah b. Amr, melâhim ve geleceğe dair haberler içeren bazı kitapları yanında bulunduruyor, onları mütalaa ediyor/inceliyor ve rivayet ediyordu.<sup>39</sup> Nitekim Ebû Kabîl/Kubeyl el-Me'âfirî'nin anlattığı şu olay, Abdullah'ın yanında böyle bir yazılı malzeme olduğu iddasını desteklemektedir:

“Abdullah b. Amr'ın yanında bulunduğumuz bir sırada Kostantîniyye ve Rûmiyye'nin fetihlerini konuşuyor ve bu ikisinden hangisinin önce fethedileceğini müzakere ediyorduk. Bunun üzerine Abdullah, içinde kâğıtlar bulunan kendisine ait hacimli bir kutu getirtti ve şöyle dedi/okudu: Biz Rasûlullah'ın yanında idik ve onun dediklerini 'hayır' veya 'evet' diye (olmayacak veya olacak şeklinde veya olumsuz/olumlu ne varsa) yazıyorduk. Dedik ki: Ey Allah'ın elçisi! İki şehirden hangisi önce fethedilecek? O da şöyle buyurdu: Hirakl'in şehri. Yani Kostantîniyye'yi kastediyordu.”<sup>40</sup>

Bu da açıkça göstermektedir ki, Abdullah b. Amr, Rasûlullah'tan (s.a.) rivayet edilen birtakım haberleri içeren kendisine ait kaynaklar ile yetinmemiş; bilakis melâhim, fiten ve (geleceğe dair) zayıf veya uydurma haberleri ihtiva eden birtakım sahife ve kitapları da yanında bulundurmuştur. Tarihî haberlere yönelik bu tutkunun sadece Abdullah b. Amr ile sınırlı olmadığına, bu konuda sahabeden ona eşlik eden Ukbe b. Âmir el-Cühenî, Vâhib b. Abdillâh el-Me'âfirî, Abdullah b. el-Hâris b. Cez', Câbir b. Mâcid es-Sadeî ve

<sup>38</sup> Razû, *Abdullah b. Lehi'a*, 35; Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî*, 2/144, 148, 168-169.

<sup>39</sup> Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî*, 2/148-149.

<sup>40</sup> İbn Abdillâh, *Fütûhu Mısır*, 285-286; Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî*, 2/149; Razû, *Abdullah b. Lehi'a*, 35-36.



Ebû Ubeyde Tübey' b. Âmir el-Hımyerî gibi başkalarının da olduğuna dair yorumlar vardır.<sup>41</sup>

Mısır'da tarihî anlam ifade eden hadislerin rivayetinde önem veren eğilim tâbî'nin tabakası nezdinde de devam etmiş ve naklettikleri rivayetler içinde önemli miktarda tarihî haber bulunan pek çok muhaddis ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, Âmir b. Yahya el-Me'âfirî, Abdullah b. Hübeyre es-Sibâî, Abdullah b. Yezid el-Me'âfirî, Ali b. Rabâh el-Lahmî, Yahya b. Meymûn el-Mısırî, Eslem b. Yezîd et-Tüçibî, Ukbe b. Âmir'in mevlâsı Habib b. Vehb, Humeyd b. Hânî' el-Havlânî, Huyey b. Abdillâh el-Me'âfirî, Şerâhîl b. Yezîd el-Me'âfirî, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Amr b. Câbir el-Hadramî ve daha pek çok isim zikredilmektedir.<sup>42</sup> Muasır araştırmacılarından Hasen Rıza er-Razû'nun tespitlerine göre, bu isimlerin temsil ettiği söz konusu medresede, Rasûlullah'ın (s.a.) sünnetinden tarihî olaylarla veya savaşlarla alakalı haber parçacıklarının rivayetlere tesir ettiği "*tarihî eğilim*" daha baskındır. Bu da, *Haremeyn* (Mekke-Medine) ve *Irak* medreselerine nazaran *Mısır* medresesinde "*hadis anlayışında dönüşüm*" şeklinde kendini göstermiştir. Çünkü diğer iki medrese, daha çok *helal-haramla* ilgili meselelere dair problemlerin çözümünde delil olarak kullanılması yönüyle hadislere yönelmekteydi. Bu yüzden Haremeyn ve Irak medreselerinin ashâbı, hadis rivayetinin dinin rükünlerinden birini temsil etmesinden dolayı ve onu öğrenme esnasındaki herhangi bir zaafın/hatanın, direkt olarak İslâm şeriatına, ondan olmayan şeylerin girmesine sebep olabileceğinden ötürü, hadisleri öğrenme ve dinlemeye (*telakki, semâ'*) dair kuralları ortaya koyma hususunda titizlik göstermişlerdir. Buna karşılık *tarihî haberlerin* öğrenilmesi esnasında uyulacak kurallar konusunda aynı titizliğin gösterilmesi zaruri görülmemiştir; zira bu tür haberlerin rivayeti *helal-haram dairesinin dışında* kalmaktadır.<sup>43</sup>

Bu çok önemli bir tespittir. Gerçekten de hadis rivayetlerinden ahkâma dair olanlarla terğib-terhib (güzel amellere teşvik, günahlardan sakındırma), amellerin faziletleri yahut tarihî olayların aktarımı ile ilgili olanların, yani helâl-haram doğrudan ilgilendirmeyenlerin naklinde daha gevşek davranıldığı genel kabul gören bir görüştür. Muhtemelen Mısır'da da durum aynı merkezde olmuş ve tarihî rivayetlerin nakli hususunda çok sıkı kurallar uygulanmamıştır. Aşağıda da işaret edileceği üzere, Mısır'da Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128/745)<sup>44</sup> etkisiyle ve fıkıh ekolünün gelişmesiyle birlikte,

<sup>41</sup> Mustafa, *et-Târihu'l-Arabî*, 2/149-150; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 36.

<sup>42</sup> Mustafa, *et-Târihu'l-Arabî*, 2/151-152; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 36.

<sup>43</sup> Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 36.

<sup>44</sup> Yezîd b. Ebî Habîb, daha çok fikhî yönü ön planda olmakla birlikte meşhur tarih ve siyer âlimlerinin de ziyaret etmekten müstağni kalamadıkları büyük bir âlimdir. Nitekim üç büyük siyer âlimi Muhammed b. İshak, İbn Hişâm ve Vâkıdî'nin bilgi hazinelerini zenginleştirmek

helâl-haramı ilgilendiren ahkâma dair hadislerin naklinde yine sıkı kurallar uygulanmaya devam edilmiştir.

İbn Lehî'a'nın yaşadığı dönemde Mısır'da görülen *ikinci eğilim* ise *kıssa/vaaz medresesi*'dir. Mısır'da gelişen bu eğilimin dayandığı malzeme zühd, rekâik, zahitlerin haberleri, kıyametin âlâmetleri, cennet ve cehennemın sıfatları gibi konulara dair vârid olan hadislerdir. Mısırlı meşhur tarihçi Makrîzî'nin (ö. 845/1442) kaydettiğine göre, İbn Lehî'a bu işin nasıl başladığını Yezîd b. Ebî Habîb'den naklen şöyle anlatmıştır: "Ali (r.a.) kunut yaptı ve kendisiyle savaşınlardan bir gruba beddua etti. Bu durum Muâviye'ye ulaşınca o da bir adama, sabah ve akşam namazlarından sonra kıssa anlatmasını ve hem kendisi hem de Şamlılar için dua etmesini emretti. Yezid'in söylediğine göre işte bu, (böyle bir maksatla yapılan) ilk kıssa anlatma olayıdır."<sup>45</sup>

Yine Makrîzî'den öğrendiğimize göre Hz. Ali bu kunutu akşam namazının üçüncü rekâtında yapmıştır. Olayı anlatan Abdullah b. Muğaffel (ö. 59/679), Ali'nin (r.a.) kendilerine akşam namazını kıldırıldığını, üçüncü rekâta (rükûdan) başını kaldırdığında önce Muâviye'yi, ikinci olarak Amr b. el-Âs'ı, üçüncü sırada Ebû'l-A'ver es-Sülemî'yi ve dördüncü olarak da Ebû Musa'yı zikrederek (bedduada bulunduğunu) iddia etmiştir.<sup>46</sup> Hz. Ali'nin namazda kunut yaparak bedduada bulunduğuna dair bu iddiaların gerçeği ne derece yansıttığı konusu şüphelidir; temel kaynaklarımızda tespit edilemeyen bu tür anlatımların sonradan uydurulmuş olması muhtemeldir. Mısır'ın önemli fakihlerinden Leys b. Sa'd (ö. 175/791) da kıssa medresesi konusunda şu tespitleri yapmıştır:

"Kıssa iki çeşittir: Birincisi, halka anlatılan kıssa; toplanan bir grup insana bununla vaaz edilir ve öğüt verilir. İkincisi ise özel kişilere anlatılan kıssadır; bunu ilk defa ihdas eden kişi Muâviye'dir. Öyle ki o, bu iş için bir de adam görevlendirmiştir. Buna göre, imam sabah namazını kıldırıp da selam verdiği zaman bu kişi oturur, Allah'ı zikir, hamd ve Hz. Peygamber'e salât ü selâmdan sonra halife, onun ailesine, şehir ahalisine ve askerlerine dua ederdi."<sup>47</sup>

Razû'nun tespitlerine göre bu durumda kıssanın iki hedefi vardır: İlki, vaaz ve öğüt; ikincisi ise yönetici (imam) için dua ve halkı Allah Teâlâ'nın yolunda savaşa teşviktir. Leys b. Sa'd'ın sözünden anlaşıldığına göre kıssa

üzere Mısır'a geldikleri ve İbn Ebî Habîb'den hadis dinledikleri, hatta İbn Hişâm'ın hayatının son yıllarını Mısır'da geçirdiği kaydedilir. Bk. Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî*, 2/155.

<sup>45</sup> Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4/18.

<sup>46</sup> Makrîzî, *Mevâ'iz*, 4/18.

<sup>47</sup> Makrîzî, *Mevâ'iz*, 4/18; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 167; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 37-38.

Muâviye'nin elinde siyasî bir boyut da kazanmıştır. Hatta onun zamanında kıssacılar her zaman yaptıklarının aksine, konuşmalarında imama itaate ve hem ona hem de ordusuna dua etmeye teşvik etmekten, neredeyse terğib-terhib, amellerin faziletleri, kıyametin alâmetleri, cennet ve cehennem kapılarının sayısı gibi konuları bile anlatamaz hale gelmişlerdir. Bu nedenle özel kıssacılık ile halk kıssacılığı arasındaki konum farkı kıssa medresesinin karşısına daha işin başında çıkmıştır. Nitekim şöyle bir hâdiseden de bahsedilir:

Halife Muâviye kıssacılar sabah ve akşam namazlarından sonra kendisi için dua etmelerini emredip, o sırada Sıffin Savaşı'ndan dönen Hz. Ali için dua edilmesini engellediğinde, sahâbî Sıla b. el-Hâris el-Gifârî, Muâviye için dua etmek üzere ayağa kalkan kıssacıların Mısır'daki başı Süleym b. İtr et-Tücbî'ye şöyle demiştir: "Vallahi sen ve ashâbın bizim aramızda zuhur edene kadar bizler Peygamberimize verdiğimiz sözü terk etmemiş, sıla-i rahmi kesmemiştik!"<sup>48</sup> Yani bu sözyle Sıla b. el-Hâris, kıssacılığın siyasî amaçlarla kullanılması sonucu akrabalar arasına fitne ve fesadın girdiğinden, insanların sıla-i rahmi bile terk ettiklerinden ve böylece Hz. Peygamber'e sadakatle bağlılık sözünü yerine getiremediklerinden şikâyet etmiş olmaktadır. Diğer taraftan, özel kıssacılıktaki durumun aksine halk kıssacılığında, insanların Allah'a tevbeye davet edildiği bir minber/kürsü ön plandaydı ve halk kıssacılığı özel kıssacılığı da kapsamaktaydı. Ayrıca Mısır'da bulunan ilk kıssacıların çok önemli bir konumda bulunduğu ve hicrî 2. asrın sonundaki kıssacıların yaptığının aksine onların elde ettikleri bu konumu yöneticilere yaranma veya onları aldatma vesilesi olarak kullanmadıkları söylenebilir. Bu nedenle Mısır kıssacılarının büyük bir bölümünün kadırlardan veya âlimlerden olması, onların halkın ve özel kişilerin saygısına mazhar olmaları şartırcı değildir.<sup>49</sup>

Muâviye'nin göreve getirdiği ve kıssacıların Mısır'daki lideri sayılan Süleym b. İtr et-Tücbî, 39/659 senesinde<sup>50</sup> Mısır'da ilk kıssa anlatan kişi olarak bilinmektedir. O, 40/660 yılında ise kadılık ve kıssacılık görevlerini birlikte götürmüş ve bu iki görevi toplam 37 sene boyunca yerine getirmiştir.<sup>51</sup> Mısır'da öne çıkmış diğer kıssacılar arasında şunların adı zikredilir: Mısır kıssacısı diye bilinen Ebû Amr b. Musa b. Verdân, Ebû Mihcen Sevbe b. Nemir

<sup>48</sup> Kindî, *el-Vülât ve'l-kudât*, thk. Muhammed Hasen Muhammed - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 220; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 166; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 37.

<sup>49</sup> Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 38.

<sup>50</sup> Modern dönem araştırmacılarından Şakir Mustafa, onun kıssa anlatma görevine "30 senesinde", kadılık görevine ise "40 senesinde" getirildiğini söyler. Bk. *et-Târîhu'l-Arabî*, 2/145.

<sup>51</sup> Kindî, *el-Vülât ve'l-kudât*, 219-220; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 166-167; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 38 (Razû bu sürenin 20 sene olduğu görüşündedir.).

b. Havmel el-Hadramî, Ukbe b. Müslim et-Tücîbî, el-Cülâh Ebû Kesîr el-Ümevî, Derrâc Ebü's-Semh, Cebr b. Nu'aym b. Mürre el-Hadramî, Ebû Kabîl/Kubeyl Huyey b. Hânî' el-Me'âfirî, Atâ b. Yesâr el-Hilâlî el-Medenî, Ebü'l-Heysen Süleyman b. Amr ve Abdullah b. Abdurrahman Huceyr el-Havlânî.<sup>52</sup>

Buna göre Mısır'daki hadis imam ve râvilerinden pek çoğunun aynı zamandakıssacı olduğu; onların önemle anlattığı kıssaların büyük bir kısmının da Hz. Peygamber'in sünnet mirasından beslendiği ifade edilmektedir. Ne var ki, bu medrese mensupları hadis tariklerini tenkit noktasında kendilerinden beklenen titizliği ve tavizsiz tutumu göstermedikleri ve muhtevayı iyi araştırmadıkları için, bu konulara son derece önem veren Haremeyn ve Kûfe muhaddisleri tarafından yöneltilen eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamamışlardır. İşte İbn Lehî'a, Mısır'daki bu *ihbârî* (tarihî haber) ve *kasasî* (kıssacılık) akımlarının geliştiği bir zamanda yetişmiş olmakla, her iki eğilimden de etkilenmiştir. Bu manada Zehebî, İbn Lehî'a'nın kendi asrındaki ilim denizlerinden biri olduğunu kaydetmiştir.<sup>53</sup> Bu nedenle İbn Lehî'a, Mısır'daki gerek *tarih* gerekse *kıssa medresesine* mensup imamlardan istifade etmekten geri durmamış, onların rivayetlerini dinlemiş ve bunların bir kısmını kitap ve sahifelerinde toplamıştır. İbn Lehî'a'nın ilim aldığı *tarihî haber* (ilk 9 kişi) ve *kıssa medresesine* mensup hocalarından bazıları şöyle sıralanmıştır:

<sup>52</sup> Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, 1/265 vd.; Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî*, 2/145-147; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 38-39.

<sup>53</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/14.

1. el-Hâris b. Yezîd el-Hadramî
2. Humeyd b. Hânî' el-Havlânî
3. Şerâhîl b. Yezîd el-Me'âfirî
4. Ebû Abdurrahman el-Cilî
5. Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec
6. Abdullah b. Hübeyre es-Sibâî
7. Ubeydullah b. Ebî Ca'fer el-Fakîh
8. Amr b. Câbir el-Hadramî
9. Yahya b. Meymûn el-Hadramî
10. Sevbe b. Nemir b. Havmel el-Hadramî
11. Cebr b. Nu'aym b. Mürre el-Hadramî
12. el-Cülâh Ebû Kesîr el-Ümevî
13. Huyey b. Hânî' b. Nâdır el-Me'âfirî
14. Ebü's-Semh Derrâc b. Sem'ân el-Mısırî
15. Ebû Amr Musa b. Verdân.<sup>54</sup>

İbn Lehî'a, elde mevcut İslâm tarihi kitaplarında yer alan tarihî nitelikteki rivayetleri nakledenler arasında da merkezî bir konumda yer almaktadır. Rivayetlerinin İbn Abdilhakem (ö. 257/870) ve Taberî'den (ö. 310/923) Süyûtî'ye (ö. 911/1505) varıncaya kadarki İslâm ve Mısır tarihi kaynaklarında yaygın halde bulunmasından<sup>55</sup> hareketle İbn Lehî'a, bazı araştırmacılar tarafından tarihî haber medresesinin Mısır'daki öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>56</sup>

Bununla birlikte İbn Lehî'a'nın tarihî haberlere ve kıssalara kendini büsbütün kaptırıp helâl-harama dair fikhî hadisleri ihmal ettiğini söylemek mümkün görünmüyor. Nitekim onun, yaşadığı asrın hadis imamı ve fakihî olan Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128/745) öğrencilerinden biri olması bunun bir göstergesi sayılmıştır. Mısır'daki hadis medresesinin takip ettiği usulde büyük bir kırılmaya sebep olduğu kabul edilen bu büyük imamdan öncekiler nezdinde hadis, *tarihî* ve *hikâyevî* rivayetin kaynağı olarak kabul edilmişken; Yezîd b. Ebî Habîb sayesinde hadis-i nebevî'ye bir fakih damgası vurulduğuna

<sup>54</sup> Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 39-40.

<sup>55</sup> Mesela bk. İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 69, 73, 74, 79, 184, 200, 350; Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1387/1967), 1/76, 281, 483, 2/271, 293; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/99, 102, 106.

<sup>56</sup> Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 40.

dikkat çekilmiştir. Mısırlı hadis hafızı ve tarihçi Ebû Sa'îd İbn Yunus (ö. 347/958): "O, Mısırlıların müftisi idi. Yumuşak huylu ve akıllı bir kişiydi. Mısır'da ilmi ve helâl-haramla ilgili meseleleri ilk ortaya çıkaran kimsedir. Hâlbuki ondan önce insanlar fiten, melâhim ve hayra teşvik (terğîb) ile ilgili hadisleri nakledip duruyorlardı."<sup>57</sup> demek suretiyle bu noktayı vurgulamıştır. İbn Yunus'un bu sözü, haklı olarak Yezîd öncesinde Mısır'da fikhî rivâyetlerin bilinmediği şeklinde değil, sadece fiten ve melahim tarzı hadislerin Mısır halk kültüründe daha yaygın olduğu şeklinde anlaşılmış; Yezîd'in ise fıkıh ve hadis tedrisatını birlikte yürüttüğüne, fıkıh öğretiminde hadislere, sahabe görüşlerine ve ilk devir uygulamalarına önem verdiğine işaret edilmiştir.<sup>58</sup>

Yezîd b. Ebî Habîb, aynı zamanda Ömer b. Abdilaziz'in Mısır'da fetva işini kendilerine tevdi ettiği üç kişiden biriydi.<sup>59</sup> Yezîd'in mescitteki halkası, ilim ve fıkıh halkası idi. Nitekim İbn Lehî'a'ya, "Kadı Ebû Huzeyme (İbrahim b. Yezîd er-Ru'aynî) fakih miydi?" diye sorulduğunda şöyle demiştir: "Vallahi, bizim için Yezîd b. Ebî Habîb'in yanında soru sorma kapısını açan Ebû Huzeyme'den başkası değildi; onun (Yezîd b. Ebî Habîb'in?) ilgi duyduğu konular talâk, buyû' ve nikâh (gibi ahkâma dair meselelerle ilgili) idi."<sup>60</sup>

Buradan hareketle Razû, Yezîd b. Ebî Habîb'in metodunun Mısır'daki hadis medresesi üzerinde mutlak bir tesirinin olduğunu; çünkü helâl-haramı esas alan bu akımın hadis medresesine girişi için, rivayet edilen malzemeyi taşıyan kuralların yeni bir anlayışla formüle edilmesi gerektiğini; senedi sağlam bir şekilde araştırılmadıkça herhangi bir rivayeti nakletmekten sakınılmasının önemli olduğunu anlatarak, hadis medresesine hâkim olan Yezîd b. Ebî Habîb'in takip ettiği usulün bu gereklilikleri yerine getirdiğini savunmuştur. Esasında helâl-haram ifade eden hadislerin daha titiz bir biçimde naklini esas alan bu tavır, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de: "Bizler Rasûlullah'tan (s.a.) helâl-haramla, sünen ve ahkâmla ilgili şeyler rivayet ettiğimizde isnâdlar konusunda işi sıkı tuttuk. Hz. Peygamber'den (s.a.), amellerin faziletleri ile ilgili gelen veya bir hüküm ortaya koymayan yahut da merfû olarak nakledilmeyen rivayetlerin isnâdları hususunda ise biraz gevşek davrandık."<sup>61</sup> şeklindeki beyanıyla anlatılmak istenen durumun pratik bir ifadesidir.

İşte Yezîd b. Ebî Habîb'in bu titizliği, Mısır'da şer'î ahkâmın istinbatı maksadıyla hadis-i nebevînin kullanılması yolunda atılan ilk adım olmuştur.

<sup>57</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/105; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/299; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 40-41.

<sup>58</sup> Bozbaş, *Nil Havzasında Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*, 65.

<sup>59</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/299. Süyûtî fetva işinin tevdi edildiği diğer iki kişinin kim olduğunu kaydetmemiştir.

<sup>60</sup> Kindî, *el-Vülât ve'l-kudât*, 263; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 41.

<sup>61</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî (Meyt Gamr: Dâru'l-Hüdâ, 2003), 399 (paragraf: 372).

Aynı şekilde bu durum, rivayetin kabulünde titiz davranma ölçüsünü gerekli kılmak suretiyle rivayet malzemesinin ve hadis ashabinın yeniden değer kazanmaya başlaması sonucunu doğuran ilk önemli işaret sayılmıştır. Yezîd b. Ebî Habîb'den sonra ise Osman b. el-Hakem el-Cüzâmî (ö. 163/780), Abdurrahim b. Hâlid b. Yezîd el-Cumahî el-İskenderî (ö. 163/780), Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797), Abdurrahman b. el-Kâsım (ö. 191/806), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), Eşheb b. Abdilazîz (ö. 204/819), Abdullah b. Yezîd el-Mukri' (ö. 213/828), Abdullah b. Abdilhakem (ö. 214/829) ve Kuteybe b. Sa'îd (ö. 240/855) gibi isimler Mısır hadis medresesinde fikhî yönelimin tesisinde ön plana çıkan hadis imamları olarak bu alanda önemli bir boşluğu doldurmuşlar; aynı zamanda erken dönem kaynak eserlerde yer alan pek çok fikhî rivayetin râvileri olmuşlardır.<sup>62</sup>

İbn Lehî'a da, Yezîd b. Ebî Habîb'in liderliğini üstlendiği bu fikhî eğilimden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bunun sebebi olarak İbn Lehî'a'nın uzun süre onun ilmî sohbetlerinde bulunması ve bu meyanda naklettiği bütün rivayetlere vukufiyet kesbetmesi gösterilmiş; Zehebî'nin Ebû Salih el-Harrânî'ye atfen naklettiği: "İbn Lehî'a bana, Yezîd b. Ebî Habîb'e ait bir tek harfi bile terk etmediğini söyledi."<sup>63</sup> ifadesi bunun bir delili sayılmıştır.

Dolayısıyla Abdullah b. Lehî'a, tarihî, kasasî ve fikhî olmak üzere rivayetlerini üç farklı eğilimden toplamış, asrındaki bu eğilimlerin imamlarıyla uzun süre birlikteliğinin bir sonucu olarak onlardan önemli ölçüde etkilenmiş ve elde mevcut asıl'larında her konuyu ve ilim dalını ilgilendiren rivayetleri toplamıştır. Bununla birlikte İbn Lehî'a'nın bu akımlardan birini diğerine tercih edip etmediği yönünde net bir şey söylemek kolay değildir. Bir açıdan bakılınca İbn Lehî'a'nın "*tarihî haber*" akımına yönelmeyi tercih ettiğine dair bazı işaretler vardır. Diğer taraftan, hocası İbn Ebî Habîb ile olan uzun birlikteliği, kendisini ister istemez fıkıh meydanına doğru çekmiş ve o da bu alanda Mısır'ın önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Onun kadılık görevini üstlenmesi, isminin daima fıkıhla birlikte anılması ve terâcim ve tabakât kitaplarında adı anıldığında çoğu defa ismine bitişik olarak "*el-fakîh*" ve "*el-kâdî*" lakaplarının zikredilmiş olması da bunun açık bir göstergesi olarak düşünülebilir.<sup>64</sup> Bir başka açıdan ise İbn Lehî'a, kendi asrının bir nevi ansiklopedisti olarak asrındaki bütün hadis pınarlarından içmeyi bilmiş; bu anlamda Mısır'da yaygın halde bulunan rivayetleri de terk etmemiştir. Ali b. Abdillâh b. Ca'fer'in: "Yaşadıkları şehirde hadisin sahibi/ehli olan iki kişi

<sup>62</sup> Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 41-42; Bozbaş, *Nil Havzasında Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*, 89-98.

<sup>63</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/17; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 42.

<sup>64</sup> Mesela bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/236; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/488; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/11; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/373.



vardır: İsmail b. Ayyâş ve Abdullah b. Lehî'a."<sup>65</sup> şeklindeki tespiti de onun bu hadisçilik yönüne işaret etmektedir.

### Sonuç

Çalışmamız sonunda ulaşılan sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

Hicrî ikinci asır âlimlerinden olan ve erken dönem ricâl-tabakât kaynaklarında, musannef hadis ve fıkıh eserlerde ismine sıklıkla rastlanan İbn Lehî'a'nın bilhassa tarihî içerikli rivayetlerin isnâd zincirlerinde daha fazla yer aldığı; bununla birlikte hadisçi ve fıkıhçı yönlerinin de olduğu söylenebilir.

İbn Lehî'a'nın, yetmiş civarında tâbi'î ile görüşmüş olması ona büyük bir fırsat sunmuş ve bu durum kendisinin ilmî birikimine oldukça katkı sağlamıştır. Hadis tarihinde iz bırakmış bazı meşhur âlimlerin ona öğrencilik yapmış olması; bazılarınca ilmî birikim ve muhakeme açısından İmam Mâlik'le eşit seviyede görülmesi de onun sıradan bir râvi sayılmadığının birer göstergesidir. Ancak cerh-ta'dil açısından değerlendirildiğinde onun cerh (olumsuz) yönünün daha ağır bastığı anlaşılmaktadır. Rical tenkitçilerinin hadis rivayeti konusunda işi sıkı tutmasının yanı sıra, birtakım itikadî taassupların, İbn Lehî'a'nın doğrudan ahkâma dair olmayan tarihî rivayetlere daha çok önem vermesinin ve bu türlü haberlerin naklinde genellikle gevşek davranılmasının da bu cerhte rolü olabileceği söylenebilir.

İbn Lehî'a'nın yaşadığı Mısır coğrafyası, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren 350 civarında sahabenin uğrak veya ikamet yeri olması hasebiyle kısa sürede canlı bir ilim merkezi haline gelmiştir. Tarihî haberler konusunda meşhur sahâbî Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684-85) öncülük ettiği bu ilim merkezinde, fıkıh alanında ise tâbiîn âlimi Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128/745) çok önemli bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Ne var ki, Abdullah b. Amr'dan nakledilen tarihî nitelikli haberlerin içine isrâiliyâtın yanı sıra zayıf ve uydurma türünden oldukça fazla sayıda haberin girdiği vurgulanarak bunlara karşı dikkatli ve ihtiyatlı olmanın gereğine de dikkat çekilmiştir.

İbn Lehî'a'nın yaşadığı çağda Mısır'ın siyasî, kültürel ve ilmî bakımdan oldukça hareketli olduğu; özellikle tarihî haber, fıkıh ve kıssa/vaaz medreselerinin etkin bir şekilde faaliyet yürüttüğü anlaşılmaktadır. Ancak bu dönemde Mısır medreselerinin, hadis öğrenme ve öğretme (*tahammül* ve *edâ*) yönünden Haremeyn (Mekke-Medine) ve Irak medreselerine göre daha gevşek bir tutum sergilediğine işaret edilmiş; bunun en önemli sebebi olarak da, muhtemelen Mısır'da tarihî haberlerin nakline ağırlık verilmesine karşılık, Haremeyn ve Irak medreselerinde daha çok helâl-haramı ilgilendiren şer'î

<sup>65</sup> Ukaylî, *Du'afâ*, 1/89; Razû, *Abdullah b. Lehî'a*, 42.



ahkâmın rivayetinin revaçta olması; dolayısıyla bu konudaki hadislerin rivayetinde işin daha sıkı tutulması gösterilmiştir. Diğer taraftan Yezîd b. Ebî Habîb ile birlikte Mısır'da hadis rivayetinin daha disiplinli bir şekilde icra edildiği de haklı olarak iddia edilmiştir.

Aynı dönemde Mısır'daki kıssa/vaaz medresesinde genellikle halkın zühd ve rakâik türünden hadislerle irşadına önem verildiği; bundan önceki yıllarda ise, özellikle Muâviye b. Ebî Süfyân'ın halifeliği döneminden itibaren vaaz ve kıssacılığın Hz. Ali taraftarları aleyhine siyasî bir propaganda aracı haline dönüştürüldüğü söylenebilir.

### Kaynakça

Apak, Âdem. "Hz. Ömer Döneminde Müslümanların Mısır'ı Fethi". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu. 1 (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 475-500.

Apak, Âdem. "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2001), 145-159.

Aydın, Abdullah. "Asıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/473, Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Bozbaş, Fatiha. *Nil Havzasında Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 12 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târih*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 4 cilt, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1990.

Gözübenli, Beşir. "Cîzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/37, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebî Bekr. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî. 2 cilt, Meyt Gamr: Dâru'l-Hüdâ, 2003.

İbn Abdilhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah el-Mısırî. *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998/1418.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1325-1327.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*. 8 cilt, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1970.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İbn Tağrıberdî, Cemalüddin Ebü'l-Mehâsin Yusuf el-Atâbekî. *en-Nücumü'z-zâhira fî mü'lûki Mısr ve'l-Kâhira*. 16 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Karahan, Abdullah - Shaba, Tahir, "Tartışılan Bir Râvi: İbn Lehî'a", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (Haziran 2021), 79-104.

Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-Misrî. *el-Vülât ve'l-kudât*. thk. Muhammed Hasen Muhammed-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*. 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl*. 35 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992.

Önkâl, Ahmet. "Amr b. Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/79-81, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Razû, Hasen Muzaffer. *el-İmâmü'l-muhaddis Abdullah b. Lehî'a*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhira*. 2 cilt, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967/1387.

Şakir Mustafa. *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-müerrihûn- Dirâse fî tatavveri ilmi't-târîh ve ma'rîfeti ricâlihî fi'l-İslâm*. 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk)*. 11 cilt, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1387/1967.

Tatlı, Bekir. "Abdullah İbn Lehî'a (ö. 174/790) ve İlmî Kişiliği". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, 31, (2021), 7-35.

Tomar, Cengiz. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/559-563, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa el-Mekkî. *ed-Du'afâü'l-kebîr*. 4 cilt, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyan. *Ahbârü'l-kudât*. 3 cilt, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

Zehebî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 cilt, thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-îtidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 cilt, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 cilt, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988.



## HANNAH ARENDT DÜŞÜNÇESİNDE İRADE, ÖZGÜRLÜK VE EYLEM İLİŞKİSİ

The Relationship of Will, Freedom and Action in Hannah Arendt's Thought

### NİLÜFER URLU ÜNALDI

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana  
Bilim Dalı, Zonguldak, Türkiye

Lect. Dr., Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and  
Religious Sciences, Zonguldak, Turkey

[niluferurluunaldi@gmail.com](mailto:niluferurluunaldi@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-8123-6706](https://orcid.org/0000-0002-8123-6706)

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 6 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 4 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

#### ATIF/CITE AS:

Ünalı, Nilüfer Uurlu, "Hannah Arendt Düşüncesinde İrade, Özgürlük ve Eylem İlişkisi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 1389-1418. DOI: 10.1410.14395/hid.1141329

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Relationship of Will, Freedom and Action in Hannah Arendt's Thought

### Abstract

In this article, we explored one of the most important political philosophers of the 20th century Hannah Arendt's views on the power of the will, and the close relationship she established between will and freedom, and freedom and action. The issue of will inevitably has an important place in the history of thought. In these discussions, who or what determines/directs the will basically constitute the essence of the issue, and the issue is considered together with the concepts of freedom, responsibility, determinism, choice, and action. The examination of the problem is closely related to almost all fields of philosophy: A series of problems are always closely related to the state of the will, from the theological discussions about God's will and human freedom, to the knowledge of man about himself and the world, and to considering human being as a moral agent. Arendt claims that while traditional Western thought generally ignores the will, on the other hand, freedom is approached with suspicion and, ultimately, a picture is drawn in which human being is limited by the causality of the external world in response to his/her apparent freedom, and she openly denies this picture.

Arendt defines will as an autonomous faculty with thought and judgment/reasoning. The autonomy of the will has not been expressed historically, moreover, the will and the freedom contained in it have been ignored, and viewed with suspicion at best. Arendt justifies the inferences made by philosophers in favor of thinking ability, but she does not spare her criticisms. She positions will and thought as opposing, autonomous abilities. After all, both the temporal extensions of thought and will – the will extends to the unknown future – and their objects are different. While thought pursues the unchanging principles and the universal, on the contrary, the will is concerned with the particular/contingent. In this state, the will is located right in life. The field of action is also the field where the freedom of the will is understood phenomenologically because the feature of initiating the unimaginable makes human actions an indicator of freedom. Thanks to his free will and designs for the future, human being establishes a world with his/her fellows, this is the field of politics. Each person participates and contributes to this place with their own uniqueness. This world is a place established by people who can design and act their own stories with free will. Thus, Arendt establishes an ontological link between will, freedom, and action – politics – that requires each other.

Arendt is a political philosopher and in this sense, studies about Arendt are mostly directed to this field. In her works, she sought ways to human alienation from the world and for liberation that would overcome this alienation. The emphasis on the experience of living together, human's relationship with the singular, that is, his daily



life, and the effort to base all these on an ontological ground, make her important to understand and study. Her ruthless criticisms of modernism, her thoughts that human nature can only realize itself in public and the field of politics, and the tight bond she has established between action and freedom are issues that must be emphasized.

Studies on the nature of will in Hannah Arendt are not many as we can see. Studies on freedom as the closest issue to this subject take place in the literature. In Turkish, on the other hand, despite a few articles on freedom, we did not find any study on the will. We hope that we will have the function of speaking and opening the door in this field. Basically, we benefited from Arendt's last work, *The Life of the Mind, Between Past and Future*, and *The Human Condition*.

Our study will start with an introduction in which the general lines of the problem are presented and then continue with a section in which the relationship of will with other mental abilities and subsequently freedom, and the relationship of freedom with action are investigated. When action is mentioned, it is already understood that social and political life will be the subject of the study. Freedom, for Arendt, emerges in action and makes politics possible.

**Key Words:** Philosophy, Arendt, Will, Thought, Judgment, Freedom, Action.

## Hannah Arendt'de İrade, Özgürlük ve Eylem İlişkisi

### Öz

Bu makalede 20. yüzyılın en önemli siyaset filozoflarından biri olan Hannah Arendt'in irade yetisine ilişkin görüşlerini ve irade ile özgürlük, özgürlük ile eylem arasında kurduğu sıkı ilişkiyi araştırdık. İrade meselesi, düşünce tarihi içinde kaçınılmaz olarak önemli bir yere sahiptir. Bu tartışmalarda iradenin kim ya da ne tarafından belirlendiği/yönlendirildiği temelde meselenin özünü oluşturur ve mesele özgürlük, sorumluluk, determinizm, seçim ve eylem kavramları ile düşünülür. Sorunun irdelenişi, felsefenin hemen bütün alanları ile yakından ilgilidir: Tanrı'nın iradesi ve insan özgürlüğüne ilişkin teolojik tartışmalardan, insanın kendine ve dünyaya ilişkin bilgisine, ahlaki bir fail olarak görülmesine kadar bir dizi sorun hep iradenin durumuyla yakından ilişkilidir. Arendt, geleneksel Batı düşüncesinin iradeyi genel olarak görmezden geldiğini söylerken diğer yandan özgürlüğe de şüpheyle yaklaşıldığını ve nihai olarak insanın görünürdeki özgürlüğüne karşılık gerçeklikte dış dünyanın nedenselliği ile kayıtlı olduğu bir resim çizildiğini söyler ve bu resmi açıkça yadsır.

Arendt iradeyi, düşünce ve yargı ile birlikte özerk bir yeti olarak tanımlar. İradenin özerkliği tarihsel olarak dile getirilmediği gibi dahası irade ve onda içerilen özgürlük şüphe ile karşılanmış, yok sayılmıştır. Arendt, filozofların düşünme yetisinin lehine yaptıkları çıkarımları haklı bulsa da eleştirilerini esirgemez ve irade ile düşünceyi birbirine karşıt ve özerk yetiler olarak konumlandırır. Nihayetinde düşünce ile iradenin hem zamansal uzanımları –irade bilinmez olan geleceğe uzanır– hem de nesnelere farklıdır. Düşünce değişmez ilkelerin, tümelin peşinden koşarken, aksine irade tikel/olumsal olanla ilgilidir. Bu haliyle irade tam da yaşamın içinde konumlanır. Eylem alanı, irade özgürlüğünün de fenomenolojik olarak anlaşıldığı alandır, çünkü tahayyül dahi edilemeyi başlatma özelliği insanın eylemlerini özgürlüğün göstergesi kılar. İnsan, özgür iradesi ile geleceğe ilişkin tasarımları sayesinde hemcinsleriyle birlikte bir dünya kurar ve burası siyasetin alanıdır. Her insan kendi biricikliği ile bu mekâna katılır ve katkıda bulunur. Bu dünya özgür iradesi ile kendi hikâyelerini tasarlayıp eyleyebilen insanların kurduğu bir yerdir. Böylece Arendt irade, özgürlük ve eylem –siyaset– arasında birbirini gerektiren ontolojik bir bağ kurar.

Arendt bir siyaset filozofudur ve bu anlamıyla hakkında yapılan çalışmalar daha ziyade bu alana yönelmiştir. O, eserlerinde insanın dünyaya yabancılaşmasının ve bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin yollarını arar. İnsanın, birlikte varoluşuna, tekellerle ilişkisine yani gündelik hayatına yaptığı vurgu, bütün bunları ontolojik bir zemine temellendirme çabası, Arendt'i anlamayı ve çalışmayı önemli hale getirir. Modernizme yönelik amansız eleştirileri, insan doğasının kendini ancak kamusalılık

içerisinde, siyaset alanında gerçekleştireceğine ilişkin düşünceleri, eylem ile özgürlük arasında kurduğu sıkı bağ mutlaka üzerinde durulması gereken konulardır.

Hannah Arendt'de iradenin mahiyeti konusundaki çalışmalar bizim görebildiğimiz kadarı ile fazla değildir. Bu konuya en yakın mesele olarak özgürlük hakkındaki çalışmalar literatürde yer tutar. Türkçede ise özgürlük konusundaki birkaç makaleye karşılık irade konusunda herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Umuyoruz ki bizim çalışmamız bu alanda bir söz söyleme ve ön açma işlevi görecektir. Temel olarak Arendt'in bitiremediği son çalışması *Zihnin Yaşamı, Geçmişle Gelecek Arasında* ve *İnsanlık Durumu* kitaplarından yararlandık.

Çalışmamız irade probleminin genel hatlarının ortaya konulduğu bir giriş; iradenin diğer zihinsel yetiler arasındaki konumunun belirlendiği ve irade-özgürlük, özgürlük-eylem ilişkisinin araştırıldığı gelişme bölümüyle devam edecektir. Özgürlük, Arendt'e göre eylemde ortaya çıkar ve siyaseti mümkün kılar. Bu nedenle eylemden söz ettiğimizde kaçınılmaz olarak sosyal ve siyasal hayattan da bahsetmek durumunda olacağız. Böylece siyasal yaşam çalışmanın içine dahil olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Arendt, İrade, Düşünce, Yargı, Özgürlük, Eylem.

## Giriş

Özgür irade meselesi, düşünce tarihinin hemen her alanında başat bir konu olarak karşımıza çıkar. Bir yanıla birçok alanı ilgilendirmesi diğer yandan çözüme kavuşmamış olması, özgür irade konusunda yeniden düşünmeyi gerekli, hatta zorunlu kılmaktadır. Özgür irade ile zorunluluk/determinizm arasındaki çekişme tüm felsefi problemlerin en çok tartışılanlarından biridir. Bilimsel araştırmalar, bir taraftan fizik dünyanın doğasını ve insanın evrendeki yerini tartışma konusu yaparken –fizik kuralları tarafından mı belirleniyoruz ya da atomların hareketleri mi belirleyicidir-, diğer taraftan psikolojinin ve toplumsal koşullanmanın mahiyetini araştırmaktadır. Bu durumda yani bütün bunlar irade üzerinde etkili ise davranışlarımız psikologlar tarafından rahatlıkla tahmin edilebilir ya da kalıtım, çevre, yetiştirilme tarzımız olduğumuz kişi olmamızı belirler. Felsefe de ise özgür irade tartışmaları özgürlük, suç ve ceza, suçlanabilirlik ve sorumluluk ile zorlama ve kontrol, zihin ve beden, zorunluluk ve olasılık, zaman ve rastlantı, doğru ve yanlış gibi geniş bir alanı kapsar. Böylece felsefenin bir dizi alanı bu mesele ile ilgilenecek durumda kalır.<sup>1</sup> Teoloji alanında ise konu Tanrı'nın iradesi ve insan özgürlüğü meselesi çerçevesinde büyük tartışmalara sebep olur.

Özgür irade meselesini anlamak için özgürlük kavramını ele almak kaçınılmaz görünmektedir. İnsanlık tarihi boyunca özgürlük, düşüncenin ana konularından biri olmuştur, nihayetinde insanın dünyada nasıl eyleyeceğinin, nelere güç yetirebildiğinin ve sorumluluğunun anlaşılması çabası onun ahlaki bir varlık olması ile yakından ilişkilidir. Bütün teorik tartışmaların öte, “içimizden her birimiz, hayatı boyunca kendi hürriyetinin yahut onun yokluğunun tecrübesini yaşar. İşte burada, hürriyet üzerine düşünmek için müspet bir çıkış noktası vardır ve bütün teorik inşalardan daha faydalıdır.”<sup>2</sup> Necati Öner'in George Gusdorf'tan aktardığı bu pasaj, açıkça bizde bulunan özgürlük deneyiminin bilincinden hareketle özgürlüğü konumlandırmaktadır. Evet, nihayetinde hepimiz özgür olduğumuzu ya da olmadığımızı biliriz. Özgür bir iradeye sahip olduğumuzu hisseder ve buna inanırız. Dahası, özgürlüğümüzü kaybetmekten korkar, onu korumak için yapılacak her şeyin kahramanlık olduğunu düşünürüz. Seçimlerimize karışıldığında rahatsız olur, özgür irademizle gerçekleştirdiğimiz davranışlarımızın onaylanmasından mutluluk duyarız. Ancak ne kadar seçme hakkımız olursa olsun bu seçimlerin özgür irade ile yapılmadığını anladığımızda, yani irademizin dışarıdan bir güç tarafından manipüle edildiğini hissettiğimizde rahatsızlık duyarız. Böyle bir manipülasyon

<sup>1</sup> Robert Kane, *A Contemporary Introduction Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 1.

<sup>2</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Divan Kitap, 2013), 17.

kendiliğimizi zedeler, nihayetinde özgür iradeye sahip olmak kendiliğimizle ilişkilidir.<sup>3</sup> Arendt'in belirttiği gibi "Özgür bir eylemin mihenk taşı... her zaman aslında yaptığımız şeyi yapmayabileceğimizi bilmemizdir"<sup>4</sup>. Son tahlilde, hepimiz ne yapacağımızı veya yapmayacağımızı belirleme gücüne sahip olduğumuzu biliriz ve kabul ederiz. İrade'ye ilişkin tüm formülasyonlar, istediğimizi yapma "özgürlüğünü" içerir. Bununla birlikte, bilişsel ve fiziksel kapasitemize, çevremizde var olduğu şekliyle dünyaya ve birlikte yaşadığımız ve kendilerine ait iradeleri olan çeşitli, çok sayıda kişinin iradelerine dayalı olarak, isteyebileceklerimizin de sınırları vardır. Bunu da biliriz.

O zaman, iradeyi ve özgürlüğü düşünürken ilk uğrak noktası determinizm/zorunluluk ve gereklilik meselesidir. Determinizm ve gereksinimler, insan eylemlerinin belirleyicisinin kendileri dışında saikler olduğunu ve kontrolleri dışında geliştiğini ima eder. Bu sebeple determinizm tartışmaları, özgür irade soruşturmalarında çok önemli bir yer tutar. Determinizm öğretileri, tarihsel süreç içinde birçok biçimde savunulmuştur. İnsan eylemlerinin kader tarafından mı ya da Tanrı'nın iradesi ile mi yahut kozmik yasalar veya mantık yasalarıyla mı, kalıtım ve çevre yoluyla mı, bilinçsiz güdülenmeyle mi yoksa psikolojik veya sosyal koşullanmalarla mı belirlendiği üzerine birçok düşünce serdedilmiştir. Determinizm, nasıl bir veçhe ile karşımıza çıkarsa çıksın temel iddiası şudur: Bir seçim ya da eylem daha önce yeter koşulu/ları oluşmuşsa (kaderin hükümleri, Tanrı'nın iradesi, önceki nedenler ya da doğa yasaları) o olay meydana gelecektir.<sup>5</sup>

Özgür irade meselesini düşünürken tarihsel olarak üzerinde durulan bir başka husus, özgürlüğün düşünce ve eylemle ilişkisidir. Hayatımız boyunca daima seçimler yaparız, bunlar basit seçimler olabileceği gibi hayatımızı kökten etkileyen seçimler de olabilir. İstemek için çeşitli imkânlarla karşılaşabiliyor olmamız gerekir. "Şunu istiyorum, şunu istemiyorum" diyebilmek için farklı seçeneklere sahip olmalıyız. Özgürlük ancak çeşitli imkânların olduğu bir alanda mümkün olabilir. Dolayısıyla seçme, özgürlüğün temel unsurlarından biridir ve bilinçli bir durumu ifade eder. Bilinçli akıl yürütmelerle yapılan seçimden sonra eylem devreye girer. İnsan, "istediğini seçip sonra onu eylem haline geçirdiğinde...kendisini hür hisseder."<sup>6</sup>

Ancak özgürlüğümüzün sadece eylem alanıyla yani seçmek ile ilgili olmadığını da biliriz. Düşünsel özgürlük alanımız hiçbir durumda başkaları tarafından kontrol altına alınamaz. Musa Duman'ın *Özgürlüğün Anlamı* adlı

<sup>3</sup> Kane, *Free Will*, 1.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 259.

<sup>5</sup> Kane, *Free Will*, 5.

<sup>6</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 18.

çalışmasında belirttiği üzere "(...) düşünce kabiliyeti insana hem kendi bireysel varoluşunu (öz-aşkınlık) hem de sosyal ve fiziksel dünyasını aşabilme (dünya aşkınlığı) gücünü vermekte ve bu güç insanın özgürlüğünün temelinde yatmaktadır."<sup>7</sup> Tüm özgür eylemelerimizi mümkün kılan bu özgürlük olsa da özgürlüğün nihai anlamda eylemle birlikte düşünülmesi de kaçınılmazdır çünkü kimse salt düşüncede kalan, "etki ve değişimin olmadığı" bir irade anlayışını yeterli saymayacaktır.<sup>8</sup> Dahası, Öner'e göre insan seçme sırasında özgürlüğünün bilincinde değildir, insan özgürlüğünün bilincine ancak eylem aşamasında erişir.<sup>9</sup> Nitekim Arendt'in daha radikal bir adımla düşünce ile iradeyi karşı karşıya getirmesinin sebebi kanaatimizce budur.

Eylem alanına işaret eden olumsal dünyamız, sosyal/siyasal alanımız ile teorik düşünüm arasında yani pratik bilincimiz ile teorik bilincimiz arasında gündelik yaşamımızda deneyimlediğimiz kaçınılmaz bir çatışma vardır. Kant'da bunun böyle olduğunu ve üstelik kaçınılmaz olduğunu söyler. Arendt temelde, Kant'ın eylem alanını ilgilendiren yönüyle aklın pratik kullanımı ve teorik aklın varlığı biçimindeki formülasyonu ile bu çatışmayı aşma çabasına katılır. Ancak o, düşünme ve muhakeme/yargılama yetileri ile birlikte iradenin özerkliği ve iradede içerilmiş, eylemle ortaya çıkan bir özgürlüğü konumlandırma çabasıdır.

Tarihsel süreç içinde yoğun tartışmalara konu olan irade meselesi için Hannah Arendt'in kendine özgü görüşlerini anlamak önemlidir. Bu makale temel olarak Hannah Arendt'in irade, özgürlük ve eylem arasında kurduğu sıkı bağı anlamayı ve anlatmayı amaçlamaktadır. Arendt'in son çalışması olan *Zihnin Yaşamı* kitabında irade, zihnin üç yetisinden biri olarak resmedilir ve irade ile özgür eylem arasındaki ilişkiye sıkı vurgu yapılır. Buna göre, özgür bir eylemi mümkün kılan tekillerle ilişki içindeki iradenin endişe verici, tedirgin edici yapısal karakteridir. Arendt eylemden özgürlüğe, yeni başlangıçlara ve siyasal yaşama uzanan bir düşünsel dizge oluşturur.

İrade ve özgürlük meselesi Batı literatüründe geniş bir yelpazede ele alınmıştır. İslam düşünce geleneğinde ise daha ziyade insan özgürlüğü ile Tanrı'nın iradesi arasındaki ilişki tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Ancak Hannah Arendt'de, irade ile ilgili Türkçede bir çalışmaya rastlamadığımız gibi -özgürlükle ilgili de birkaç makale var- Batı düşüncesinde de sınırlı bir biçimde çalışılmış görünmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın bu alandaki boşluğa katkı yapacağını umuyoruz. Çalışmamızda öncelikle irade ile birlikte düşünme ve yargılama yetisinin insandaki mahiyetleri konusunda Arendt'in kavramlaştırmasını açıklamaya çalıştık. İradeyi düşünce yetisine bağlayan

<sup>7</sup> Musa Duman, *Özgürlüğün Anlamı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 118.

<sup>8</sup> Duman, *Özgürlüğün Anlamı*, 12.

<sup>9</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 19.

geleneksel kavramlaştırmaların aksine Arendt, bu iki yetiyi karşı karşıya getirir. Bu bağlamda, irade ile özgürlük ve eylem arasındaki ilişki temel meselemiz oldu. Bütün bu kavramların somut olarak görünürlük kazandığı alan politik alandı; bu sebeple çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde onu da ele aldık.

### Üç Yeti: Düşünme, İrade ve Muhakeme/Yargılama

Bonnie Honig, Arendt'in *Zihnin Yaşamı* adlı eserinin eleştirmenleri tarafından "şaşırtıcı ve kışkırtıcı" bulunduğu söz eder. Kışkırtıcıdır, çünkü zihnin yapısı ve insanın düşünme deneyimleri konusunda geleneksel düşünceye meydan okur. Şaşırtıcıdır, zira kariyeri boyunca benliğin iç yaşamı konusundaki felsefi meşguliyetlerin gayri meşru olduğu konusunda ısrar eden bir yazar tarafından kaleme alınmıştır. Nitekim önceki çalışmalarında Arendt, benliğin içsel yaşamını önemsemez, çünkü içsel benliğin bilgisinin erişilemez olduğuna inanır.<sup>10</sup> Ancak, *Zihnin Yaşamı*'nda üç ayrı zihinsel yeti tanımlar ve bunlarla ilgili düşünsel tarihin izleğinde, düşünce ve irade yetilerini işlediği ilk iki bölümü yazar; ne yazık ki yargı yetisini işleyeceği üçüncü kitabı bitirmeden hayata veda eder.

Arendt'in irade konusundaki görüşlerini açıklamak için muhtemel ki en iyi yol irade yetisini diğer insan melekeleri ile ilişkisinde görmektir. Arendt'e göre irade/isteme, düşünme ve yargılama ile birlikte zihinsel bir etkinlik veya yetenektir. Söz konusu yetiler, birbirlerinden türetilemedikleri gibi birbirlerine de indirgenemezler.<sup>11</sup> Bu yetiler, zihne aittir ve doğaları gereği özerktirler.<sup>12</sup> Yani bu üç yeti dışardan belirlenmezler çünkü zihin doğal dünyanın nedensellik koşullarından bağımsızdır.<sup>13</sup> Zihnin bu üç etkinliğinin nesnelere pek tabii dünyada mevcuttur, ancak bu yetiler ne onlar tarafından koşullandırılır ne de zorunlu kılınırlar. İnsanın kendisini ve içinde yaşadığı/oluşturduğu dünyayı anlaması bu yetiler sayesinde.<sup>14</sup> Ruh, tutkularımızın, hislerimiz ve duygulanımlarımızın kaynağıdır ve bu haliyle bizim başlatmadığımız ancak maruz kaldığımız bir yaşamı imlerken, zihin yaşamı salt iradi bir etkinliktir, başlatılabilir ve bitirilebilir.<sup>15</sup> Arendt, bu yaklaşımı ile geleneksel düşüncenin iradeyi yok sayan tavrına açıkça karşı çıkar ve iradenin diğer iki yeti gibi hem varlığına hem de kendiliğindenliğine

<sup>10</sup> Bonnie Honig, "Arendt, Identity, and Difference", *Political Theory* 16/1 (1988), 77-98.

<sup>11</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 89.

<sup>12</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 90.

<sup>13</sup> Suzanne Jacobitti, "Hannah Arendt and Will", *Political Theory* 16/1 (1988), 53-76, 57.

<sup>14</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 91.

<sup>15</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 93.

vurgu yapar. Hâlbuki geleneksel felsefe kendiliğinden oluşan fiil ile düşünüp taşınarak yapılan eylemi, ikincinin lehine olacak biçimde birbirinden ayırır.<sup>16</sup>

Arendt, irade konusunu ele alırken “olgulardan” ve “deneyimlerden” başlar. Onun, fenomenoloji geleneğinden gelen bir düşünür olduğunu hatırladığımızda “fenomenleri kurtarmayı”<sup>17</sup> amaç edinmesini anlamak kolaylaşır.<sup>18</sup> Geleneksel Batı felsefesi, en azından Augustinus’dan beri irade konusunu ele almasına karşılık esas olarak “deneyimleri” gözden kaçırmıştır. Ancak, irade ile ilgili en büyük zorluk, geleneksel düşüncenin zihnin bu yetisinden, diğer yetilerinin aksine, “tutarlı bir biçimde” şüphe etmiş hatta bile isteye yok saymış olmasıdır.<sup>19</sup> İradeye yönelik düşünceler, eylemden ziyade teorik yaşamı önceleyen filozoflar tarafından serdedilmiştir. Teorinin öncelendiği bu yaklaşımın en bariz özelliği, Arendt’e göre dünyayı değiştirmeyi değil “onu yorumlamayı” amaç edinmiş olmasıdır.<sup>20</sup> Bu yargı aşırı olsa da gerçeklik payı olduğunu da kabul etmeliyiz. Ancak Arendt, Duns Scotus’u ayrı tutar, çünkü o, olumsuzluğa yaptığı vurgu sayesinde, Augustinus ve Kant ile Arendt’in irade teorisini kurarken başvuracağı düşünürlerden biri olacaktır. Bunların dışındaki hemen hemen tüm düşünürler, Arendt’e göre nihayetinde “zihinsel barışları”nı korumak adına dünyanın düzenine boyun eğmeyi ve dünya ile mutabakatı korumayı esas alırlar.<sup>21</sup> Bu durum, tarihsel süreç içinde iradeye yönelik görmezden gelme tutumunun nedenini açıklar.

Böylece Arendt, irade kavramına ilişkin projesini açıkça özgür irade meselesine ilişkin geleneksel felsefi yaklaşımlara bir karşıtlık içinde konumlandırır. Tarihsel bağlam içinde, özgür irade ve determinizm hakkında öne sürülen argümanları tartışmaya dahil etse de daha ziyade temelde özgür iradeye sahip olduğumuza inanmamıza neden olan deneyimleri ortaya çıkarmak ve onlara sadık kalarak teorisini kurmakla ilgilenir. Hatta, tartışmanın akademik doğası çoğu zaman konunun deneyimsel doğasını ıskalar ve varoluşsal önemine dikkat etmez. Helleloid’in belirttiği üzere, Arendt’in irade tarihi üzerine giriştiği çalışma “irade deneyimlerine yaklaşmanın yeni yollarına yer açmak için tasarlanmıştır.”<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 21.

<sup>17</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 249.

<sup>18</sup> “Gerçekliğin bu paranteze alınışı –basit bir izlenimden başka bir şey değilmiş muamelesi yaparak gerçeklikten kurtulmak- “profesyonel düşünürler” için en çekici gelen şeylerden birisi olmuştur.” Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 185.

<sup>19</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 250.

<sup>20</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 456.

<sup>21</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 457.

<sup>22</sup> Erick Helleloid, *Hannah Arendt’s Phenomenology of The Will: Contingency, Temporality, and the Nature of Moral Judgement* (Athens: The University of Georgia, Graduate Faculty, Doktora Tezi, 2014), 226.



Tüm zihinsel faaliyetlerimiz, nihayetinde dünyadaki deneyimimize dayanır. Düşünen, isteyen ve muhakeme eden/yargılayan somut bir insandır ve dünyaya ilişkin dolaysız duyuşsal deneyimimiz zihnin tüm faaliyetleri için “düşünce nesnelere”ni sağlar. “Bütün zihinsel etkinlikler” der Hannah Arendt, “zihnin duyulara mevcut olmayan şeyleri kendine mevcut kılma yetisine dayanırlar.”<sup>23</sup> Buna göre, zihnin üç yetisi düşünme, irade ve yargılama/muhakeme bütünüyle zihnimizin hâlihazırda olmayan şeylerle kurduğu ilişki ile ilgilenir. Düşünme sırasında düşünen ben, görünümle dünyasından ve kendinden tamamen uzaklaşır.<sup>24</sup> İnsan düşünürken hep bir “huzur” içindedir çünkü “maddenin direncini aşması hiç gerekmemiş bir etkinlikten alınan katıksız hazza”<sup>25</sup> sahiptir. Düşünme, zihnin temsillerle ilişkisi bağlamında gelişir ve onun deyimleriyle temsil ile hâlihazırda olmayan bir şeyi mevcut hale getirmek “zihnimizin eşsiz becerisidir”: İmgelem.<sup>26</sup> Bu yeti, sıralı bir şimdiler dizisinin akıp gittiği geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan şimdi ile ilişkilendirilir. Şimdi'nin ele geçirilemeyen yapısı onu hep bir “artık-olmayan” ve “henüz-olmayan” olarak konumlar ancak düşünce, “süregiden bir şimdiler dizisi” ile şimdiiyi uzattığında, Arendt'e göre aslında düşündüğünde bir mekâna sahip olmayan zihne adeta bir zamansal uzam yaratır.<sup>27</sup> Tabii bu bir aldaniştir ve zamanı zamansal olarak anlamak manasına gelir. Öyle bile olsa bunu yapmak durumundayız, çünkü gündelik yaşamımız içinde sıradan meşguliyetlerimiz için zamanın ölçülmesine ihtiyaç duyarız ve zamanı ancak zamansal mesafeleri kullanarak ölçebiliriz.<sup>28</sup>

Zihnin olmayan şeyleri var kılışı, aynı zamanda hafızada tutma edimi için de geçerlidir. Hafızada saklananlar da duyularımız için “geri dönüşü olmayacak biçimde geride kalmış şeylerdir”<sup>29</sup> ve bu yetiyle zihnimiz, hâlihazırda olmayan şeyleri mevcut kılar. Tam da bu güç sayesinde zihin, değişimin doğasında var olan “beyhudeliğe”, gelip-geçiciliğe direnir, “yok olmaya ve unutulmaya mahkûm şeyleri toplar ve anımsar.”<sup>30</sup> Üstelik tüm bilgimiz, zihnimizin bu anımsama yeteneğine dayanır, çünkü nesnelere ilişkin tüm temsiller sonradan oluşur ve gerektiğinde hatırlanmak üzere

<sup>23</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 96.

<sup>24</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 256.

<sup>25</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 96-97.

<sup>26</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 96-97.

<sup>27</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 257.

<sup>28</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 256.

<sup>29</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 256.

<sup>30</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 256.

saklanır. Bu işlemin gerçekleştiği zamansal alan “geçmiş ile gelecek arasındaki açıklık”<sup>31</sup> ya da düşüncenin şimdisedir ki bu, bir tür uzayıp giden şimdi’dir.<sup>32</sup>

İrade ise, duyularımız açısından artık olmayan ve zihnin temsil yeteneği sayesinde “yeniden” varlığa getirilen/mevcut kılınan şeylerle değil, aksine hiç var olmamış şeylerle ilişkilidir.<sup>33</sup> Bu haliyle irade, temsil oluşturmanın ve hafızada tutmanın aksine, geçmişle değil gelecekle ilgilidir; onunla geleceğin getireceği henüz olmamış olanın alanına uzanırız: değişimin, eylemin ve dolayısıyla sıkıntının, endişenin, kaygının alanına.<sup>34</sup> İradenin zamansal anlamı itibariyle geleceğe ilişkin oluşu, onun nesnelere değil, tasarımların alanına dahil olduğunu işaret eder. Tasarımlarımıza ilişkin anlaşılabilirlik ne kadar yüksek olursa olsun nihayetinde bazılarının gerçekleşirken, bazılarının ise, gerçekleşmeyeceği bir olasılıklar alanını gösterir. Bu da iradenin alanının tamamen “belirsiz” olduğu anlamına gelir: “(...) hiç olmamış, henüz olmamış ve pekâla olmayabilecek meselelerle meşgul olmaktayızdır”<sup>35</sup> dahası istemekle gerçekleştirmenin aynı şey olmadığını fark edilmesi dayanılmaz bir gerilime, bir umut ve korku karışımına sebep olur.<sup>36</sup>

Arendt’in iradenin zamansal uzanımının gelecek olduğuna ilişkin belirlenimine rağmen, aslında projesi hem düşünmenin hem de yargılama yetisinin zamansal uzanımı olarak geçmişle ilişkisini bozmadan bir ahenk içinde bunları konumlandırmaktır. İrade/isteme ile düşünme arasındaki çatışma, geleneksel felsefenin yaptığı gibi irade yetisini ya da onun zamansal boyutunu görmezden gelerek çözülemez. Geleceğin olumsuzluğunu ortadan kaldırmak için düşünceyi kullanmanın tercih edilmesi, iradenin geriye doğru isteyememesi gerçeğinden kaynaklanmaktadır. İnsanın tüm deneyimleri, nihayetinde olumsuzdur; çünkü ister farkında olunsun ya da olunmasın eylemi gerçekleştirmeden de bırakabileceğimiz, özel anlamda bir özgürlüğü içermektedir. Eylem gerçekleştikten sonra ise artık geri alınamaz, tamamlanmış bir gerçek olarak geçmişin gerekli ve değiştirilemez bir parçasına dönüşür.<sup>37</sup>

Geleneksel felsefe, irade ile akıl/düşünce arasında olmazsa olmaz bir bağ kurar, daha doğrusu iradeyi direkt akla yani düşünce yetisine bağlar. Aklilik, iradenin en belirgin özelliği olarak temayüz eder.<sup>38</sup> Ancak Arendt,

<sup>31</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 256.

<sup>32</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 256.

<sup>33</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 258.

<sup>34</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 96-97.

<sup>35</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 258.

<sup>36</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 96-97.

<sup>37</sup> Helleloid, *Hannah Arendt's Phenomenology of The Will*, 234.

<sup>38</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 25.

insanın düşünen tarafı ile isteyen/irade gösteren tarafı arasında çatışmanın, gerilimin<sup>39</sup> olduğu bir zihin resmi çizer; düşünen ve isteyen aynı kendilik olsa bile bu böyledir, bu durum irade hakkında düşünmeyi zorlaştırır. Filozofların iradeye yönelik ön yargıları, bu çelişkili zihinsel deneyimlerin sonucudur.<sup>40</sup> Arendt, geleneksel felsefenin iradeye ilişkin tanımlarını solipsist, sessiz, şiddetli, antipolitik, keyfi ve istikrarsız doğası nedeniyle eleştirir. Bu tanımlar, bu yetiyi konuşmanın ve öznelarası iletişimin karşısı olarak belirlediği için irade sadece içsel benlik alanında bulunur. Bu tanımlamalar, Kalyvas'ın çok yerinde tespitiyle bir iradi eylemin arkasında gizlenen "efsanevi ve bilen" bir özneyi varsayar ve onu gündelik deneyimlerin alanından geri çeker.<sup>41</sup>

Filozoflar, açıkça düşünce yaşamını eylem yaşamına tercih ederler çünkü düşünme edimi bir dinginliği gerektirir, irade ise "doğası gereği huzursuzluk, endişe ve uyumsuzluk içerir"<sup>42</sup> ve zihni düşünme ediminden uzaklaştırır.<sup>43</sup> Düşünme sırasındaki ruh hali, onu zevkli hale getirir ve insan, düşünme ediminin sonsuza kadar sürmesini, geçmiş ile gelecek arasındaki uçurumun sonsuza kadar genişlemesini isteyebilir. İrade'nin gerginliği, eyleme katlanmayı zorlaştırır ve bu nedenle, kendi sonunu bekler.<sup>44</sup> Her iradî eylem, zihinsel bir etkinlik olmasına rağmen, tasarımını gerçekleştireceği dünyanın fenomenal kısmı ile ilişkili olmak zorundadır. Düşünmenin aksine, hiçbir iradi eylem salt kendisinden dolayı iyi olduğu için yapılmaz, üstelik fiilin kendisinde gerçekleşmez.<sup>45</sup> Düşünmenin ve istemenin nesnelere de birbirine zıttır. Düşünme ebedi ve evrensel olanın peşinden koşarken, isteme/irade tekil olanın, yeni icatların, yeni kararların peşinden gider. Düşünme genel kanunları, tümeli yani zaman ve mekâna meydan okuyan zorunlu ilkeleri araştırır; buna karşılık irade, olumsal olanı<sup>46</sup> soruşturur; "fiiliyatta yaptığımız bir şeyi yapmadan da bırakabileceğimiz"<sup>47</sup> eylem alanına uzanır, işte özgür eylem bunun farkında oluşumuzdur. İradenin eylemlerinin en önemli özelliğinin olumsal oluşu yani yapabileceğimiz gibi yapmadan da bırakabilecek<sup>48</sup> oluşumuz, iradenin ontolojik statüsünü filozofların gözünde gündelik deneyimler kadar önemsiz bir konuma irca eder.<sup>49</sup> O zaman irade

<sup>39</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 251.

<sup>40</sup> Jacobitti, "Hannah Arendt and Will", 55.

<sup>41</sup> Andreas Kalyvas, "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism", *Political Theory* 32/3 (2004), 326.

<sup>42</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 274.

<sup>43</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 251.

<sup>44</sup> Helleloid, *Hannah Arendt's Phenomenology of The Will*, 231.

<sup>45</sup> Helleloid, *Hannah Arendt's Phenomenology of The Will*, 231-232.

<sup>46</sup> Jacobitti, "Hannah Arendt and Will", 54-55.

<sup>47</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 259.

<sup>48</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 259.

<sup>49</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 274.

tümel ve evrensel olanın, araştırılmaya, soruşturulmaya değer olanın alanından kovulur.<sup>50</sup>

Arendt, geleneksel felsefenin tersine, irade özgürlüğünün düşünme özgürlüğünden çok daha büyük olduğundan söz eder, çünkü nihayetinde düşünce hiç değilse zihnin çelişmezlik yasasından kaçamaz. Hâlbuki irade özgürdür ve bu durum, Arendt'e göre düşünürler tarafından bir "lanet" olarak anlaşılmış ve irade düşüncenin alanından tard edilmiştir.<sup>51</sup> Arendt iradenin, benliğin asıl karakterini yarattığı kanaatindedir. Ona göre, düşünme etkinliği fenomenler dünyasından uzaklaşırken benliği göz ardı eder ve benlik adeta bir seyirci konumuna indirgenir, iradenin sebep olduğu düşünce ise, benliği tekrar ortaya çıkarır ve onu tüm tekil istek eylemlerini yönlendiren kalıcı bir ben haline getirir. Böylece "benliğin karakterini yaratır" yani bireyselleştirir ve kişinin özgül kimliğinin kaynağı olarak ortaya çıkarır.<sup>52</sup>

Düşünce ile irade arasındaki çatışmaya karşılık, zihnin özerk faaliyetleri olarak ortak noktaları da vardır. Buna göre, zihin hem düşünme sırasında hem de irade gösterirken kendi sınırlarını aşar; bir taraftan düşünce "cevaplanamaz soruların" peşinden koşarak, diğer yandan, isteyen irade asla bulunamayacağı kendi ölümünün peşinden geleceğe uzanarak bunu yaparlar.<sup>53</sup> Dahası bir istek oluşturmak, yukarıda anlattığımız üzere, geleceğe ilişkin tasarımlarla ilgilidir ve böylesi bir tasarlama görünüm dünyasından uzaklaşır. Aslında, düşünme esnasında da aynı şekilde fenomenler dünyası dışımızda konumlanır. Üstelik, her iki yeti de gerçekte olmayan şeyleri zihnimizde mevcut kılarlar. O zaman mesele nedir? Düşünme olan yahut olmuş bulunan bir şeyi süregiden bir şimdiye taşırken aksine irade, geleceğin belirsizliğine doğru uzanır.

Arendt, insanı tanımlarken sözünü ettiğimiz zihinsel yetiler yanında aynı zamanda ruhtaki umut ve korkuyu başat iki duygu olarak ele alır. Böylece iradenin uzandığı belirsiz gelecekte hâsıl olan gerilim, umut ve korku sayesinde baş edilebilir hale gelir. Bu iki duygu kolayca birbirine savrulur: "Her umut içinde bir korku taşır ve her korku mukabil bir umuda dönüşerek kendi kendini iyileştirir."<sup>54</sup> İrade gösteren benliğin buna ihtiyacı olduğu açıktır çünkü irade geleceğe doğru hem geçmiş hem şimdiyi yadsır. İrade gösteren benlik; sabırsız, endişeli ve huzursuzdur çünkü hiçbir şeyden emin değildir, geleceğe ilişkin korku ve umut içindedir. Ancak, bu halet-i ruhiyenin bir sebebi daha vardır, iradenin geleceğe ilişkin tasarımları aynı zamanda

<sup>50</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 251.

<sup>51</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 251.

<sup>52</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 457.

<sup>53</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 258.

<sup>54</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 282-283.

“varlığı kesin olmayan” bir “yapabilirim”i de mündemiçtir. İrade hep bir şey yapmak ister ve bu haliyle düşüncenin hiçbir şey yapmamaya odaklı yapısını yadsır: “İradenin hoşlandığı” der Arendt “yapabilirim ve yapacağım’dır.”<sup>55</sup>

Bu “yapacağım”daki yapabilme iradesine ilişkin bilincimiz iradenin gerçekliği açısından yeterli bir kanıttır.<sup>56</sup> Eyleme geçtiğimizde hâlihazırda yapmakta olduğumuz şeyi yapmadan da bırakabileceğimize ilişkin “farkındalığımız” özgür bir eylemin ayırt edici özelliğidir ve kendimizi özgür bireyler olarak algılamamızın olanak koşuludur. Arendt, iradenin kendi içindeki bu çatışmayı ilk fark eden kişinin, ilk kez İsa’nın öğretilerinin bir “istiyorum-ama-yapamam”a yol açtığını fark eden Aziz Paul olduğunu söyler. Bu zihin ile beden arasındaki bir çatışma değildir, bu iradenin keşfidir.<sup>57</sup> İradenin içsel çatışması ve bizatihi iradenin keşfi aslında “radikal insan özgürlüğüdür”<sup>58</sup>, verili olana karşı çıkma ve yeni bir şey başlatma ya da yaratma yeteneğidir.<sup>59</sup> Dolayısıyla irade, endişeli bir huzursuzlukla eylemenin peşindedir. Üstelik bu huzursuzluk, eylem gerçekleşmeden sona ermez.

Ancak Arendt’in özerkliğine ve kendiliğindenliğine vurgu yaptığı irade tasarısı, onu düşünceden/akıldan bağımsız konumlandırması Jacobitti’ye göre, Arendt’in fikirlerinin en “zahmetli” olanıdır. Arendt’e göre, irade ne düşünce tarafından harekete geçirilir ne de arzu tarafından. Arendt, Dun Scotus’un iddiasını benimsemiş görünür: İstemeyi belirleyen iradeden başka bir şey değildir.<sup>60</sup> Jacobitti, Arendt’in tüm “zihinsel ve dünyevi eylemlerin faili olarak sorumlu tutulabilen, yargılanabilen, zamansal sürekliliği olan, geçmiş eylemleriyle yaşayan, bağıllık yeteneğine sahip ve kendini ifade edebilen” güçlü bir benlik kavramını da açıklığa kavuşturması gerektiğini söyler.<sup>61</sup> Aslında Arendt’in bir diziyi başlatan irade ve fail oluşuna vurgu yaptığı insan tanımlaması kanaatimizce bu meseleyi çözmekte ise de, Jacobitti’nin itirazı şudur: Failin iradesi, nihayetinde onun benliğinin bir parçası olarak onun karakteristik yapısından bağımsız olamayacaktır. Bu da iradenin düşünce ya da yargı tarafından yönlendirildiğini ima etmektedir. Arendt’in tutarlı bir benlik kuramı geliştirememesinin sebebi iradenin kendiliğindenliğine yönelik ısrarıdır. Peki, Arendt için iradenin düşünce ile şekillendiğini kabullenmek neden bir sorun olmaktadır? Jakobitti, bunun

<sup>55</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 284-285.

<sup>56</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 251.

<sup>57</sup> Jacobitti, “Hannah Arendt and Will”, 56.

<sup>58</sup> Jacobitti, “Hannah Arendt and Will”, 56.

<sup>59</sup> Jacobitti, “Hannah Arendt and Will”, 56.

<sup>60</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 89.

<sup>61</sup> Jacobitti, “Hannah Arendt and Will”, 65-70.

cevabının metafizik düşünceye kayma korkusu olduğundan söz eder. O, özgürce eyleyen failin peşindedir.<sup>62</sup>

Ancak Honig, temelde meselenin ve Jacobitti'nin eleştirisinin dayanak noktasının düşünmenin, istemenin ve yargılamanın "özerk doğası"ni yani benliğin çokluğunu birleştirme çabası olduğundan söz eder: "Bütün bu teorilerde ve doktrinlerde bu kadar dikkate değer olan şey, onların örtük tekçiliğidir, insanın yeti ve yeteneklerinin bariz çoğulluğunun arkasında bir birliğin olması gerektiği iddiasıdır." Honig, Arendt'in Nietzsche'den mülhem tek bir özne değil özneler çokluğunu esas aldığını belirtir.<sup>63</sup> "Arendt, kendinden sorumlu bir benlik kavramını onaylamayı reddeder, çünkü tıpkı Nietzsche gibi o da kendini çokluk olarak gören bir görüşe bağlı"dır. Honig'e göre, Arendt'in benliği çeşitli mücadelelerin ve bölünmelerin odağıdır: Biyolojik, psikolojik ve zihinsel ihtiyaçları arasında; üç zihinsel yeti arasında ve bu zihinsel yetilerin her birinde.<sup>64</sup>

### Özgürlük ve Zorunluluk

Geleneksel felsefe iradeyi, "arzu edilen verili iki şey, ya da daha fazla nesne veya davranış arasında seçim yapma yetisi" olarak tanımlar, iradenin seçiminden söz ettiğimiz her durumda özgürlüğü, özgürlüğü düşündüğümüz bütün hallerde zorunluluğu düşünmek kaçınılmazdır. Peki özgürlük nedir? Düşünce tarihi içinde söz konusu kavramın "efradını cami, ağyarını mani" bir tanımlaması yapılamamıştır. Özgürlük ancak deneyimde anlaşılabilir. Dolayısıyla, tanımlanışı mantıksal olarak öz nitelikleriyle yapılamaz, tezahürlerini görmek ve bu yolla onu tanımak ancak mümkündür.<sup>65</sup> Arendt için de özgürlüğün kanıtı içsel bilincimizdir. En basit biçimiyle, gündelik yaşamımız içinde bir taraftan özgür olduğumuz için sorumlu olduğumuzu söyleyen bir bilinç ve vicdana sahipken öte yandan içinde nedensellik ilkesinin zorunluluklarıyla bağlı olduğumuz dışımızdaki dünyanın deneyimi arasındaki çelişki, özgürlüğün en iyi kanıtıdır.<sup>66</sup> Eğer özgür olmasaydık nedensellikle bağlı olduğumuzu da bilme şansımız olmayacaktı, tersi de doğrudur.

Bir taraftan, gündelik yaşamda ve siyasal hayatımız içinde özgürlük kendiliğinden apaçık bir hakikatmiş gibi algılanırken diğer yandan teorik alan nedenselliği vurgular, nihayetinde hiçbir şey yoktan var olmadığı gibi hiçbir şey nedensiz de meydana gelmez. Bu da tüm yaşamımızın son tahlilde

<sup>62</sup> Jacobitti, "Hannah Arendt and Will", 65-70.

<sup>63</sup> Honig, "Arendt, Identity, and Difference", 61.

<sup>64</sup> Honig, "Arendt, Identity, and Difference", 86.

<sup>65</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 17.

<sup>66</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener - Onur Eylül Kara (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 203.

zorunluluğa tabi olduğunu ve özgür bir tarafımız bulunsa bile bunun fenomenal dünyada tam bir karşılığı olamayacağı sonucuna götürür bizi. Böylece, pratik anlamda özgürlük ile teorik özgür-olmayış çelişkisi gündelik deneyimlerimize içkin olarak sürer. Gerçekleştirilen her eylemin özgürlükle ilişkisini yok eden iki nedenden söz eder Arendt: Özgür bir fail olarak gerçekleştirdiğimiz her eylem bir yandan içsel güdülerden kaynaklanan bir nedenselliğe takılırken; diğer taraftan, fenomenal dünyada hâkim olan nedenselliğin sonucu gibi görünür.<sup>67</sup> Sonuç olarak, özgürlüğe ilişkin pratik bilincimiz ile teorik kavramlaştırma çabaları arasında çatışma sürüp gider.<sup>68</sup>

Kant'a göre, özgürlüğe dair pratik bilincimizle teorik özgür-olmayış arasındaki söz konusu çatışma kaçınılmazdır. Arendt, Kant'ın üçüncü antinomisi<sup>69</sup> ile saf teorik akılın nedenselliğe ilişkin a priori kabulünün yanında, temelinde özgür iradenin olanaklı oluşunu kuran pratik akıl ayrımının ve bu konudaki mülahazalarının özgürlüğü, yukarıda sözünü ettiğimiz iki saldırıdan kurtardığına kanidir.<sup>70</sup> Kant, özgürlüğü bir akıl olgusu (Factum) olarak alır. Onun pratik felsefesinin temel postülatı özgürlüktür ve o nesne olmadığı gibi nesnelleştirici akla da bir sınır koyar: "Onu nesne kılmaya yöneldiğinde, araştırmacı, çelişkili bir şekilde, kafasındaki bu dolaysız tasavvuru yadsımak gibi bir sonuçla karşılaşmak zorundadır."<sup>71</sup>

Arendt, özgürlük konusunda Kant'ın meşhur tanımlamasına eleştirilerini de serdederek temelde katılır: "(...) bir dizi ardışık şey ya da durumlar dizisini kendiliğinden başlatma yetisi..."<sup>72</sup> Bu nedenle, geleneksel felsefenin iradeyi "arzu edilen verili iki şey, ya da daha fazla nesne veya davranış arasında seçim yapma yetisi" olarak tanımlayan görüşünü yadsır. Eğer irade, seçenekler arasında bir tercih ise o zaman aşikâr ki yaşamımızın başından itibaren hazır bulduğumuz seçeneklerden birine yönelmiş, tercih etmişizdir. Bu haliyle irade, yeni bir şeyi başlatmış olmaz. Arendt'e göre Kant, "(...) bir dizi ardışık şey ya da durumlar dizisini kendiliğinden başlatma yetisi..."<sup>73</sup> olarak tanımladığı irade özgürlüğünü en nihayetinde zamansal olarak kendisini önceleyen bir davranışlar dizisinin devamı olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen yaklaşımı ile bir taraftan özgürlüğü kurtarıırken diğer yandan zorunluluğa teslim eder. Kant'ın örneğini hatırlayalım:

<sup>67</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 204-205.

<sup>68</sup> Duman, *Özgürlüğün Anlamı*, 14.

<sup>69</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2017), 302-305 (B478/A450).

<sup>70</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 204-205.

<sup>71</sup> Duman, *Özgürlüğün Anlamı*, 14.

<sup>72</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 304 (B478/A450).

<sup>73</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 304 (B478/A450).



“Eğer şimdi örneğin bütünüyle özgür olarak ve doğal nedenlerin zorunlu olarak belirleyen etkileri olmaksızın sandalyemden kalkacak olursam, bu olayda doğal sonuçları ile birlikte sonsuza dek yeni bir dizi saltık olarak başlayacaktır, üstelik zaman açısından bu olay yalnızca önceki bir dizinin sürdürülmesi olsa bile.”<sup>74</sup>

Şimdi, bu örnek bağlamında, Kant’ın düşüncelerine yönelik Arendt’in temel eleştirisi şudur: Şayet sandalyeden kalkma sebebimiz yeni bir olayı başlatmak amacı ile gerçekleşmişse, o zaman bu olay yeni bir davranış silsilesinin başlangıcıdır; aksine, mesela zaten meşgul olduğum bir şeyi almak için yerimden kalkarsam ancak bu durumda davranışım önceki olay dizisinin devamı olacaktır.<sup>75</sup> Kant’a yönelik bu eleştiri ile yazar, açıkça insanın yeni bir başlangıç yapmaya muktedir eylemini, dolayısıyla iradenin özgürlüğünü temellendirme çabasındadır.

Arendt, Yunan ve Latin dillerinde özgürlüğe karşılık gelen kavramlar üzerinden yapığı analiz sonucunda, bu iki dilde de özgürlüğün “başlatmak” ve “başlatılan şeyin eriştirilmesi, kotarılması” olarak başlangıca ve eyleme yapılan vurguya dikkat çeker ve özgürlüğe ilişkin kendi düşüncesini tahkim eder.<sup>76</sup> Augustinus’un, insanın özgürlüğü ile her insanın bir başlangıç oluşu arasında kurduğu bağlantı onun aynı zamanda muktedir oluşunu “yapabilirim”i ifade eder: “İnsan bir başlangıç olduğu için başlamaya muktedirdir; insani olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir. Tanrı insanı, dünyaya başlama yetisini yani özgürlüğü sokmak için yaratmıştır.”<sup>77</sup>

İrade özgürlüğünün Batı düşüncesinde ardışık olaylar silsilesi içinde öncekinin zorunlu olarak doğurduğu bir eylem olarak anlaşılması, Arendt’e göre Aristoteles’in potansiyel-aktüel ayrımından kaynaklanır. Buna göre edimsel olan, potansiyel olanda zaten içerilmiştir yani yeni “davranış silsilesi”, önceki davranış dizisinde zaten mündemiçtir. Arendt, bunu yadsır.<sup>78</sup> Zorunluluk meselesinin başka bir sebebi de, hafıza açısından yani geçmişe doğru bakıldığında özgürce gerçekleştirilmiş bir eylemin artık içinde yaşadığımız gerçekliğin katı bir parçasına dönüşmüş ve bu haliyle bize artık “zorunluluk kılıfında görünüyor” oluşudur, böylece artık o,

<sup>74</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 276; “...burada sözünü ettiğimiz şey zamana göre değil ama nedenselliğe göre saltık ilk başlangıçtır.” Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 304 (B478/A450).

<sup>75</sup> Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 2021), 266; a.m.lf., *Zihnin Yaşamı*, 277.

<sup>76</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 260.

<sup>77</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 233-234.

<sup>78</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 277.



bilincimizden çıkaramayacağımız bir gerçeklik olarak belirir.<sup>79</sup> Sonuç olarak Arendt, tarihsel olarak tekil olanla ilişkili, olumsal bir karakterdeki iradenin ve onda içerilmiş/ima edilmiş özgürlüğün karşısında zorunluluk, evrensellik ve anlama yetisine tanınan üstünlüğün geleneksel felsefenin temel özelliği olarak temayüz ettiğini belirtir.<sup>80</sup> Bu düşünme biçimi, Arendt'e göre, modern dönemde de devam etmiş ve irade, aynı şekilde iki ya da daha fazla seçenek arasındaki bir seçim yapma yetisi olarak tanımlanmıştır. Hannah Arendt'in Bergson'dan aktardığı üzere modernler "(...) tamamiyle yeni bir eylem düşüncesinin yanına dahi yanaşamamış görünmektedirler."<sup>81</sup>

Kant'ın bile, Arendt'in deyimiyile "utangaç"<sup>82</sup> ve çekincelerle savunmak zorunda kaldığı, iradenin nihayetinde görünürde özgür ancak gerçekte zorunluluğa tabii olduğunu söyleyen bakış açısının nedenlerine bakmak gerekir.<sup>83</sup> "İradenin bir yanılısama" olduğuna ilişkin bu ortak kanaat, iradenin özgürlüğünün de bir tür aldanma olduğunda ısrar eder. Arendt'in Spinoza'dan aktardığı pasaj bu önyargıların nedenini açıklıkla ortaya koyar "(...) insanlar sırf eylemlerinin bilincinde oldukları, oysaki bu eylemleri belirleyen nedenlerin bilincinde olmadıklarından ötürü özgür olduklarına inanırlar."<sup>84</sup> Buna göre insanlar, öznel anlamda özgür oldukları bilincine sahip olsalar bile nesnel anlamda belirlenmişlerdir.<sup>85</sup> Böylece irade, kabul edilirken özgürlüğü reddedilir ki bu açık bir çelişkidir. Arendt ise, özgürlüğü yeni başlangıçlar yapabilme ve mucizeler yaratma gücü olarak tanımlar. O, iradenin "yeni bir şey ortaya çıkarabilme" ve dolayısıyla "dünyayı değiştirebilme" gücüne işaret eder.<sup>86</sup> Her insan, doğumu ile dünyaya yeni bir başlangıç olarak dahil olur. Öyleyse, her insan yeni başlangıçları ve yeni başlangıçlar yapabilme yeteneğini temsil eder. Böylece o, spekülasyon felsefenin yukarıda belirttiğimiz zorunluluk yaklaşımına ve özgürlük deneyimlerimizi görmezden gelen tavrına karşı koyar. Arendt'e göre, insan özgürlüğünün en iyi kanıtı, her biri yeni bir başlangıç olarak dünyaya dahil olan "nesnel" benzersiz kişilerde yatmaktadır. Özgürlüğün zihinsel deneyimi öznel/olumsal olsa bile, olumsuzluğun bu zihinsel deneyimine, birlikte yaşadığımız ortak dünyada yeni başlangıçların nesnel gerçekliği eşlik eder. Öyleyse özgürlüğün reddi sadece iradenin zihinsel deneyimini değil aynı zamanda, insan doğumunun ve onun yeni bir başlangıç olarak dünyaya dahil oluşunun sayısız olgusal

<sup>79</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 278.

<sup>80</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 279.

<sup>81</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 280.

<sup>82</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 256.

<sup>83</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 276.

<sup>84</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 270.

<sup>85</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 270.

<sup>86</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 253.

örneğini göz ardı eden bir dünya yorumunu da gerektirir. Böylece insan kişiliğinin, bireyselliğinin ve biricikliğinin temelini baltalayarak insan çoğulluğunu reddeder.<sup>87</sup>

Filozoflar tarafından ileri sürülen çeşitli zorunluluk teorileri, “aynı duygusal işlevi” yerine getirerek insanı eylem sorumluluğundan kurtarmaya hizmet etmeleri açısından kabul görürler. Gerçek ile anlam arasındaki farkı ıskalayarak ve deneyimsel gerçekleri, kanıtlaması imkânsız spekülasyonlarla harmanlayarak bu teoriler özgür birey kavramını bir “mit”e dönüştürürler ve somut insan kişilerinin faaliyetlerini bir tür doğal zorunluluk kipi altına sokarlar.<sup>88</sup> Arendt’in bunlara karşı tavrı Augustinus’dan şu alıntıda en iyi biçimde anlaşılabilir: “Eğer istemem kaçınılmaz bir zorunluluksa, neden iradeden bahsetmem gereksin ki? (...) Gücümüz dahilinde olmasaydı, irademiz irade olmazdı. Gücümüz dahilinde olduğu içindir ki özgürdür.”<sup>89</sup> Hannah Arendt, iradenin zamanla ilişkisi bağlamında bu kadercî düşüncenin aynı zamanda gelecek zamanı geçmiş zaman içinde eriterek ortadan kaldırdığından söz eder: Olacak ya da olabilen her şey zaten “olacağına varmıştır.” İrade, geçmişe doğru işleyemediğine göre ortada, zihni rahatsız edecek hiçbir zorunluluk da kalmaz.<sup>90</sup>

Sonuç olarak Arendt, özgürlüğü yeni bir dizi davranışı başlatma yetisi olarak anlamakta ve buna muktedir bir özne resmi çizmektedir. İrade özgürdür ve insan da yeni başlangıçlar yapmaya, bir dizi yeni davranış silsilesini başlatmaya yetkindir. İnsan ancak başlangıçlar içeren eylem ile özgür olabilir. Daha doğrusu özgürlük ancak böylesi bir eylemle deneyimlenebilir. Aşağıdaki bölümde Arendt’in eylem ve özgürlük ilişkisine dair düşüncelerine yer vereceğiz.

### Özgürlüğün Deneyim Alanı Eylemdir<sup>91</sup>

İnsan verili bir varlık değildir, o bir töz değildir, kendini yapıp ettikleriyle inşa eder.<sup>92</sup> Arendt’e göre, insanla ilgili yapılmaya çalışılan tüm açıklamalar, nihai olarak, onun “ne”liği ve diğerleri ile ortak karakterine ilişkin yapılı ve onun kendine özgü “kim”liği ıskalanır, buna karşılık insan kavramı onu tanımlama, ele avuca sığdırma çabalarına direnir.<sup>93</sup> Ve nihayet özgürlük de tümüyle bireysel, içsel bir olgu olarak değerlendirilir. Halbuki içsel özgürlüğü anlamanın koşulu ancak insan ilişkileriyle gelişen eylemde otaya çıkan

<sup>87</sup> Helleloid, *Hannah Arendt’s Phenomenology of The Will*, 316.

<sup>88</sup> Helleloid, *Hannah Arendt’s Phenomenology of The Will*, 231.

<sup>89</sup> Augustinus’tan aktaran Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 273.

<sup>90</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 284.

<sup>91</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 207.

<sup>92</sup> Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 50.

<sup>93</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 266.

siyasal özgürlüktür.<sup>94</sup> Peki özgür bir eylemin ölçüsü nedir? Özgür bir eylemin göstergesi, Arendt'e göre, fiilen yapmakta olduğumuz şeyi yapmadan da bırakabileceğimize ilişkin içsel bilincimizdir.<sup>95</sup>

Özerk bir zihinsel yeti olarak irade, “kendiliğindenlik” karakteri ile eylemin kaynağı ve gerekli koşuludur. İrade eyleme müdahale etmez çünkü eylemi gerçekleştiren benliğe hitap eder ve eylem başlamadan önce iradenin fiili sona erer. Aslında iradenin işlevi eylemi benliğe “dikte etmek”tir, fakat eylemin gerçekleşmesi için bağılıklarından/bağımlılıklarından kurtulmuş bir benlik gerekir, işte bu, özgürlüktür. Sonuç olarak, eylemin belirleyici olmayan ancak gerçekleşmesini sağlayan ilkesi iradedir.<sup>96</sup>

Arendt, özgürlük ile olumsuzluk arasındaki sıkı bağ kurar. Özgürlük, zorunluluğun verdiği güven ve her şeyin “olacağına varacağı” inancının güvenli, sakin limanından uzaklaşmayı ve olumsuzluk bedelini ödemeyi gerektirir. Eleştirisi doğrudan düşüncenin alanından çıkamayanlara, böylece sadece dünyayı “bilmeyi” ve “yorumlamayı” amaçlayanlardır. Halbuki o, dünyayı değiştirmeyi hedefleyenlerin yani eylemde bulunanların safındadır. İnsan, düşünürken özgür olduğunu göremez, özgürlük ancak eylemde ortaya çıkar. Bundan dolayı “Özgürlüğün deneyim alanı eylemdir”<sup>97</sup> der Arendt.

Arendt, dünyanın düzenini anlayan, yorumlayan ve korumaya çalışan, verili tercihler arasından birini seçmek anlamındaki özgürlükten öte, “(...) daha önce var olmayan, verilmemiş, hatta ne bilmenin ne de tahayyülün konusu olan, dolayısıyla bilinmesi hiçbir surette mümkün olmayan bir şeyi ortaya çıkarma özgürlüğü”nden söz eder. İçsel özgürlük, insanların dış zorlamalardan kaçarak sığındıkları ve kendilerini içinde özgür hissettikleri, “dünyadan geri çekilmeyi” işaret eden bir alan olarak tarif edilir, öyle ki bu içsel özgürlüğün ifşa olması da gerekmez. Bu haliyle eylem ve dolayısı ile siyasal özgürlüğe karşıt olarak konumlanır. Bu, geleneğin tarifidir. “İçsel özgürlük deneyimleri” der Hannah Arendt, “içinde özgürlüğün reddedildiği ve dünyadan kimsenin ulaşamadığı bir içsellığe doğru geri çekilmenin varsayılması olgusundan türemiştir.”<sup>98</sup> Ancak, ona göre bu içsel özgürlüğün varoluş koşulu, insanın öncelikle fenomenal olarak bir özgürlük durumunu yaşamış olmasıdır, aksi durumda içsel özgürlük hakkında herhangi bir şey söylemek ya da anlamak mümkün ol(a)mazdı. Biz ancak başkalarıyla ilişkimiz içinde ve eylemde özgürlüğün farkına varabiliriz. Böylece düşünür, “eylem özgürlüğünü” içsel özgürlüğün koşulu olarak anlar. İnsan özgürlüğünün

<sup>94</sup> Berktaç, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, 50.

<sup>95</sup> Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 273.

<sup>96</sup> Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, 79-80.

<sup>97</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 207.

<sup>98</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 207.

koşulu, kendini aynı durumda bulunan insanlarla bir araya getirecek bir kamusal mekândır, böylece her özgür insanın kendini sözle ve eylemle dahil edebileceği, siyasi olarak örgütlenmiş bir dünya kurulur.<sup>99</sup> Arendt, böylece insanın eylemlerini ve siyasal yaşamını yani olumsuzluk içerdiği için düşüncenin ve filozofların dünyasından tard edilen alanları ontolojik bir zemine taşır.

Eylemin bu ontolojik manası önemlidir. Arendt, insanın farklılığına ve bu farklılığının farkında oluşuna vurgu yapar: “İnsanın, olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile sadece canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve bu benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, beşerî çoğulluğu oluşturur.”<sup>100</sup> İşte konuşma ve eylem bu farklılığın ortaya çıktığı alanlardır. İnsan, eylemle ve konuşma ile fiziki nesnelere değil ama insan olarak yani “ne” olarak değil de “kim” olarak “insani dünyaya” dahil olur ve “(...) bu ikinci bir doğuş gibidir; bu doğuşla orijinal fiziki tezahürümüzün çıplak gerçeğini olumlar ve üstleniriz.”<sup>101</sup> Böylece insanlar, eşit ama farklı kimliklerini ifşa ederler. Eylemek; sorumluluk almak, başlamak ve bir şeyleri harekete geçirmektir, insan doğmak suretiyle zaten bir başlangıçtır, yeni gelendir, başlayanıdır öyleyse o bu haliyle yani ontolojik durumu itibarıyla zaten eylemde bulunan, sorumluluk alanıdır,<sup>102</sup> mesele eylem ve söz ile bunu üstlenip üstlen(e)meyeceğidir. Böylece Arendt, bir taraftan insanın bir başlangıç olarak doğumunu eylemle ilişkilendirerek -Başlamanın ilkesi ve buna bağlı olan özgürlük ancak insanın yaratılışıyla dünyaya dahil olmuştur.<sup>103</sup> ontolojik anlamını kurarken, diğer yandan bu başlangıcı üstlenmekten söz ederek, onu kişinin kendi yapıp-ettikleriyle kendini kurduğu varoluşsal bir zemine taşır.

İnsanın her hareketi eylem değildir, Arendt eylemi “yapma”dan ayırır. Eylem, güdülerden kaynaklanan zorunlu bir şey değildir ancak güdüler, eylemin belirleyici faktörleridir, eylem onları aşmak suretiyle özgür olur.<sup>104</sup> Eylem, amaçların öngörülebilir sonuçlarından da bağımsızdır.<sup>105</sup> Arendt, burada eyleme ilham veren ilkelere söz eder. Bunlar kamusal alanda, insandaki sonlu güdülerin “zamansız karşılıklarıdır”, insanı içerden belirleyen güdülerin aksine, dışardan eyleme ilham verirler. İlkeler, ancak insanlar onlara göre eylemde bulduklarında, onun dünyasında tamamen tezahür ederler. Onlar ne faile ne de eyleme özgüdürlükler çünkü bir eylemin

<sup>99</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 209; a. mlf., *İnsanlık Durumu*, 258-265.

<sup>100</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 258.

<sup>101</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 260.

<sup>102</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 260.

<sup>103</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 261.

<sup>104</sup> Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, 78.

<sup>105</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 213.

amacından farklı olarak eylemin ilkesi defalarca tekrarlanabilir ve güdülerden farklı olarak ilkenin geçerliliği evrenseldir.<sup>106</sup> Arendt'e göre eylemi başlatan ne iradenin buyruğudur ne de zihnin eyleme konu olan şeye ilişkin iyi ya da kötü yargısıdır. Eylemin ilkesi kendini eylemin gerçekleştiği esnada duyurur ve eylem devam ettiği sürece devam eder, o, herhangi bir şeyden türetilemez.<sup>107</sup> İlkelerin ifşa oluşu ile özgürlük de görünür olur. Eylemde, faili ortaya çıkarmaya çalışan için bir eğilim vardır ve insani alanda kim oluşun tezahürünü mümkün kılar.<sup>108</sup> Böylece ilkeler, eylem ve özgürlük çakışır. "Ne daha önce, ne de daha sonra" der Arendt, "insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler; aslında özgür olmak ve eylemek aynı şeydir."<sup>109</sup>

Arendt, yukarıda söz ettiğimiz geleceğe ilişkin bir şeylere başlama olanağını, iradeye ve onda için özgürlüğe ilişkin felsefesinin temelini koyar. Her insanın bizatihi varoluşuyla yeni bir başlangıç yapması, bir mucizedir<sup>110</sup> çünkü asıl mucize yalnızca doğaüstü olayları değil, ama sıradan insanların hergünlüğü içinde "otomatik süreçlerin akışını kesintiye uğratarak ve hiç beklenmedik olanı" eylemesinde içkindir. Fenomenolojik olarak insan, kendi dışında uymak zorunda olduğu süreçlerle kuşatılmıştır. Üstelik bu zorunluluğunsahası yalnızca kozmik düzenle de sınırlı değildir, aynı zamanda insanın eylem alanı olan tarihsel alanda böyle zorunluluklarla –otomatizim diyor buna Arendt- doludur. Böyle bir "taşılaşmayı" ortadan kaldıracak olan, "(...) bütün insani etkinliklere ilham ve canlılık veren ve üretilen büyük ve güzel şeylerin gizli kaynağı olan saf başlama yeteneği"<sup>111</sup>dir ve özgürlüğü bir fenomen olarak görünür kılan yani onu siyasal alana taşıyan tam da bu başlama/başlangıç özelliğidir. Siyasal yaşam, "otomotikleşerek" durumlara müdahale etme gücünü yitirdiğinde –ki bu yüzyıllar sürebilir hatta insanlık tarihi bu otomatizmin tarihi gibidir- özgürlük genellikle ve yanlış bir biçimde özünde siyaset dışı bir fenomen olarak anlaşılır.<sup>112</sup> Öyleyse, süreç açısından bakıldığında her eylem bir mucizedir çünkü "otomatikleşmiş" olanı kesintiye uğratar çünkü eylem ile başlama/başlangıç temelde aynı şeydir. "Her yeni başlangıç dünyaya 'sonsuz ihtimallilik' olarak baskın yapar" ve bu sonsuz olanaklı-oluş gerçeğin bizatihi doğasıdır. Yukarıda umut ve korkudan söz etmiştik, işte insan sıradan yaşamı içinde ne kadar umut ve korkuyla bekliyor olsa bile bu sonsuz olanaklı-oluştan doğan mucizeyi "şaşkınlıkla karşılar."<sup>113</sup>

<sup>106</sup> Honig, "Arendt, Identity, and Difference", 78.

<sup>107</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 214-215.

<sup>108</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 264.

<sup>109</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 214-215.

<sup>110</sup> Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, 42.

<sup>111</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 236.

<sup>112</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 236.

<sup>113</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 237.

“Bir olayın tam etkisi, tamamen açıklanabilir bir şey olmamasıdır, olayın gerçekleşmesi ise ilke olarak bütün öngörülerini aşar. Bize olayların birer mucize olduklarını öğreten bu tecrübeye ne keyfi ne de sofistike bir yan vardır; aksine bu deneyim en doğal ve günlük yaşam içerisindeki en sıradan şeydir. Bu sıradan deneyim olmadan, dinin doğüstü mucizelere verdiği yeri anlamak da mümkün olmazdı.”<sup>114</sup>

Böylece tarihsel alan, insan eylemde bulunan, başlatan ve inisiyatif alan bir varlık olduğu için sürekli yaratılır ve kesintiye uğratılır. Siyaset alanında önceden görülemeyeni ve tahmin dahi edilemeyeni beklemek, “mucizeler hazırlamak ve ümit etmek” gerçekçiliğin en esaslı yanındır ve hatta ne kadar kesif bir olumsuzluk/felaket varsa buna karşı gösterilecek özgürlüğün kendisini gösterebilmesi için yapılan bir çaba/eylem o kadar mucize olarak görülecektir. Çünkü, otomatik olarak görülen yani zorunlulukmuş gibi karşı konulamazmış gibi anlaşılan her şey, Arendt’in söyleyişiyle bir “felakettir.”<sup>115</sup> İnsan hem bir başlangıç hem de bir başlatandır.

Arendt’e göre her yeni olan şey, alışılmış olan karşısında bir mucize olarak ortaya çıkar.<sup>116</sup> İnsanın eylemde bulunabilir oluşunun manası açık ki ondan beklenmedik olanın beklenebiliyor oluşu, sonsuz ihtimallerden birini gerçekleştirmesidir ve bu ancak her insan türün içinde bile biricik olduğu için mümkün olmaktadır:

“(…) Öyle ki her doğumla birlikte benzersiz biri dünyaya gelir. Bu benzersiz kişi için kendisinden önce kimsenin var olmadığını bile söylemek mümkündür.”<sup>117</sup>

“Mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetileri sayesinde insan kendine özgür bir gerçekliği kurmaya muktedirdir.”<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 238.

<sup>115</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 238.

<sup>116</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 261.

<sup>117</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 261.

<sup>118</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 239.

### Siyasetin Varoluş Nedeni Özgürlüktür<sup>119</sup>

Siyasal alan Arendt'e göre işte yukarıda söz edilen bu özgürlüğün duyumsandığı eylemin elle tutulur bir somutluk kazandığı yer olarak karşımıza çıkar. Burada özgürlük, "virtüözlük" olarak görünür hale gelir yani başkaları tarafından duyulacak biçimde söze dökülür, başkaları tarafından görünecek edimlerle tecessüm eder ve insanlık tarihinde hakkında konuşulacak, hatırlanacak ve "hikâyesi yazılacak" olaylarla, dünyaya ait, somut bir gerçeklik olur.<sup>120</sup> Buna göre siyasi eylem, harekete geçme ve konuşmayı gerektirir ve kişinin kendi özel saklanma yerini terk etmesini, kendini ifşa etmesini ve ifşanın sonuçlarına katlanmayı göze almaya yönelik bir isteği, iradeyi talep eder. Nihayetinde eylem, kişiden "muazzam riskler" talep ettiğinden, siyasi katılım bilinçli bir seçim gerektirir ve faile somut sorumluluklar ve yükümlülükler yükler. Bu nedenle eyleme kararı, konuşma ve hareket etme ile ortaya çıkan başkalarıyla birlikte yaşama iradesinden doğar.<sup>121</sup>

Arendt eylemin -ve konuşmanın- insanın "kim" olduğunu ifşa eden yapılarından söz eder. Eğer kişi yani fail, eylemde ifşa olmuyorsa bu bir eylem değildir ve yalnızca bir etkinlik düzlemine irca edilir: "Adsız (yani) kendisine bağlı bir "kim"likten yoksun eylem" der Arendt, "anlamsızdır..."<sup>122</sup> Siyaset, işte salt insanların başkalarıyla birlikte oldukları bu zeminde ortaya çıkar.<sup>123</sup> Bu zeminde, isteme/irade ile eylem arasında temel bir ayrım vardır. İsteme/irade, kişinin kendisiyle ilişkisinde içsel bir yeti olarak ortaya çıkarken, siyasi eylem yalnızca çoğunluk içinde meydana gelir, bu durumda siyasi eyleme katılmak "ben"den "biz"e doğru bir evrilmeyi gerektirir. Siyasal özgürlük alanında kişi, bir eylemi gerçekleştirmek için gerekli olan yardımı görmeden ve eylemini gerçekleştirmesine ve kendini ifşa etmesine izin veren bir topluluk olmadan bunu asla başaramaz. Aslında politik alandaki "yapabilirim"in gücü bir topluluğu oluşturan kişilerin açık veya örtülü rızasına bağlıdır.<sup>124</sup>

Arendt, irade ile siyasi özgürlük arasındaki bazı çarpıcı benzerliklerden söz eder. Örneğin, hem irade hem de siyasi özgürlük, yerleşik yapısal belirlenimlere ve nedensel ilişkilere rağmen vuku bulur. Kendi kaderlerini tayin ederler. Benzer biçimde kendiliğinden işlerler ve hem sıradan yaşamı hem de gündelik yaşamın sıkı kurallarını alt üst ederler. Arendt, iradeyi

<sup>119</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 207.

<sup>120</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 217.

<sup>121</sup> Kalyvas, "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism", 332-333.

<sup>122</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 264.

<sup>123</sup> Berktaç, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, 43.

<sup>124</sup> Helleloid, *Hannah Arendt's Phenomenology of The Will*, 310.



cüretkâr ve isyankâr bir güç olarak anlar, Batı düşünce geleneği ise, rastlantısal ve olumsal görünen her şeye karşı durur, nitekim Batı düşünce geleneğinin iradeye karşı en hafif tabirle isteksiz ve onu görmezden gelen tavrı, onun özgürlükle olan kaçınılmaz bağlantısından kaynaklanır. Bu nedenle, özgürlük gibi irade de “salt olumsal olgusalılığı içinde nedensellik terimleriyle açıklanamaz.” O beklenmedik ve tekil olanın yetisi ve olağanüstü olayların kaynağıdır. O, bir mucizedir.<sup>125</sup>

Arendt’in övgüyle söz ettiği Duns Scotus’un olumsallığa yaptığı vurgu, siyasal yaşamın ve burada ortaya çıkan eylemin ve dolayısıyla özgürlüğün anlaşılması açısından son derece önemlidir. Sayısız insanın her birinin biricik olarak bulunduğu bir ilişkiler ağı içinde gerçekleştirdikleri eylemlerinin kesişiminin nihayetinde, potansiyel olarak sonsuz ve öngörülemeyen sonuçlara yol açması kaçınılmazdır. O halde dünyamız, dünyanın sonsuz olumsallığına ve karmaşasına kendi bakış açılarını ve anlayışlarını ekleyen bireyler tarafından yaratılır. Böylece, birçok hikâyenin zenginleştirdiği, birbirine bağlanan katmanlı bir yapı oluşur. Bu ortak dünyada, bütün olumsallığına rağmen bir kez bir şey oldu mu onu artık geri almak mümkün değildir, üstelik onu gerekli görürüz. İrademiz, belirli sonuçların nedeni olduğumuzu “hissetmemize/inanmamıza” yol açar. Daima bir şeyin nedenini araştırıyor oluşumuz iradenin kendisini nedensel bir fail olarak deneyimlemesinden kaynaklanır.<sup>126</sup>

Siyasal alan, özgürlüğün felsefi bir sorun olarak değil gündelik yaşamın bir olgusu olarak anlaşıldığı alandır. Arendt, özgürlükten her söz ettiğimizde aklımıza ilk olarak bir siyaset sorusunun yahut insanın eylemde bulunma yetisinin geldiğinden bahisle, insanın birçok yetisinden eylem ve siyasetin özgürlük varsayılmadan düşünülemezcek yetiler olarak karşımıza çıktığını söyler. Bu yüzden, zımnen de olsa her hangi bir siyasal meseleyi ele almak için öncelikle özgürlüğü varsaymak gerekir. Bu özgürlük, gerçekte insanların siyasal bir örgütlenme içine girebilmelerinin ve dolayısıyla birlikte yaşamalarının da koşuludur. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: “Siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deneyim alanı ise eylemdir.”<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Kalyvas, “From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism”, 335.

<sup>126</sup> Jill Michelle Jensen, *Educating Without Bannisters: Hannah Arendt on Thinking, Willing and Judging* (Vancouver: The University of British Columbia, Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies, Doktora Tezi, 2020), 126.

<sup>127</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 207.



## Sonuç

Hannah Arendt, iradeyi insan zihninin üç temel yetisinden biri olarak konular. Aslında daha en baştan yapmaya çalıştığı şey iradeyi geleneksel felsefenin tüm saldırılarından ve olumsuzlamalarından kurtarmak ve böylece iradeyi, onda içerilmiş özgürlüğü, özgürlüğün görülme/deneyimlenme alanı olarak eylemi ve eylemle oluşan siyasal alanı ontolojik olarak birbirine bağlı bir silsile olarak düşünmektir.

Arendt, düşünmenin, istemenin/iradenin ve yargılamanın/muhakemenin işlevlerini yeniden konularken, dünyamızı olduğu haliyle kabul etmek yerine, aktif olarak yaratmanın ve sorgulamanın peşindedir ve geleneği de bunun aksini öğütleyen yönüyle eleştirir. O, yeni bir irade anlayışı şekillendirmeye çalışmaktadır. Arendt, iradeyi yeniden tasavvur ederken “etik-siyasal” eylemin temeli olarak birbirimize karşı sorumlu olduğumuz diğer insanlarla paylaştığımız ve katıldığımız ortak bir dünyadan hareket eder. Buna göre, her insan kendi hikâyesini hâlihazırda mevcut sayısız hikâyeden oluşan bir “ağa” taşır ki burada çok sayıda, benzersiz birey arasında birlikte yarattığımız bir dünyada egemen olmayan özgürlüğün nasıl görünebileceğini açıklamaya çalışır. İrade, ona göre her insanın “bir diziyi başlatma ve yeni bir zincir oluşturma” becerisine dayanır. Böylece, doğumuyla zaten bir başlangıç olan her insanın yeni bir hikâyeyi yazma, yeni bir şeyleri başlatma iradesi birçok hikâyenin yazıldığı, birbirine bağlanan ve ortak insan dünyamızı birlikte ören, hikâyeler ve ilişkiler ağı yaratan sonsuz diziler veya yeni başlangıçlar bulmamız anlamına gelir.<sup>128</sup>

Arendt’in iradenin tarihine ilişkin yaptığı kazı iki önemli sonuç verir. Bunlardan ilki, Augustinus’dan aldığı her yeni doğan bireyin bir başlangıç olarak özgürlüğü çağırmasıdır. İkincisi ise, Dun Scotus sayesinde çoğul ve olumsal bir dünyada irade ve özgürlük arasındaki bağlantıyı kurtarmasıdır. Yeni bir şeye başlama kapasitesi olarak özgürlük, doğumun özüdür çünkü “tekil olarak yaratılan her insan, doğumuyla bir başlangıçtır”, dünyaya eşsiz ve özgün bir insan olarak benzersiz bir hikâye ile girer. Levinson –Jensen’in aktardığına göre-, doğumla gelen yeniliğin hem dünyaya ilişkin yeniliğimizi, dünyayla ilk karşılaşmamızı ifade ettiği gibi aynı zamanda onunla ilgili olarak yeni bir şey çıkarabilme olanağını işaret ettiğini belirtir.<sup>129</sup> Her ne kadar kendimizi, fikirlerimizi, yaratımlarımızı hâlihazırda mevcut bulduğumuz bir dünyaya sokuyor olsak da biricikliğimiz bu dünyada yok olup gitmez çünkü nihayetinde “kendilerini bireyselleştirmek, ayırt edici benlikler haline gelmek için yaptıklarını konuşan, eylemde bulunan özneler tarafından var

<sup>128</sup> Jensen, *Hannah Arendt on Thinking, Willing and Judging*, 125.

<sup>129</sup> Jensen, *Hannah Arendt on Thinking, Willing and Judging*, 126.

edilir.”<sup>130</sup> Eylemlerimizin çeşitliliği kaçınılmazdır, her ne kadar eylemlerimizin kendine özgülüğü bariz bir gerçekse de onların yargılanacakları bir dünyaya düştükleri de aynı şekilde gerçektir. Bunun anlamı, eylemin dünyasında kimsenin egemen olamayacağıdır; çünkü orada tek bir insan değil, insanlar yaşar. Arendt için gerçek özgürlük, başkalarıyla birlikte bir şeyler başlatma özgürlüğüdür. Herhangi bir öneme sahip anlamlı yaşamlara sahip olmayı umuyorsak, çoğulluk tartışılmaz ve kaçınılmazdır.<sup>131</sup>

Özgür ve benzersiz, farklı bakış açılarına sahip insanlar arasında ortak bir dünyayı paylaşmak, bizi beklenmedik olanın ve öngörülemeyenin sahasına taşır. Sözlerimizin ve eylemlerimizin bu ortak dünyaya nasıl düşeceği ve nasıl karşılık bulacağı bizden ve belki niyetlerimizden tamamen bağımsızdır. Öyleyse hepimiz zaman zaman kendi eylemlerimizin sonuçları itibari ile bile şaşırma mahkûmuz:

“Yığınla birbirine zıt amacın görüldüğü bir ilişkiler dokusu içine dahil olan insani eylem, başlangıçtaki amacını neredeyse hiç gerçekleştiremez...Eyleme başlayan herkes, sadece kendi edimiyle her şeyi değiştirdiği ve onu daha da öngörülemez yaptığı için, sonunu asla söyleyemeyeceği bir şeyi harekete geçirdiğini bilmelidir.”<sup>132</sup>

Sonuç olarak, insan irade sahibi bir varlıktır, irade tıpkı düşünce gibi özerkliği yadsınamaz bir yetidir. İnsan özgürdür çünkü eylemle ve dille kendini bir kendilik olarak ortaya koyduğu fenomenolojik bir vakiadır. Eylemde, insanın iradesinin özgürlüğü ortaya çıkar ve özgürlük yalnızca eylemde deneyimlenir. İnsan, sayısız başka eyleyenle birlikte bir dünyaya doğumuyla bir başlangıç olarak katılır, burası siyasal bir mekândır, yaşamı içinde birçok tasarım içinden bazılarını seçer ve yeni davranış dizgelerini başlatır. Yeni dünyaların kapılarını aralar ve kendi biricik hikâyesini bu ortak dünyada yazar ve bu dünyaya katar.

<sup>130</sup> Levinson’dan aktaran Jensen, *Hannah Arendt on Thinking, Willing and Judging*, 126.

<sup>131</sup> Jensen, *Hannah Arendt on Thinking, Willing and Judging*, 126.

<sup>132</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 127.

## Kaynakça

- Arendt, Hannah. *Zihnin Yaşamı*. çev. İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. çev. Bahadır Sina Şener - Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Berktaş, Fatmagül. *Dünyayı Bugünde Sevmek*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Duman, Musa. *Özgürlüğün Anlamı*. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Helleloid, Erick. *Hannah Arendt's Phenomenology of The Will: Contingency, Temporality, and the Nature of Moral Judgement*. Athens: The University of Georgia, Graduate Faculty, Doktora Tezi, 2014.
- Honig, Bonnie. "Arendt, Identity, and Difference". *Political Theory* 16/1 (1988), 77-98.
- Jacobitti, Suzanne. "Hannah Arendt and Will", *Political Theory* 16/1 (1988), 53-76.
- Jensen, Jill Michelle. *Educating Without Bannisters: Hannah Arendt on Thinking, Willing and Judging*. Vancouver: The University of British Columbia, Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies, Doktora Tezi, 2020.
- Kalyvas, Andreas. "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism", *Political Theory* 32/3 (2004), 320-346.
- Kane, Robert. *A Contemporary Introduction Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2017.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Divan Kitap, 2013.



## MÜELLİFİ MEÇHUL BİR MANZÛM KAVÂ'İD-İ NAHVİYE ÖRNEĞİ

The Example of a Verse with Its Unknown Author: Qawaid al- Nahwiya

**MEHMET BURAK ÇAKIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,  
Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Muş, Türkiye

Asst. Prof. Dr., Mus Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Turkish Islamic  
Literature, Mus, Turkey

**mehmetburak44@gmail.com**

<https://orcid.org/0000-0003-0579-4850>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 5 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 10 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Çakın, Mehmet Burak, "Müellifi Meçhul Bir Manzûm Kavâ'id-i Nahviye Örneği", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1419-1452. <https://doi.org/10.14395/hid.1158450>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Example of a Verse with Its Unknown Author Qawaid al- Nahwiya

### Abstract

Learning Arabic has been extremely important for Muslim nations since it is the language of the main sources of Islam, especially the Qur'an and hadiths. In the classical education systems of Muslims, great care was given to the teaching of Arabic, which is called "the science of instrument", that is, the tool or device to learn the basic religious sciences. Efforts to learn Arabic correctly and to preserve its language structure started among Arabs before other Muslim nations. It is generally accepted that the first studies to determine the grammatical structure and rules of the Arabic language were initiated by Ali the Companion of the Prophet in order to understand the meaning and message of the Qur'an correctly, to prevent the changes and loss of its meaning. Studies on the Arabic language increased later, especially with the changing social conditions. Many works have been written about the grammar science of Arabic, sarf, and nahw. One of the most famous of these works is Abd al-Qahir al-Jurjani's *Al-Awamil al-Mi'ah (The Hundred Elements)*. This work has been one of the bedside books of Muslim societies on syntax (nahw) for centuries, and many sharhs, hashiyas, ta'liqs, and similar things have been written about the work that has been translated into many languages. Again, al-Awamil has been translated into different languages in order to easily memorize and remember the rules mentioned.

In this study, a verse translation of *al-Awamil*, the author of which is unknown, is examined. The only identified copy of this work is registered to the Manisa Provincial Public Library with fixture number 45 Hk 6943/2. The work, which has striking features of Old Anatolian Turkish, consists of 160 couplets. Before the poem, there is a section where the Arabic commentary of Jurjani's work is written. No author, copyist or historical record was found in the work. The work, which has striking features of Old Anatolian Turkish, consists of 160 couplets. All the couplets in the poem have a rhyme among themselves, that they show mesnewi characteristics, but two meters (wazn) are used as "fāilātun fāilātun fāilun and fāilātun fāilātun fāilātun fāilun". These meters are distributed in various ways in the text according to the subjects, not in a certain order. The didactic and memorization-based feature of the work is dominant. The beginning of a significant number of couplets with "know/know that" is one of the most concrete indicators of this feature. An important part of couplets consists directly of syntax rules or words and prepositions related to rules. It is indicated that memorizing the subject described in some lines (misralar) and not knowing this subject will be an important defect, learning it will make the person successful. In the poem, the subjects are briefly explained, especially the points that need to be memorized and kept in mind are specified. With this feature, it is aimed to easily memorize the information that the students will need in the following lessons

and to benefit from it when necessary. In the work, aruz is used successfully in general. This is important in terms of showing that the author has mastered the aruz prosody. However, some savings are still noticeable. It is seen that puns are used in a remarkable way in the poem in which radifs (repeated voice) are made with some Turkish words from time to time.

In the work, the word, which is divided into three parts as noun, verb and letter, is defined first, and the descriptions and characteristics of marifa and nakra (words whit definite and Indefinite articles), muannath and muthakkar (masculine and feminine), mabni-i asl, murab and mabnī are given respectively. In the work in which fāil (subject), maf'ūl (object), adverb and illa istisnaiyye are explained, the subjects of tasniya (dual) and cam-i salim (plural) have been dwelled on for a relatively long time. Later, masdar (gerund infinitive) and harf-i jarrs (prepositions) were explained, and the narration of new's was started. After the important features of the aspects related to the words are explained and the features of the related structures are explained, the subject of the sentence is discussed. In this context, noun, verb, adverb and conditional sentences are mentioned, but no details are given. Sentences that are mahallan murab and sentences that are not mahallan murab are mentioned. Then, the descriptions and types of amil-i lafzi and amil-i kıyasi are explained. The work, is considered important because it is a successful concise poetic translation of al-Awāmil, who has an important place in the madrasa tradition.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Arabic, Nahw, Awamil, Abd al-Qahir al-Jurjani, Translation of Manzum al-Awamil.

## Müellifi Meçhul Bir Manzûm Kavâ'id-i Nahviye Örneği

### Öz

Kur'ân-ı Kerim ve hadisler başta olmak üzere İslam'ın temel kaynaklarının dili olması sebebiyle Arapçanın öğrenilmesi Müslüman milletler için son derece önemli olagelmıştır. Temel dinî ilimleri öğrenmek için âlet ilmi yani araç olarak adlandırılan Arapçanın öğretilmesine Müslümanların klasik eğitim sistemleri içinde büyük bir itina gösterilmiştir. Arapçanın doğru bir şekilde öğrenilmesi ve dil yapısının korunması ile ilgili çabalar diğer Müslüman milletlerden önce Araplar arasında başlamıştır. Kur'ân'ın manasının ve mesajının doğru bir şekilde anlaşılması, anlam değişmesi ve kayıplarının önlenmesi amacı ile Arap dilinin gramer yapısı ile kaidelerin tespit edilmesine dönük ilk çalışmaların bizzat Hz. Ali tarafından başlatıldığı genel itibarıyla kabul edilmektedir. Daha sonra özellikle değişen toplumsal şartlarla birlikte Arap diline yönelik çalışmalar çoğalmıştır. Arapçanın gramerine yönelik ilimler olan sarf ve nahivle ilgili olarak birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin en meşhurlarından biri Abdulkâhir-i Cürcânî'nin *el-Avâmilü'l-Mi'e* adlı eseridir. Söz konusu eser asırlar boyunca Müslüman toplumların nahiv konusundaki başucu kitaplarından biri olmuş, birçok dile çevrilen esere çok sayıda şerh, haşiye, talik vb. yazılmıştır. Yine *el-Avâmil*, bahsettiği kaidelerin rahatlıkla ezberlenip akılda tutulması amacıyla farklı dillere nazmen tercüme de edilmiştir.

Bu çalışmada el-Avâmil'in -müellifi meçhûl- manzûm bir tercümesi konu edilmiştir. Eserin tespit edilen tek nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesinde 45 Hk 6943/2 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Manzûmenin öncesinde Cürcânî'nin eserinin Arapça şerhinin yapıldığı bir bölüm yer almaktadır. Eserde herhangi bir müellif, müstensih veya tarih kaydına rastlanmamıştır. Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göze çarpan eser, 160 beyitten oluşmaktadır. Manzûmedeki tüm beyitler kendi arasında kafiyelidir yani mesnevî özelliği göstermektedir ancak “fâilâtün fâilâtün fâilün” ve “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” olmak üzere iki vezin kullanılmıştır. Bu vezinler belli bir sırayla değil, konulara göre metin içerisinde çeşitli şekillerde dağıtılmıştır. Eserin didaktik ve ezbere dayalı özelliği baskındır. Önemli sayıdaki beyte” bil/bil ki” ile başlanması bu özelliğin en somut göstergelerindedir. Beyitlerin önemli bir kısmı doğrudan nahiv kurallarından veya kurallarla ilgili olan kelime ve edatlardan oluşmakta; bazı mısralarda anlatılan konunun ezberlenmesi, bahsi geçen konunun bilinmemesinin önemli bir kusur olacağı, öğrenilmesinin kişiyi başarılı kılacağı kabîlinden nasihatlerde bulunmaktadır. Manzûmede konular kısaca açıklanmakta, özellikle ezberlenmesi ve akılda kalması gereken hususlar belirtilmektedir. Bu özelliği ile talebelerin ilerleyen derslerde ihtiyaç duyacakları bilgilerin kolayca ezberlenmesi ve gerektiği durumlarda bunlardan istifade edilmesi amaçlanmaktadır. Eserde genel itibarıyla aruzun başarılı kullanıldığı görülmektedir. Bu da müellifin aruza hakim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak yine de aruz kusuru sayılabilecek bazı tasarrufların yapıldığı göze çarpmaktadır. Zaman



zaman bazı Türkçe kelimelerle rediflerin de yapıldığı manzûmede cinasların da dikkat çekici bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Eserde ilk olarak isim, fiil ve harf olarak üç kısma ayrılan kelime tanımlanmıştır ve sırasıyla marife ve nekre, müennes ile müzekker, mebnî-i asl, mureb ve mebnînin tarifi ve özellikleri verilmiştir. Fâil, mef'ûl, zarf ve istisna edatı olan illâ'nın anlatıldığı eserde tesniye ve cem-i sâlim konuları üzerinde nispeten uzun durulmuştur. Daha sonra mastar ve harf-i cerler anlatılarak nev'lerin anlatımına geçilmiştir. Bu şekilde kelime ile ilgili hususların önemli özellikleri açıklanıp ilgili yapıların özellikleri anlatıldıktan sonra cümle konusu ele alınmıştır. Bu bağlamda isim, fiil, zarf ve şart cümlelerine değinilmiş, ancak ayrıntı verilmemiştir. Mahallen mureb olan cümleler, irabda mahalli olmayan cümlelere değinilmektedir. Daha sonra âmil-i lafzî ile âmil-i kıyâsînin tarif ve türleri dile getirilmiştir. Eser medrese geleneği içinde önemli bir yere sahip olan el-Avâmil'in başarılı sayılabilecek muhtasar manzûm tercümesi olması hasebiyle önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Arapça, Nahiv, Avâmil, Abdulkâhir-i Cürcânî, Manzûm el-Avâmil Tercümesi

## Giriş

Müslüman milletlerin geleneksel eğitim sistemleri içinde dil eğitimi önemli bir yere sahiptir. Özellikle Kur'ân-ı Kerim ile hadis-i şerif başta olmak üzere dinî ilimler ve bunlara ilaveten astronomi, matematik, tıp, kimya gibi fennî ilimleri öğrenmek için Arapçayı; yine Mesnevî, Şeh-nâme, Bostân, Gülistân, Hâfız'ın Divânı, Nizâmî'nin Hamsesi gibi İslam edebiyatının, kültür ve medeniyetinin temel kaynakları sayılan Farsça eserleri anlamak için Farsçayı öğrenmek bir ihtiyaç hâlini almıştır. Bu sebeple Osmanlıda da eğitim sisteminin en alt kademesi olan Sıbyân mekteplerinden itibaren Arapça ve Farsça öğretimi yapılmaktaydı.

Dil öğretimi için yazılan mensûr eserlerin yanında zaman zaman manzûm eserler de verilmiştir. Manzûm eserler, daha çok başlangıç seviyesindeki öğrencilerin verilmek istenen bilgileri daha kolay ezberleyip akılda tutmalarını sağlamak için kaleme alınmıştır. Bu amaçla yazılan manzûm eserleri genel hatları ile iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki manzûm sözlükler, ikincisi ise manzûm dil bilgisi eserleridir. Şerhe yönelik eserler de hem kelime hem de dil bilgisi öğretimi açısından her iki gruptaki eserlerle ilişkilidir. Şerh metinlerinde şerh edilen eserdeki hem kelime bilgisine hem de dil bilgisi kurallarına yer verilir. Ancak bu tür şerh eserleri mensûr olarak kaleme alınmaktadır.

Bir dili öğrenmenin zahmetli taraflarından biri olan kelime ezberleme konusunda, ahenk ve ses uyumlarından da yararlanarak kolaylık sağlamayı hedefleyen manzûm sözlüklerin bilinen ilk örneği, Ebû Nasr Bedreddin Mes'ûd-ı Ferâhî'nin Farsça-Arapça olarak yazmış olduğu Nisâbu's-Sıbyân adlı eser kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Ferâhî ile başlayan manzûm sözlük yazma geleneği İslam toplumlarında büyük kabul görmüş ve kendisinden sonra İslâm coğrafyasında XXI. asra kadar Türkçe, Hintçe, Urduca, Kürtçe, Sanskritçe, Peştuca, Taberice, Bulgarca, Rumca, Ermenice, Boşnakça, Arnavutça, İngilizce, Almanca, Fransızca gibi farklı dillerde pek çok manzûm sözlük yazılmıştır.<sup>2</sup>

Türkçede bilinen manzûm sözlüklerin ilki 1392(?) yılında Ferišteoğlu lakabıyla meşhûr olan Abdüllatif ibn Melek tarafından Türkçe-Arapça yazılmış Luğat-ı Ferišteoğlu adlı eserdir.<sup>3</sup> 1400 yılında Hüsâm bin Hasan el-Konevî tarafından yazılan Tuhfe-i Hüsâm ise bilinen ilk Türkçe-Farsça manzûm sözlüktür.<sup>4</sup> Bu ilk örneklerinden sonra dillerinden biri Türkçe olan iki, üç hatta dört dilli onlarca sözlük kaleme alınmıştır.

<sup>1</sup> Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996), 53.

<sup>2</sup> Güler Doğan Averbek, "Dillerinden Biri Türkçe Olan Manzum Sözlükler Üzerine Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası", *Divan Edebiyatı Araştırmaları* 21 (2018), 87.

<sup>3</sup> Cemal Muhtar, *İki Kur'an Sözlüğü Luğat-ı Ferišteoğlu ve Luğat-ı Kânûn-ı İlâhî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993).

<sup>4</sup> Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, 49.

Dil öğretmek için manzûm biçimde kaleme alınan ikinci gruptaki eserler gramer kitaplarıdır. Manzûm olarak yazılan gramer kitapları çoğunlukla Arapça üzerinedir. Arapça tüm İslamî ilimlerin temeli kabul edildiği için medreselerde öğretime âlet ilmi kabul edilen Arapçadan başlanılmaktaydı.<sup>5</sup> Arapça dil bilgisi kurallarını öğretmek için manzûm eserlerin kaleme alınması Arap edebiyatına dayanmaktadır. Bilinen ilk örneği ise Halil bin Ahmed'e (ö. 175/791) nispet edilen 293 beyitlik *el-Manzûmetü'n-nahviyye* adlı eserdir.<sup>6</sup>

Arapça dil bilgisinin söz dizimi kuralları ile i'râb yani kelimenin harekelenmesi konularını kapsayan bölümüne nahiv<sup>7</sup>; kelime yapısı, vezni, çekimleri vb. konuları inceleyen bölümüne ise sarf<sup>8</sup> adı verilmektedir. Arapça nahiv alanında verilen eser türlerinden biri "âmiller" anlamına gelen *Avâmil* adlı çalışmalardır.<sup>9</sup> Avâmil genel olarak "terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin i'rabına tesir eden unsurlar"<sup>10</sup> olarak tarif edilmektedir. Avâmil kitaplarının en önemlilerinden biri Abdulkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078) meşhur eseri *el-Avâmilü'l-mi'e* dir. Bu eser Osmanlı medreselerinde de asırlar boyu okutulmuştur. Arap, Türk, Hindistan, İran, Afganistan ve Pakistanlı birçok dil âlimi tarafından esere şerh, haşiye ve ta'likler yazılmıştır.<sup>11</sup> Cürcânî'nin eseri farklı dillere nesir tarzında çevrildiği gibi kolayca ezberlenip akılda kalması için Arapça şiir formunda da yazılmış, yine Farsça ve Türkçeye manzûm bir şekilde tercüme de edilmiştir. Müellifi meçhûl olan *ed-Davâbitü'l-kulliyye fî nazmi'l-Avâmilü'l-Cürcânîyye*, Muhammed b. Abdisselâm el-Bunî tarafından yazılan *Kifâyetü'l-kirâm* adlı eserler, Cürcânî'nin eserinin Arapça nazmen yazılmış hâli iken, Nûreddin Abdurrahmân *Câmî'nin Şerhu mi'et-i Âmil-i Mollâ Câmî* adlı eseri ile Mollâ Abdurrahûl'ün *Şerhu mi'et-i Âmil-i Mollâ Abdurrahûl* adlı eseri Farsça manzûm tercümelerine örnek olarak verilebilir.<sup>12</sup>

Avâmil'in Türkçe manzûm tercümelerinden biri XVI. yüzyılda yaşadığı aktarılan Larendeli Şânî'nin 980/1572-1573 yılında kaleme aldığı *Manzûme-i Avâmil* adlı

<sup>5</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: TTK Basımevi, 1982), 12.

<sup>6</sup> İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/303; Muhammed el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî Fî'n-Nahv*, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2019.), 2-6.

<sup>7</sup> Durmuş, "Nahiv", 301.

<sup>8</sup> Hulusi Kılıç, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136.

<sup>9</sup> Ahmet Gemi, "Avâmil'e Yapılan Şerhler Bağlamında İbrahim El-Kürânî'nin Avâmil Tekmilesi", *Şarkiyat* 9/1 (30 Nisan 2017), 316.

<sup>10</sup> İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mi'e", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/106.

<sup>11</sup> Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mi'e", IV/106-107; Mohammad Shakib Asim - Nejdet Gürkan, "Cürcânî'nin 'el-Avâmilü'l-Mi'e' Adlı Eserinin Bir Farsça Manzum Tercümesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (30 Haziran 2019), 201.

<sup>12</sup> Asim - Gürkan, "Cürcânî'nin 'el-Avâmilü'l-Mi'e' Adlı Eserinin Bir Farsça Manzum Tercümesi", 201-202.

eseridir. Eser i'râb konusu ile ilgilidir. 155 beyitlik eserin tespit edilen 3 nüshası bulunmaktadır.<sup>13</sup>

### MANZÛM KAVÂİD-İ NAHVİYE

Bu çalışmada konu edinilen manzûm Kavâid-i Nahviye adlı eser, meşhur Arap dil bilimci Abdulkâhir-i Cürcânî'nin el-Avâmilü'l-mi'e adlı eserinin muhtasar manzûm bir tercümesidir.

#### Manzûmenin Şekil ve Muhteva Özellikleri

160 beyitten meydana gelen eserin müellifi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Manzûmenin bulunduğu yazmada, manzûmeden önce Cürcânî'nin Avâmil'inin Arapça şerhi yer almaktadır. Şerhte yer alan ve eserin sebab-i telifini anlatan ifadenin Türkçesi aşağıdaki gibidir:

*“Talebelerin Şeyh İmâm Abdülkâhir'in el-Avâmil'indeki i'râbların halli için bir şerh istediklerini gördüğüm zaman, gücüm yettiğince i'râbını açıklamak istedim. Ben bu kitabın i'râbı üzerine fazla bir eklemeye bulunmadım. Sadece yeni başlayanları geliştirecek, talebelerin işini kolaylaştıracak uygun görülen bazı eklemelerde buldum. Onlardan güzel övgü ve Allah'tan güzel bir sevâb istiyorum.”<sup>14</sup>*

Eserin sebab-i telifine dair verilen bu bilginin haricinde eserin müellifi, müstensihî veya yazılış tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Eser mesnevi nazım şekli ile yazılmış, konular eser içinde başlıklandırılmıştır. Manzûme için aruzun *fâilâtün fâilâtün fâilün ve fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıpları kullanılmıştır; ancak kalıpların manzûme içinde belli bir tertibi yoktur. Her bir başlık altındaki birkaç beyit farklı bir kalıpla yazılmış ve farklı vezinlerin kullanılması manzûme içine dağıtılmıştır. Manzûme, veznin uygulanması konusunda genel olarak başarılı bir şekilde yazılmış olmakla birlikte yine de vezinle ilgili bazı kusurlar göze çarpmaktadır. Nitekim ma'nâ/mânî, ya'nî, mebnî kelimelerinin ikinci hecelerindeki uzun ünlülerde bazen zihaf yapılmaktadır. Yine iki kelime arasında ünlü kaynaşması yapılarak iki hecenin tek heceye düşürülmesi ve vasl-ı ayn yapılması bu bağlamda göze çarpan kusurlara örnek verilebilir:

*Ya'nî ğayr-ı lâzım ister kime kimi ya neyi*

*Fâ'ilinden özge nesne istemez bir nesneyi (97)*

İlk mısradaki *ya'nî* kelimesinin “nî” hecesi vezin gereği açık olmalıdır, bu sebeple zihaf yapılmıştır.

*Vaz'-ıla bir ma'naya lafz olsa dâl*

<sup>13</sup> İdris Söylemez, “Larendeli Şânî'nin Manzum Avâmil Adlı Eseri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (17 Aralık 2021), 342-346.

<sup>14</sup> Şerh-i Avâmil (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 6943/2), 2a.

*Kelime\_olur nahvde ol bî-cidâl (1)*

İkinci mısradaki kelime ve olur sözcüklerinde bir hece fazlalığı vardır. Ünlü harflerden biri düşürülerek vezin sağlanmaktadır.

*Fî'l olur dâyim hadîş iy mu'teber*

*Harf olur bunlaruñ 'aksi al haber (4)*

Arapçada ayn harfi ünsüz kabul edilmektedir, bu sebeple ünsüzle biten bir kelimenin ayn ile başlayan bir kelimeye vasl (ulama) yapılması hoş karşılanmamaktadır. “Vasl-ı ayn” denilen bu tasarruf divan şairleri tarafından zaman zaman uygulanmaktadır. Nitekim yukarıdaki beyitte “bunlaruñ” kelimesindeki açık olması gereken “ruñ” hecesi ayn ile başlayan ‘aks kelimesine ulanmıştır.

Müellif vezin ve kafiye gereği iki yerde nahv-nahiv kelimesini nahvi şeklinde kullanmıştır:

*Nahvinüñ mef'ûli beşdür birisi mu'tlak durur*

*Ma'ah u leh fîh ü bihdür hem yedi mülhâk durur (21)*

*Beş durur min ma'nâsı hem nahvide*

*Ez-ber iden kişi cehlin mahv ide (45)*

Manzûmenin başında veya sonunda hamd, salâvât, sebab-i telif, tarih vb. hususlarla ilgili bir beyit yoktur. Tüm beyitlerde avâmil kuralları açıklanmaktadır. Manzûmenin ilk ve son beyti aşağıdaki gibidir:

*Vaz'-ıla bir ma'naya lafz olsa dâl*

*Kelime\_olur nahvide ol bî-cidâl (1)*

*İsm-i mevşulüñ ma'halli ism-i mevşûf iy cüvân*

*Kâmil olmak ister-isen hıfz idüp oğrı revân (160)*

Eserde kâfiyelerin yanında “ola, olur, eylese, eyledi, degmedi, durur, aña” gibi Türkçe kelimelerle redif yapılmıştır. Manzûmede zaman zaman cinaslardan da yararlanıldığı görülmektedir:

*Hem ke-eyyu hem kezâ vü kem durur*

*Bunı zâyî' iden adam kem durur (69)*

*Nev'-i evvel harf-i cerdür on yedi*

*Hıfz idenler naḥvde ḥelvā yedi (145)*

*Bil ki kelām naḥviyūna üç ma‘ānīdür medār*

*Fā‘il ü mef‘ül olmaḥ hem izāfet şek-medār (39)*

Nazmın ezberi kolaylaştıran özelliğinden yararlanmak için beyitler kurallara hasredilmiş ve çoğunlukla bu kurallardan başka bir şey söz konusu edilmemiştir. Sadece ara ara anlamı pekiştirmek, ezberi sevdirmek ve talebeleri teşvik etmek için aşağıdaki gibi ifadeler kullanılmıştır:

*Bunı bilen naḥvde hergiz melāmet olmaya (10b)*

*Bunı her kim hıfz iderse ‘ilmi vire Haḫ aña (19b)*

*Her kim ide bunı ez-ber naḥve mensüb olısar (24b)*

*Hāṭıra al tā olasın naḥvden key müntefi‘ (25b)*

*Hāṭıra alsun bunı her kim murādı naḥv ola (27b)*

*Ez-ber iden kişi cehlin maḥv ide (45b)*

*Kim bunı hıfz eylediye naḥvde ḥelvā yedi (122b)*

*Bunı bilsün kim dir-ise cehli dilden yıḫasam (127b)*

*Didügüm maḥfī degül tefsīre ḳādir kāmile (137b)*

Eserin didaktik niteliği ön plandadır. Çoğunlukla beyit başlarında bulunan “bil” ifadeleri bu niteliğin en önemli göstergesidir:

*Bil kelim cem‘i olup üç kısım olur*

*Harf ü fi‘l ü birisi hem ism olur (2)*

*Bil mu‘ayyen şey için mevzū‘ olandur ma‘rife*

*Ol daḫı beş idügi maḥfī degüldür ‘ārife (5)*

*Bil mü‘enneş aña dirler āḫirinde tā ola*

*Yā elif memdüde yā maḫşüre şekl-i yā ola (6)*

*Bil ki merfū‘ oldı fāil beş daḫı müllḫaḫ aña*

*Bunı her kim hıfz iderse ‘ilmi vire Haḫ aña (19)*

*Bil to'kuz a'şl u zamân u hem mekân*

*Bunları haşr iden âdam diledi kân (23)*

Eserde Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göze çarpmaktadır. Geçmiş zaman eki -İpdİr, gelecek zaman eki -IsAr, emir eki -gİl ile “çok” anlamındaki “key” kelimesi bunlara örnek verilebilir:

*Ba'zı zarf u muzmerâtı hem işâret olısar*

*Mübtedî hıfz eylemezse key hasâret olısar (15)*

*On üçünci nev'i ef'âli kıllup*

*Hıfz kılgıl anları bir bir bilüp (84)*

Kelimenin tarifi ile başlayan manzûmede, kelime türleri sıralandıktan sonra ma'rife, nekre, müennes, müzekker, mebnî, mu'reb, fâil, mef'ûl, tesniye, cem, istisnâ, harf-i cerler, nasb edatları, cezm edatları, nâkıs filler, karîb filler, medh ve zemm fillerleri gibi nahiv konularına değinilmektedir.

### Nüsha Tavsifi

Çalışmada manzûmenin tespit edilen tek nüshası kullanılmıştır. Eser Manisa İl Halk Kütüphanesine 45 Hk 6943/2 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Manzûme toplamda 65 varak olan yazmanın 47b-64a varaklarında yer almaktadır. Önceki sayfalarda Avâmil'in Arapça şerhi yer almaktadır. Sayfa ölçüleri 195x130-135x95 mm olan yazmanın kâğıdı çapa filigranlıdır. Manzûmenin üstünde başlık olarak kırmızı mürekkeple *Ķavâ'id-i Nahviye* yazılmıştır. Metin içindeki başlıklar da kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Beyitlerin mısraları yan yana çift sütun halinde olan eserde genellikle her sayfada -başlıklar hariç- beş beyit yazılmıştır. Talik ile yazılan eserde hareke kullanılmamıştır.

### SONUÇ

Bu çalışmada meşhûr Arap dil âlimi Abdulkâhir Cürcânî'nin el-Avâmilü'l-mi'e adlı eserinin, müellifi meçhûl manzûm bir Türkçe tercümesi üzerinde durulmuştur. Manzûmenin öncesinde Avâmil'in Arapça şerhine yer verilmiş, talebeler ve yeni başlayanlar için ihtiyaca binaen Avâmil'in şerh edilmesine gerek duyulduğu müellif tarafından dile getirilmiştir. Nitekim eserde nahvi öğrenmenin ve bu konudaki bilgileri ezberlemenin önemi vurgulanmıştır.

Manisa İl Halk Kütüphanesinde 45 Hk 6943/2 demirbaş numarası ile kayıtlı olan eserin başka bir nüshası tespit edilememiştir. Eserde müellif, müstensih veya eserin yazılış tarihi ile ilgili bir bilgiye de rastlanılamamıştır.

Mesnevi nazım şekli ile yazılan ve 160 beyitten oluşan manzûmede, aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün ve fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün kalıpları dönüşümlü olarak kullanılmıştır. Metinde Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri göze çarpmaktadır. Zihaf ve vasl-ı ayn gibi bazı aruz kusurlarının bulunmasına rağmen eserin genel itibariyle vezin açısından sağlam olduğu görülmektedir. Bu da müellifin aruza hâkim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Nahiv ve avamil ile ilgili kural, kelime ve kavramların fazlaca kullanıldığı eserin dili terimlerden dolayı ağır olsa da Türkçenin kullanımını düzgün ve başarılıdır.

Avâmil kurallarını talebelere öğretip ezberletmeyi hedeflediği için eser didaktik bir yapıya sahiptir. Müellifin beyitlerde sadece ezberlenmesi gereken kural ve kelimeleri vererek mümkün olduğunca az beyitle çok bilgiyi açıklama ve ezbere sunma çabası göze çarpmaktadır. Beyitlerde çoğunlukla konunun bilinmesi ve ezberlenmesi gerektiğini doğrudan dile getiren müellifin nadiren de olsa eğlenceli ifadelerle manzûmedeki ağır havayı bir nebze de olsa dağıtmayı hedeflediği görülmektedir.

## METİN

[47b] Kavâ'id-i Nahviye

*[Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün]*

1 Vaz'-ıla bir ma'nâya lafz olsa dâl

Kelime olur nahvde ol bî-cidâl

Bil kelim cem'i olup üç kısım olur

Harf ü fi'l ü birisi hem ism olur

Muḥber olan kendü bi'z-zât ism olur

Hem be-ma'nâ muḥber olan kısım olur

Fi'l olur dâyim ḥadîs iy mu'teber

Harf olur bunların 'aksi al haber



[48a] İsm-i Mu'arref ile İsm-i Nekrenüñ Beyânı

*[Fā' ilātün / Fā' ilātün / Fā' ilātün / Fā' ilün]*

5 Bil mu'ayyen şey için mevzû' olandur ma'rifeye

Ol dağı beş idügi maḥfî degüldür 'arife

Biri müzmer hem 'alemdür hem mu'arref lām-ıla

Lām u cins ü 'ahd-ıla şāyi' olupdur nām-ıla

Biri mübhem birisi hem bunlara olan müzāf

'Ayna kim ola müzāf olur mu'ayyen bî-ḥilāf

Ümmetinde şāyi' isme bil münekker ism olur

Mu'reb olan ismüñ izāfindan ol hem kısım olur

[48b] Nā-mu'ayyen şey için olan münekker ism olur

Hem ikidür ismi ma' nā dağı ism ü cism olur

Müzekker ile Mü'enneşüñ Beyânı

*[Fā' ilātün / Fā' ilātün / Fā' ilün]*

10 Bil mü'enneş aña dirler āḥirinde tā ola

Yā elif memdüde yā maḥşüre şekl-i yā ola

Pes müzekker aña dirler bu 'alāmet olmaya

Bunı bilen naḥvde hergiz melāmet olmaya

Mebnî-yi Aşl ile Mebnî-yi Aşlâ Müşâbih Olan Esmânuñ Beyânı

[Fā'īlātün / Fā'īlātün / Fā'īlātün / Fā'īlün]

Harf māzī emr-i hāzır mebnî-yi aşl oldılar  
Mu' rebātuñ zümresinden ya'nî kim faşl oldılar

Çün izāfet yok dahı mef'ül olmadı<sup>15</sup>  
Pes 'avāmil gehi lafzen bunda 'āmil olmadı

[49a] Bunlara olan müşâbih hem mürekkeb olmayan  
İsm-i mebnî ol durur ya'nî ki mu' reb olmayan

15 Ba'zı zarf u muzmerâtı hem işâret olısar  
Mübtedî hıfz eylemezse key hasâret olısar

İsm-i mevşülü mürekkeb ism fi'l-i şavt olur  
Hem kinâyet ez-ber eyle yoqsa fırsat fevt olur

Mu' reb ile Mebnî'nün Ta'rîfî  
[Fā'īlātün / Fā'īlātün / Fā'īlātün / Fā'īlün]

Mebnî-yi aşla müşâbih olıcak mebnî olur  
'Āmil-i lafzî-yi esmâ ya'nî müstağnî olur

Olmasa bil mu' reb olur olsa ammā mu'telif  
Pes 'avāmil iḥtilāfı birle ola muḥtelif

<sup>15</sup> Mısra eksik yazıldığı için vezne uymamaktadır.

[49b] Fâ' il ile Fâ' ile Mülhâk Olanlaruñ Beyânı

*[Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilün]*

Bil ki merfû' oldı fâil beş dağı mülhâk aña  
Bunı her kim hıfz iderse 'ilmi vire Hâk aña

20 Mübtedâ ile haber hem ism-i kâne mâ vü lâ

İnne aḥbârı vü lâ kim nefy-i cins içün ola

Mef' ul ile Mef' üle Mülhâk Olanlaruñ Beyânı

*[Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilün]*

Naḥvinüñ mef' üli beşdür birisi muḥlak durur  
Ma' ah u leh fiḥ ü bihdür hem yedi mülhâk durur

Hâl ü müsteşnâ vü temyîz aḥbâr-ı kân mâ vü lâ

İnne esmâsı vü lâ kim nefy-i cins içün ola

[50a] Mef' ul-i Fiḥ Olan Zarf-ı Zamân ile Zarf-ı Mekânuñ Beyânı

*[Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilün]*

Bil toḫuz aḥ u zamân u hem mekân

Bunları ḥaşr iden âdem deldi kân

İllâ İstişnâ'iyenüñ 'Ameli vü Lağv Olması

*[Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilün]*

Üç maḥalde bil ki müsteşnâyı mañşüb olısar

Her kim ide bunı ez-ber naḥve mensüb olısar

25 Der kelām-ı müceb-i tām u muḳaddem munḳaṭıʿ  
Ḥāṭıra al tā olasın naḥvden key müntefiʿ

Līk ğayr-ı müceb-i tām olsa efşahdur bedel  
Naşb oḳursañ hem senüñle bir eḫad itmez cedel

[50b] Līk ğayr-ı müceb-i nāḳıṣda illā lağv ola  
Ḥāṭıra alsun bunı her kim murādı naḥv ola

Teşniye ile Cemʿ-i Sālīmūñ İʿrābı  
[Fāʿ ilātün / Fāʿ ilātün / Fāʿ ilün]

Vāyı<sup>16</sup> ister cemʿ-i sālīm teşniye  
Tā delālet ideler üç maʿnīye

Teşniye olursa ger üçin tamam  
Pes ʿalāmet cemʿe ḳalmaz iy hümām

30 Ger ber-ā-ber olsalar olmaz ʿayān  
Teşniye vü cemʿe ḫod lāzım beyān

Lāzım oldı ikiye tevziʿ ola  
Pes müʿenneş cemʿe hem tefriʿ ola

[51a] İkisünñ cerrine bil yā deger  
Farḳını bilmek velī dünyā deger

<sup>16</sup> *Vâv, elif, yâ* kastedilmektedir.

Teşniyede fetḥadur mā-ḳabli yā  
Kesredür bil cem' de iy bā-safā

Vāv-ı 'aḫfı cem'-i muṭlaḳ ḳıldılar  
Ref'-i cem'e şanma aylak ḳıldılar

35 Vāydan çün kim ikisi gıtdiler  
Teşniyenüñ ref'ine gör n'ıtdiler

Bunda ḳānün oldu lā-büd muḫtelif  
Teşniyenüñ ref'ine degdi elif

[51b] Naşba çün kim hiç işāret ḳalmadı  
Başka mef'üle 'ibāret ḳalmadı

Naşb-ıla cer oldılar lā-büd sıvā  
Fazladur çün her biri oldu revā

Maşdār-ı Kelām-ı 'Arab

*[Fā' ilātün / Fā' ilātün / Fā' ilātün / Fā' ilün]*

Bil ki kelām naḫviyüna üç ma'anīdür medār  
Fā'il ü mef'ül olmaḳ hem izāfet şek-medār<sup>17</sup>

40 Bu ma'anī bil hemān ism üzre ider i'tivār  
Fī'l ü ḫarf üzre degül pes sırrını fikr eyle var

Fā'ile çün ref' hem mef'üle naşb oldu delil  
Hem muzāf ileyhe cer oldu 'alāmet iy ḫalil

<sup>17</sup> Şüphe etme. (Farsça)

[52a] Hüruf-ı Cârre'nün 'Avâmilde Zıkr Olınan Ma'naları

*[Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilün]*

Ma'nası bâ'nun sekizdür bil tamâm

Biri ilsâk isti'ânet iy hümâm

Biri şöhet hem teğâbül ta'diye

Zarf u zâyid biri dağı tefdiye

Zâyid ü teşbîh olur ma'nâ-yı kâf

Zâyid ü nâkış degüldür bî-ğilâf

45 Beş durur min ma'nası hem naḥvide

Ez-ber iden kişi cehlin maḥv ide

[52b] İbtidâ'-i gâyet ü tebyîn ü cins

Zâyid ü teb'iz ü zarf iy rûḥ-ı ins

Hem 'alâ'da ma'nâ isti'lâ hemân

'An'da bu'd ile tecâvüz bî-gümân

İntihâ-yı gâyet içre şöhreti

Buldı ḥattâ ma'da ammâ keşreti

Bil ilâ'nuñ hem ikidür ma'nası

İntihâ gâyet ü ma'a şânîsi

50 Ma'nāsı fî'nūñ ikidür ey aḥî  
Biri zarf u biri isti'lā daḥı

[53a] Daḥı istiṣnā-yiçün ḥāşā 'adā  
Hem-çünān daḥı ḥalā iy kethüdā

İbtidā'-i ḡāyet içün ey aḥî  
Māzide bil munz u muz'dur hem daḥı

Beş durur bil nahvde ma'nā-yı lām  
Biri taḥşîş ile temlik iy ḡulām

Zāyid ü 'an ma'nāsı ta'lildür  
Rubbe'nūñ ḥod ma'nāsı taqlildür

55 Nev'-i şānî fi'le beñzer şeş ḥurūf  
Ma'nide daḥı 'adede iy 'aḫūf

[53b] Nāşib-ı ism oldı rāfi' hem ḥaber  
'Aks-i fi'l olmaḳ 'amelde mu'teber

Bil ke-enne leyte vü lākinne'dür  
Hem le'alle daḥı inne enne'dür

Nev'-i şāliş leyse şübhi mā vü lā  
Nefy ü menfisinde hem şübhi ola

Rāfi'-i ism oldı nāşib hem ḥaber  
Leyse'nūñ 'aynı 'amelde mu'teber

60 Nev'-i rābi' yidi ḥarf oldı hemān  
Nāşıb-ı ism oldı kamu bī-gümān

[54a] Vāv u elā yā daḥı hemze eyā  
Hem ikisi daḥı ey'dür bā-heyā

Nev'-i ḥāmis key muzāri' nāşıbı  
En izen len iy ma'ānī gāşıbı

Nev'-i sādīs lem ü lemmā cāzimi  
Lām u en lā iy ma'ālī 'āzimi

Nev'-i sābi' bil toḫuz ism oldılar  
Cāziminden ya'nī bir kısım oldılar

65 Pes be-ma'nā in olup 'azm eyledi  
İki gābir āḫirīn cezm eyledi

[54b] Eyne ennā men ve eyyü ḥayşu-mā  
Biri meh-mā hem metā iz-mā vü mā

Nev'-i şāmin çār ism oldı 'aziz  
Nāşıb-ı ism ü münekker ber-temiz

Anlaruñ biri eḥaddur bā-'aşer  
Līk toḫsan toḫuzı şanma geçer

Hem ke-eyyu hem kezā vü kem durur  
Bunı zāyi' iden adam kem durur



70 Nev'-i tāsî' ism-i fi'l oldı nuḥât  
Üçî râfî' altısı hem nâşıbât

Ḥayyehel dūnek rüveyde biri hâ  
Belhe ile hem 'aleyk olur şehâ

[55a] Râfî'üñ biri şehâ şettâne'dür  
Birisi heyhâte vü ser'âne'dür

'Avāmil-i Lafziyye vü Semā'iyeden 'Āmil Olan Ef'ālün 'Adedi Yigirmi  
Sekizdür ve Envā'ı Ondur

[Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün]

Nev'-i 'āşir fi'l-i nāķış oldı ad  
Cümle on üç oldı ḥāyiz hem ziyād

Râfî'-i ism oldı nāsıb hem ḥaber  
Ez-ber eyle tā olasın mu'teber

75 Kāne şāra eşbeḥa eḏḥā durur  
Zalle bâte mā-fetā emsā durur

[55b] Leyse'dür mā-dāme biri mā-berih  
Birisi mā-zāl mā-enfek iy ferih

On birinci nev'î bil fi'l-i ḳarîb  
Fi'l-'amel nāķış gibi farkı ḡarîb

Pes muzāri‘ anlaruñ aḥbārıdur  
Ba‘zı ber-te’vıl maşdar cārıdur

Bil ‘asā evşek kerub hem kāde’dür  
Ez-ber iden ğuşşadan āzādedür

80 On ikinci nev‘i fi‘l-i medḥ ü zemm  
Cümlesi çār oldı şanma bîş ü kem

[56a] Bi’sse sâ’e ni‘me’dür hem ḥabbezā  
Ez-ber idüp ol cehāletden cüdā

Ekşeriyā fā‘ili bi‘l-lām olur  
Ba‘dehu maḥşūş-ı medḥ a‘lām olur

Ba‘zı dem bi‘l-lāma olur hem muzāf  
Ba‘zı dem muzmer gelür hem bî-ḥilāf

On üçünci nev‘i ef‘ālî kılp  
Hıfz kılgıl anları bir bir bilüp

85 İki mef‘ül anlara lāzım hemān  
Şānı ‘aynı evvel olup bî-gümān

[56b] Bil yididür ‘ilm-i rü’yet hem zunūn  
Biri ḥusbān oldı iy şaḥib-fünūn

Biri vicdān oldı iy zu‘m u ḥıyāl  
Zu‘muñ olur iki şey’e iḥtimāl

Yüz 'Ămilden 'Avāmil-i Lafziyye-i Kıyāsiyyenüñ Beyānı

[Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün]

Bil kıyāsī hem yidi 'āmil durur

Anları icrā iden kāmīl durur

Fi'l-i muṭlaḳ ism-i fā'il hem daḫı

Biri daḫı ism-i mef'ül iy aḫī

90 Maşdar ile hem şıfat ism-i muzāf

İsm-i tām oldı birisi bī-ḫilāf

[57a] Yüz 'Ămilden 'Ămil-i Ma'nevī

[Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün]

Ma'nevī 'āmil ikidür muḫtedā

Biri 'āmildür anuñ fi'l-mübtedā

Mübtedāda 'āmil olan fi'l-ḫaber

'Ămil olması olupdur mu'teber

Biri 'āmil fi'l-muzāri' iy emīn

Mevkı'-ı isme vuḫū'idur hemīn

Fî'l ü Fâ'il ü Mef'ûlün Ma'ânî-yi Luğaviyyesi ve Fi'lün Aqsâmı ve Aqsâmının Ta'rîfleri

*[Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün]*

Fî'l işdür fâ'il işçi işlenen mef'ûldur  
Bunu bilsin naḥvde i' rāba kim meşğûldur

95 Fî'l ikidür ğayr-ı lâzım birisi lâzım durur  
Bunu bilmek lâzım oldu naḥve kim'âzım durur

[57b] Fî'l-i lâzım ol durur kim istemez mef'ûl-i bih  
Ġayr-ı lâzım anuñ 'aksi olduĝı lâ-yeştebih

Ya'nî ğayr-ı lâzım ister kime kimi ya neyi  
Fâ'ilinden özge nesne istemez bir nesneyi

Fî'l-i ğayr-ı lâzımı bil ikiye maḥsûmdur  
Birisi mechûl olupdur birisi ma'lûmdur

Fî'l-i ma'lûm ol durur kim fâ'ili mezkûrdur  
Fî'l-i mechûl anuñ 'aksi olduĝı meşhûrdur

'Avâmil-i Kıyâsiyenün Bilâ-Temşîli Tafşîli

*[Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün]*

100 Dâyimâ bil fî'l-i ma'lûm iy piser  
Ref'-i fâ'il naşb-ı mef'ûl idiser

*[Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlün]*

[58a] Pes bilindi fi'le vü harfe vazîfe degmedi  
Hayf aña kim sem'ine işbu lañife degmedi

Muzâri' Mu'reb Olduğınun Hikmeti ve Mu'reb İsmün Ba'zısı Lâ-yenşarif  
Olduğınun Beyânı

*[Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlün]*

Fi'l-ifâde ismi bil aşl oldı hem fi'l-ittifâk  
Fi'l dağı bil 'amelde aşl olur bi'l-ittifâk

İsm-i fâ'il çün muzâri'den 'amel kesb eyledi  
Fâ'ilin merfû' idüp mef'ûlini naşb eyledi

Pes 'avz i'râba virdi ism-i fâ'il bi't-tamâm  
Lîk cezmi cerrine kıldı muqâbil iy hümâm

[58b]

105 Pes muzâri'de bulındı ikisi üçden hemân  
Mu'reb olan isme lâzım oldı üçü her zamân

Lîk anda her kaçan kim iki fer'i bulasın  
Pes muzâri' gibi râfi' dağı nâşib idesin

Lā-yenşarif Olan Esmānuñ Beyānı

[Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün]

On bir oldu naḥvde lā-yenşarif

Ma-‘adası mu‘reb ise muşarif

Bil beşi ism-i münekker iy ḡulām

Altısı daḡı ma‘ārif ve’s-selām

Pes ma‘ārif ‘illeti biri ‘alem

Ḥıfz idenler naḥvde çekmez elem

[59a]

110 Vezn-i fi‘l ü ‘adl ü ‘ucme nūn elif

Vezn-i te’nis ile ism-i mu‘telif

Ya’nī kim ef‘ale fi‘l fe‘lān olur

‘Ucme te’niş ile hem ismān olur

Hem efā‘il ü efā‘il olısar

Yā mefā‘il ü mefā‘il iy piser

Biliñüz biri münekker ‘illeti

Kim şıfatdur iy Ḥanīfe milleti

‘Adl ü te’niş oldu daḡı nūn elif

Vezn-i fi‘li cem‘ olur lā-yeḡtelif

[59b]

- 115 Bil münekker ism-i mef' al yâ fa' al  
Ef' al ü fe' lâ' ü fe' lândur mişâl

Altı peygâ-m-berden ayruğ iy hümâm  
Dîv-ile cinn ü melâ'ik bi't-tamâm

Nûh u Lût u Hüd u Şâlih hem Şu' ayb  
Hem Muhammed ol biri ez-cümle ğayb

Hem nisâ lâ-yenşarifdür iy ğulâm  
Kıavm ü şehruñ dağı ba' zı ve's-selâm

Cümel-i Erba' anuñ Beyânı

*[Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilün]*

Cümle-i ismiye oldur ibtidâsı ism olâ  
İnne ile mâ vü lâ bu cümleden bir kısım ola

[60a]

- 120 Cümle-i fi' liye oldur ibtidâsı fi' l ola  
Tâlib olan bunları müstağzar-ı bi' l-fi' l ola

Cümle-i şartiyye oldur k' ibtidâsı harf ola

Cümle-i zarfiyye oldur k' ibtidâsı zarf ola

Maḥallen Mu‘reb Olan Cümleler

[*Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün*]

Bil maḥallen mu‘reb olan cümleler cem‘an yedi

Kim bunu hıfz eylediyse naḥvde ḥelvā yedi

Evvelā bil muṭlaqā olan ḥaber hem daḥı ḥāl

Bil meḳūl-i ḳavl u mef‘ūl oldı hem bī-ḳīl u ḳāl

Hem muzāf ileyhi şart-ı cāzime olan cevāb

Vaz‘-ıla ma‘ṭūf olur vallāhu a‘lem bi‘ş-şavāb<sup>18</sup>

[60b] İ‘rābdan Maḥalli Olmayan Cümleler

[*Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün*]

125 Cümleler kim yoḳ maḥalli anlaruñ i‘rābdan

Bil yidi mesmū‘ olupdur ehl-i naḥv i‘rābdan

Mübtedālar hem şilāt daḥı tefsīr i‘tirāz

Mübtedāya ‘aṭf olan bundan olındı iftirāz

Bā-cevāb-ı şart-ı ḡayr-ı cāzim ü yāḥūd ḳasem

Bunu bilsün kim dir-ise cehli dilden yıḳasam

Maḥallen Mu‘reb Olan Cümleler Ḳanḳı İsmüñ Maḥallindedür Anuñ Beyānı

[*Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün*]

<sup>18</sup> Allah doğrusunu en iyi bilir.



[61a] Cümlelerden her birinün mevzî'ı ism-i muzâf  
İsm-i mu'reb hayyizde cümle mebnî bî-ñilâf

Fî'l-i ma'lûm ism-i fâ'il mevzî'ında ve's-selâm  
Fî'l-i mechûle maħal bil ism-i mef'ûl iy ğulâm

130 Nâşîb-ıla her muzâri' hayyızı maşdar olur  
Maşdariyye mâ olursa ol daħı hem-ser olur

Fî'le beñzer şeş ħurûfuñ enne'sini bil hemân  
Ħayyizi maşdarda olur ğayrı olmaz bî-ğümân

Câr ile mecrûre hayyiz câr yâ mecrûrdur  
Añlayan bu sırrı ğöñli dâyimâ mesrûrdur

[61b] Sırrı bu kim her ne ma'nâya gelürse ħarf-i cer  
Bil ki mef'ûl-i şarîħ ol ma'nâ olur iy piser

Bil kıyâsî olur ise 'âmil-i cer bî-ñilâf  
Ħarf-i cerrün ma'nâsı mecrûra olur bil muzâf

135 Lîk ef'âli kıilup aħvâli taħrîr eylese  
Ma'nâda maqşûdı ya'nî keşf-i tefsîr eylese

Bil ki mecrûr olısar mef'ûl evvel-i zamân  
Ħarf-i cerrün ma'nâsı mef'ûl-ı şânî ol zamân

Daħı şânî bil muzâf olur kıyâsî 'âmile  
Didüğüm maħfî degül tefsîre kâdir kâmile

[62a] ‘Āmil-i Lafzīnūñ Takṣīmi

*[Fā‘ilātūn / Fā‘ilātūn / Fā‘ilūn]*

‘Āmil-i lafzī bil iki kısım olur  
Kim semā‘ī vü kıyāsī ism olur

‘Avāmil-i Semā‘iyyenūñ Ta‘rīfi  
*[Fā‘ilātūn / Fā‘ilātūn / Fā‘ilūn]*

Bil semā‘ī aña dirler bī-nizā‘  
Bā ‘amel efrād olına istimā‘

140 Ya‘nī kim efrādı hep ma‘dūd ola  
Hem ‘amel envā‘ıla maḥdūd ola

‘Avāmil-i Kıyāsiyyenūñ Ta‘rīfi  
*[Fā‘ilātūn / Fā‘ilātūn / Fā‘ilūn]*

Bil kıyāsī aña dirler bī-gümān  
İstimā‘ olına envā‘ı hemān

‘Avāmil-i Kıyāsiyyenūñ Envā‘ı  
*[Fā‘ilātūn / Fā‘ilātūn / Fā‘ilūn]*

Oldı envā‘ı yedi iy ḥayr-ı nās  
Gerçi yok efrādına ḥadd u kıyās

[62b] 'Avâmil-i Lafziyyeden Hurûfuñ 'Adedi Kırk Birdür Envâ'ı Altıdur

*[Fâ' ilâtün / Fâ' ilâtün / Fâ' ilün]*

Oldı toğsan bir semâ'î bî-gümân

On üç oldı dağlı envâ'ı hemân

145 Nev'-i evvel harf-i cerdür on yedi

Hıfz idenler nahvde helvâ yedi

Bâ' u kâf u min 'alâ hattâ ilâ

Fî ve rubbe 'an 'adâ hâşâ halâ

Munzu muz vāv-ı kâsem hem tâ vü bâ

On yedinci lâm olur kıılma hebâ

[63a] İsm-i fâ' il hem münevven maşdarı

*Fi'l-i ma'lûmuñ 'amelde hem-seri*

Fi'l-i meçhülün kıyâsî hâşılı

Ref' ider kıyım maqâm-ı fâ' ili

150 Pes münevven maşdar-ı meçhül hem

Bu 'amelde müttefik mef'ül hem

Fi'l-i lâzım her birinde cümle nâs

Ref'-i fâ' il itdiler ancağ kıyâs

İsm-i fâ' il hem şıfat maşdar dağlı

Fi'l-'amel fi'li gibidür iy ağı

[63b] İsm-i cāmid olur-ısa ger muzāf  
Hem muzāf ileyh cerdür bî-ḥilāf

Maşdarı ma‘lūm olursa kim muzāf  
Fā‘ili mef‘ūli cerdür bî-ḥilāf

155 Ğayr-ı lāzım ism-i fā‘il n’idiser  
Bil ki mef‘ūlini mecrūr idiser

İsm-i mef‘ūl ile maşdar ḥāşılı  
Cerr ider ḳāyim maḳām-ı fā‘ili

Bil şıfat maşdar hem ism-i fā‘ili  
Lāzımuñ mecrūr iderler fā‘ili

*[Fā‘ilātūn / Fā‘ilātūn / Fā‘ilātūn / Fā‘ilūn]*

[64a] Ḥarf-i cerūñ ma‘nāsı ism olmayıcak n’eyleye  
Ḥarf-i cerrı ref‘ idüp mecrūrı mañşüb eyleye

Merci‘inūñ mevzı‘ında ḳıl zamīrūñ resmini  
Hem müşārūñ ḥayyızinde bil işāret ismini

160 İsm-i mevşūlūñ maḥalli ism-i mevşūf iy cūvān  
Kāmil olmaḳ ister-isen ḥıfz idüp oḳı revān

## Kaynakça

Asım, Mohammad Shakib - Gürkan, Nejdî. "Cürcânî'nin 'el-Avâmilü'l-Mi'e' Adlı Eserinin Bir Farsça Manzum Tercümesi". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 42 (30 Haziran 2019), 199-211.

Doğan Averbek, Güler. "Dillerinden Biri Türkçe Olan Manzum Sözlükler Üzerine Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası". Divan Edebiyatı Araştırmaları 21 (2018), 85-114. <http://dx.doi.org/10.15247/dev.2527>

Durmuş, İsmail. "el-Avâmilü'l-Mi'e". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 4/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Gemi, Ahmet. "Avâmil'e Yapılan Şerhler Bağlamında İbrahim El-Kûrânî'nin Avâmil Tekmilesi". Şarkiyat 9/1 (30 Nisan 2017), 315-335.

Kılıç, Hulusi. "Sarf". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

el-Meylânî, Muhammed. Şerhu'l-Muğnî Fi'n-Nahv. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2. basım, 2019.

Muhtar, Cemal. İki Kur'an Sözlüğü Luğat-ı Ferišteoğlu ve Luğat-ı Kânûn-ı İlâhî. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

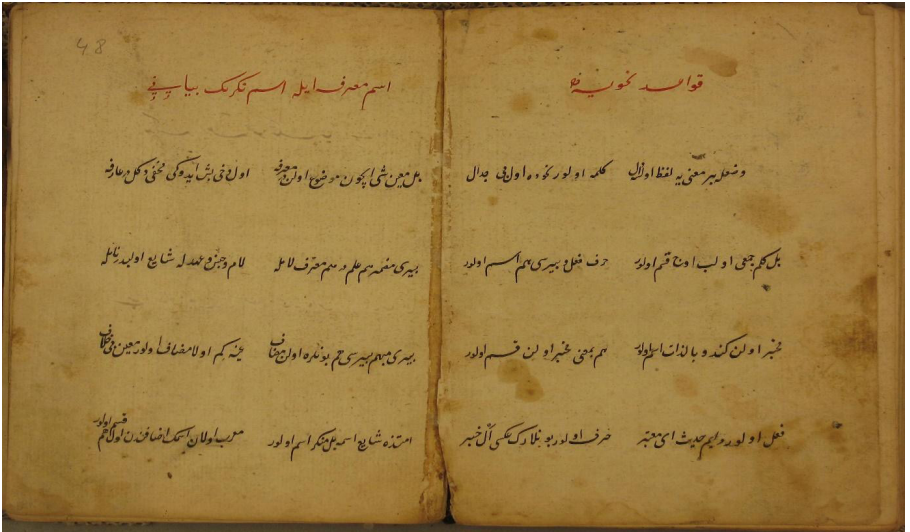
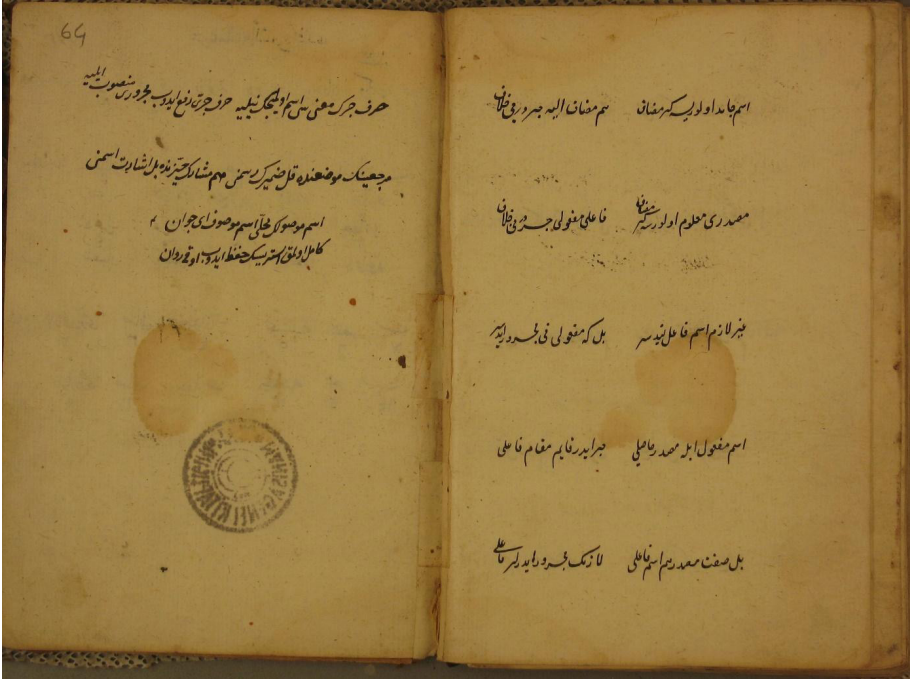
Öz, Yusuf. Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.

Söylemez, İdris. "Larendeli Şânî'nin Manzum Avâmil Adlı Eseri". Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (17 Aralık 2021), 376-383. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2021.7.2.03>

Şerh-i Avâmil. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 6943/2, 1a-65b. <http://yazmalar.gov.tr/eser/manz%C3%BBme-i-nahv/69425>

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara: TTK Basımevi, 1982.

Ek: Manzûmenin İlk ve Son Varakları



## القصة القرآنية في شعر محمود درويش بين التشكل الجمالي والبعث الرمزي

### قصة سيدنا يوسف عليه السلام نموذجاً

#### THE QUR'ANIC STORY IN MAHMOUD DARWISH'S POETRY BETWEEN AESTHETIC FORMATION AND THE SYMBOLIC DIMENSION THE STORY OF PROPHET JOSEPH (YUSUF) AS A MODEL

Estetik Oluşum ile Sembolik Boyut Arasında Mahmud Derviş'in Şiirinde Kur'ânî Kıssalar: Hz. Yusuf'un Kıssasını İşletme Noktasında Bir Okuma

MAHMUD KADDUM

Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça) Anabilim Dalı,  
Bartın, Türkiye

Associate Professor, Bartın University, Faculty of Arts, Department of Translation/ Arabic  
Bartın, Turkey

mkaddum@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9636-4903>

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 27 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 8 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

#### ATIF/CITE AS:

Kaddum, Mahmud, "Estetik Oluşum ile Sembolik Boyut Arasında Mahmud Derviş'in Şiirinde Kur'ânî Kıssalar: Hz. Yusuf'un Kıssasını İşletme Noktasında Bir Okuma", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 1453-1474. <https://doi.org/10.14395/hid.1149527>.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Qur'anic Story in Mahmoud Darwish's Poetry Between Aesthetic Formation and the Symbolic Dimension the Story of Prophet Joseph (Yusuf) as a Model

### Abstract

This research examines the Quranic tales used in Mahmud Derviş's poems with a particular focus on the story of Prophet Yusuf. The study shows the effect of the story on Mahmud Derviş's poetry and the extent to which the style of the Qur'an is reflected in this poem and the meanings that the poet aims to convey to the reader. In this respect, our research addresses the following questions: How did the aesthetic aspects arise from the presence of the Qur'anic stories in modern poetry? What are the representations of these aesthetic aspects? To what extent have the tales of the Qur'an contributed to the intensity of meaning in modern poetry? In our research, the hermeneutic method was used. Palestinian poetry has been influenced by the Qur'an for several reasons. It is a literary resource full of meaningful verses that enrich the texts of the Qur'an. Secondly, since this type of poetry reflects the reality of the human soul in all its details, it is an image that identifies the events in the Qur'anic stories. Third, in the face of the violent Zionist attack that tried to deprive the Muslim Arab of his religion, history, and heritage as memory and identity, it seems that most of the Palestinian poets relied on two basic facts while being inspired by the Qur'an. For these reasons, it seems that most Palestinian poets rely on two basic facts when using signs inspired by the Qur'an: First, the poetic product becomes fully semantic by reconciling it with the language and content of the Qur'an. Thus, by establishing man's relationship with God, it is possible for him to follow the teachings of divine laws. Second, Palestinian poetry is based on goodness and freedom, and religious sources are used in such poems. Palestinian poetry has significantly benefitted from the Qur'an because the occupation of Palestine is a religious rather than a political issue. For this reason, it is clearly seen that leading modern poets such as the poet Mahmud Derviş cite the Qur'an in order to add beautiful meanings to their poems. The aforementioned poet has enriched his verse texts with remarkable and different styles and language patterns that have attracted great literary and critical attention. This is due to the richness of his humanity, patriotism, nationalism, sentimentality, and poetic experience. This is also thanks to his ability to innovate and invent anything new that fits its idea, purpose, and art. One of his poetic innovations is to serve and announce the Palestinian cause in his poems. Yusuf's ability to use the story of Yusuf is one of the most important stories that is completely mentioned in a surah in the Qur'an. The most important joints in Yusuf's life, including the transformations he went through, the types of troubles he faced, and the way he faced them, were discussed. The poet cares about giving a message to the reader through the Surah Yusuf. Our research consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. As a result of our research, it has been determined that Mahmud Derviş reflects the



tragedies and sorrows that affect the life of the Palestinian people in his poems. It is understood that using the image of Yusuf gives the poetic text an aesthetic dimension that enriches the experience and encourages the reader to read the mysteries of the poetic text. The "vision" embodied in Darwish's poem is the Palestinian dream, which stands for the search for a secure future. The belief in the inevitability of return and sovereignty, the "Dervish's" finding a way to his dream, the repetition of the words "dream" and "vision" in many places, and the spontaneous nature of the repetitions contribute much to the Palestinian people's orientation towards the present and the future.

**Keywords:** Arabic language and rhetoric, Quranic Story, Chapter of Joseph, Mahmoud Darwish, Intertextuality.

## Estetik Oluşum ile Sembolik Boyut Arasında Mahmud Derviş'in Şiirlerinde Kur'ân Kıssaları: Hz. Yusuf Kıssası Örneği

### Öz

Bu araştırma, Hz. Yusuf'un kıssası örneğinde Mahmud Derviş'in şiirlerinde kullanılan Kur'an kıssalarını ele almaktadır. Çalışmada, kıssanın Mahmud Derviş'in şiirindeki etkisi, Kur'an üslubunun bu şiire ne ölçüde yansıdığı ve şairin okuyucuya aktarmayı amaçladığı manalar da gösterilecektir. Bu münasebetle, araştırmamız şu sorulara cevap verecektir: Kur'an kıssasının modern şiirdeki varlığından kaynaklanan estetik yönler nasıl oluşmuştur? Bu varlığın boyutları nelerdir? Kur'an kıssaları modern şiirdeki anlam yoğunluğuna ne ölçüde katkıda bulunmuştur? Araştırmamızda hermeneutik yöntemini kullanılacaktır. Filistin şiiri, çeşitli nedenlerden dolayı Kur'an'dan etkilenmiştir: birincisi, Kur'an'ın manzum metinlerini zenginleştiren anlamlı ayetlerle dolu edebi bir kaynak olması; ikincisi bu şiir türü insan ruhunun gerçekliğini tüm ayrıntılarıyla yansıttığı için Kur'an kıssalarında yer alan olayları teşhis eden bir imge olmasıdır. Üçüncüsü ise; bir hafıza ve kimlik olarak, Müslüman Arap'ı dininden, tarihinden ve mirasından mahrum bırakmaya çalışan şiddetli Siyonist saldırı karşısında yukarıdaki nedenlerden dolayı, Filistinli şairlerin çoğunun, Kur'an-ı Kerim'den esinlenirken iki temel olguya dayandıklarını görünmektedir. Bu nedenlerden dolayı, Filistinli şairlerin çoğunun Kur'an-ı Kerim'den ilham alan işaretleri kullanırken iki temel olguya dayandıklarını görünmektedir: Birincisi, Kur'an dili ve içeriği ile bir bağdaştırmaya gidilerek şiirsel ürünün bütünüyle semantik hâle gelmesi sağlanmaktadır. Böylece insanın Rabbiyle ilişkileri çizilerek onun, ilahi yasaların öğretilerini takip etmesi mümkün kılınmaktadır. İkincisi, Filistin şiirinin iyilik ve özgürlüğe dayanmasıdır. Bu tür şiirlerde dinî kaynaklar kullanılmaktadır. Filistin şiirlerinde göz ardı edilemeyecek ölçüde Kur'an-ı Kerim'den alıntılar yapılmıştır; çünkü Filistin'in işgal meselesi siyasi bir meseleden ziyade dinî bir meseledir. Bu nedenle Mahmud Derviş gibi önde gelen modern şairlerin şiirlerine güzel anlamları katmak maksadıyla Kur'an'dan iktibas yaptıkları açıkça görülmektedir. Bahsi geçen şair, manzum metinlerini, edebi ve eleştirel düzeyde büyük ilgi görmesini sağlayan dikkat çekici ve farklı üslup ve dil kalıplarıyla zenginleştirmiştir. Bu; insanlığı, vatanseverliği, milliyetçiliği, duygusallığı ve şiirsel deneyiminin zenginliğinden kaynaklanmaktadır. Yine yenilik getirme, fikrine, amacına ve sanatına uyan yeni her şeyi icat etme yeteneğine sahip olmasının da etkisi vardır. Şiirsel yeniliklerinden biri, Filistin davasına hizmet etmek ve onu duyurmak için şiirlerinde Hz. Yusuf'un kıssasını kullanabilmesidir. Hz. Yusuf'un kıssası, Kur'an-ı Kerim'de bir surede tamamıyla zikredilen en önemli kıssalardan biridir. Hz. Yusuf'un hayatındaki en önemli dönüm noktaları, yaşadığı dönüşümleri, karşılaştığı imtihan ve sıkıntı türlerini ve bunlarla yüzleşme yöntemini ele almıştır. Şair, Yusuf Suresi aracılığıyla okuyucuya mesaj vermeyi önemsemiştir. Araştırmamız

bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlardan oluşmaktadır. Araştırmamızın sonucunda şair Mahmud Derviş'in, Filistin halkının yaşamını etkileyen trajedi ve üzüntüleri şiirlerinde yansıttığı tespit edilmiştir. Hz. Yusuf'un imajını kullanmanın şiirsel metne deneyimi zenginleştiren estetik bir boyut kazandırdığı ve okuyucuyu şiirsel metnin gizemlerini okumaya teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Derviş'in şiirinde somutlaşan "vizyon", yani güvenli bir gelecek arayışı olan Filistin rüyası, geri dönüşün ve egemenliğin kaçınılmazlığına olan inanç, "Derviş" in rüyasına giden bir yol bulması, rüya ve vizyon kelimelerinin birçok yerde tekrarlanması, bu tekrarın kendiliğinden olması, geçmişe odaklanarak Filistin halkının bugünü ve geleceğe yönelimini yükseltmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili ve belagati, Kur'an Kıssaları, Yusuf Suresi, Mahmud Derviş, Metinlerarasılık

## القصة القرآنية في شعر محمود درويش بين التشكّل الجمالي والبعد الرّمزي

### قصة سيّدنا يوسف عليه السلام نموذجاً

#### الملخّص

يتناول هذا البحث توظيف القصة القرآنية في شعر محمود درويش ويتخذ من قصة سيّدنا يوسف عليه السلام نموذجاً لذلك؛ لبيان أثرها في شعره ومدى انعكاس الأسلوب القرآني فيه، ومن ثم بيان الدلالة التي يهدف الشاعر إلى إيصالها للقارئ من خلالها، لذلك تمكّلت إشكالات هذا البحث في: كيف تشكّلت المناحي الجمالية الناتجة عن حضور القصّ القرآني في الشعر المعاصر؟ وما أبعاد هذا الحضور؟ وإلى أيّ مدى أسهم الرّمز القرآني في كثافة المعنى في الشعر المعاصر؟ ويعد المنهج التأويلي الأفضل في هذه الدراسة؛ وذلك لتناسبه مع طبيعة البحث. لقد تأثر الشعر الفلسطيني المرجعية القرآنية لأسباب عدّة منها: أولاً أنّه يُعدّ مصدرًا أدبيًا مفعماً بأفانين البلاغة التي تزيد قداسته إثراء للنسق الشعري. ثانياً: أنّه صورة تُشخص الأحداث المُتضمنة للقصص القرآني؛ إذ تتجلى فيها حقيقة النفس البشرية بكلّ تفاصيلها، ثالثاً: وبوصفه ذاكرة وهوية، يجدر التمسك بها واحتضانها في مقابل الهجمة الصهيونية الشرسة، التي تبغي تجريد الإنسان العربي المسلم من دينه وتاريخه وتراثه. للأسباب المتقدمة نجد أنّ معظم الشعراء الفلسطينيين اعتمدوا في توظيفهم للإشارات المُستوحاة من القرآن الكريم على ظاهرتين أساسيتين: الأولى تتمثّل في محاكاة لغة ومضامين القرآن الكريم حتّى يصبح النتاج الشعري موجهاً ذا عمق دلاليّ، يرسم أبعاد الإنسان وعلاقاته المتعدّدة سواء مع ربه أو مع بني جنسه، مقتفياً بذلك تعاليم الشرائع السماوية، القائمة على أسس الخير والحريّة، والثاني: توظيف الإشارات الدنيّة. وقد ارتبط الشعر الفلسطيني بالقرآن الكريم ارتباطاً لا يمكن إغفاله؛ لأنّ قضية احتلال فلسطين في أساسها قضية دينيّة أكثر من كونها قضية سياسية، لذلك مزج الشعراء في أشعارهم البعد السياسي بالبعد الديني، وانعكس ذلك جلياً في شعرهم لاسيما في شعر محمود درويش الذي يُعدّ من شعراء الحداثة البارزين، فهو أثارى نصّه الشعريّ بأساق أسلوبية ولغوية لافتة ومتميّزة، ممّا جعله يحظى باهتمام كبير على الصعيدين الأدبي والتّقدي؛ نظراً لغنى تربيته الشعريّة وعمق تأثيرها فنيًا ووجدانيًا ووطنيًا وقوميًا وإنسانيًا، إضافة إلى قدرته على الابتكار والإتيان بكلّ جديد يتلاءم مع فكره وقصّيته وفنّه. ومن ابتكاراته الشعرية قدرته على توظيف قصة يوسف عليه السلام في خدمة القضية الفلسطينية والتعريف بها، وتعد قصة يوسف عليه السلام إحدى أهم القصص الذي ورد ذكرها كاملةً في سورة واحدة في القرآن الكريم، وتناولت أهمّ المفاسل في حياة النبي يوسف عليه السلام، والتحوّلات التي مرّ بها، وأنواع المحن والابتلاءات التي لقيها، وأسلوبه في مواجهتها. لذلك يتناول هذا البحث توظيف القصة القرآنية في شعر محمود درويش، ويتخذ من قصة سيّدنا يوسف عليه السلام نموذجاً؛ لبيان أثر القصة القرآنية في شعر محمود درويش ومدى انعكاس الأسلوب القرآني على شعره، ومن ثم بيان الدلالة التي يهدف الشاعر إلى إيصالها للقارئ من خلال سورة يوسف. وجاءت خطة البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة تضمّنت أظهر النتائج التي خلص إليها البحث، وقائمة بالمصادر والمراجع. وتبيّن من خلال الدراسة أنّ الشاعر محمود درويش استطاع عبر توظيفه للقصة القرآنية في الشعر الحديث أن يضيف أبعاداً جماليّة عكس فيها المآسي والأحزان التي تعترى حياة الإنسان بصورة عامة، وحياة الشعب الفلسطيني بصورة خاصة. كما أنّه تمكّن من المواجهة بين التراث متمثلاً في قصة النبي يوسف عليه السلام في القرآن الكريم والحاضر متمثلاً في معطيات العصر بكلّ صراعاته، ويقدم صوراً شعرية متناسقة أعطت الملقّي أبعاداً واسعة وفتحت له المجال للتأويل، كما ظهر أنّ توظيف صورة -النبي يوسف- أكسب النصّ الشعري بعداً جمالياً أغنى التجربة، واستفز القارئ لقراءة خفايا المتن الشعري. وتجيّد «الرؤيا» في شعر درويش الحلم الفلسطيني، الذي يتمثّل في البحث عن المستقبل الآمن، والإيمان بحتمية العودة والسيادة، فقد وجد «درويش» في ذلك مسرى لحلمه، وقد تكررت لفظتا الحلم والرؤيا عنده في مواضع كثيرة سواء أكان ذلك التكرار عفويًا، يعكس الحاضر بصورته الأولى أم مقصودًا بذاته، يسمو بالحاضر بالتركيز على الماضي، والتوجّه نحو المستقبل.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلانها، القصة القرآنية، سورة يوسف، محمود درويش، التناص.

#### مدخل

تعددت الرّوافد المعرفيّة للشعراء المعاصرين وكان القرآن أهمّهما نظراً لما شكّله من فيض معرفيٍّ ومصدر للمعاني والأخيلة، وما حوّل سلطة التأثير هذه هو ميزة الإعجاز التي تفرّد بها هذا الكلام المعجز لغةً وبياناً، إذ غدت الأغراض الشعريّة في تناصّها معه لساناً معيّراً عن القضايا الإنسانية متى قصده الشعراء للتّهلّ من معينه الخصب، وانطلاقاً من هذه الفرضيّة يمكن الإقرار بالحضور الوافر لقداسة النصّ القرآني وتجليه في الشعر المعاصر عاقبة، والشعر الفلسطينيّ خاصّة، هذا الأخير هو الذي استلهم المعاني العرفانية، والأبعاد القيمية منه، ومثّل

هذا الاستلهام درعا واثقا ضدّ حملات التشويه الحضاري والديني التي طالت تراثنا العربي الإسلامي، وعمل على التحصين الذاتي والمعربي له كونه يمثل مرجعية صلبة للتصّ الشعري الذي بدأ يعرف التحرر من الشكل القديم للقصيدة، وينحو إلى تجريب أشكال جديدة في الشكل والمضمون، هذا الأمر الذي فنّد دعاوى الاتهام بالانسلاخ من العرى الوثيقة للشعر المعاصر، لذلك جاء الاستمداد من القرآن ليشكّل حصانة له للثبات وسط التغيرات التي فرضتها الحداثة الشعرية.

إضافة إلى ما تمّ ذكره من استمداد روحيّ ومعرفيّ للشعر المعاصر من القرآن الكريم، نجد أنّ تجلّي الأثر الفنيّ في المفردات والأبنية بصفة عامّة، له من الحضور الكثيف على أديمه، وشكّل نظاما خاصّا يتعارف عليه من يستعيرون منه لغته وأسلوبه، وإذا فصلنا في الأثر الذي تركه القرآن الكريم في الشعر، نجد أنّ حضور موضوع القيم على اختلاف أنواعها وما تشكّله من جمالية تنسamy في إلهام الخطاب الناتج عن التناص مع القرآن، أسبغ على الشعر التزاما كان موجها لمضامينه، ومن قضايا الالتزام هذه تحرير الأقصى، وهي القضية الأزلية الضاربة في جذور التاريخ، والمشكّلة لصراع حضاريّ حاول أن يطمس المعالم الثابتة للأمة العربية وللشعب الفلسطيني، وقد ارتبط الشعر الفلسطيني بالقرآن الكريم ارتباطاً لا يمكن إغفاله؛ لذلك مزج الشعراء في أشعارهم البعد الديني بالأداء الفنيّ، وانعكس ذلك جليّاً في شعرهم لاسيما عند محمود درويش الذي يُعدّ من شعراء الحداثة البارزين، الذي أثنى نصّه الشعريّ بأنساق أسلوبية ولغوية لافتة ومتميّزة جعلته يحظى باهتمام كبير على الصعيدين الأدبي والتقدي؛ إضافة إلى غنى تجربته الشعرية وعمق تأثيرها وجدائيّاً، ووطنياً، وقومياً، وإنسانيّاً، وقدرته على الابتكار والإتيان جعلاه يتلاءم مع كلّ جديد يصبّ في صميم فكره وقضيّته وقتّه. ويرجع اختبارنا لهذا الموضوع للأسباب الآتية:

١- الأثر الكبير لقصة يوسف عليه السلام في أنفسنا.

٢- مكانة درويش الشعرية وأثره في الحياة الأدبية والثقافية العربية.

٣- الخصوصية الشعرية التي يتميز بها شاعرنا في استحضار قصة يوسف عليه السلام وتوظيفها في

شعره.

## منهج البحث

تناشياً مع طبيعة الموضوع الذي يبحث في الرمز والدلالات المفتوحة في التوظيف القرآني في القصّة، يحضّر المنهجان: التأويلي والسميائيّ مستجيبين لضرورة أنّ النصّ الشعريّ نصّ دائم الإرجاء عادة، فهو فضاء تتزاحم فيه الرموز والإيحاءات التي تمثّل طبقة كثيفة تحتاج إلى توظيف أشكال القراءة كي نفلّك رموزها.

## الدراسات السابقة

زيتونة المنفى، دراسات في شعر محمود درويش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٨.

محمود درويش، المختلف الحقيقي، دراسات وشهادات، دار شروق للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

ناصر علي، بنية القصيدة في شعر محمود درويش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

ابتسام أبو شرار، التناص الديني والتاريخي في شعر محمود درويش، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، ٢٠٠٧.

مرتضى عباس، تجليات القصة القرآنية ودلالاتها في شعر محمود درويش: قصة قابيل وهابيل أمودجا، مجلة التميز للعلوم الإنسانية، العدد ١، المجلد ٢، ٢٠٢١.

بو شايب علجية، أثر القرآن الكريم في الشعر الفلسطيني «محمود درويش» أمودجا، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، العدد ٢، المجلد ٦، ٢٠٢١.

وتختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة أمّا تتناول توظيف القصة القرآنية في شعر محمود درويش، وتتخذ من قصة سيدنا يوسف عليه السلام نموذجاً على ذلك.

## 1. القصة القرآنية

### 1.1. مفهوم القصة

يُشتق معنى القصة في اللغة من الفعل (قَصَصَ)، يقال: قَصَصْتُ الشَّيْءَ: إذا تتبعته أثره شيئاً بعد شيءٍ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهٖ﴾<sup>١</sup>. أي اتبعي أثره ويجوز بالسّين قسست.<sup>٢</sup>

ولعل كلمة (قصة) كما يشير أصلها اللغوي، تحيل إلى تتبع أحداث وقعت حقيقة في الماضي، وانتهت فيه، ومن ذلك قص الأثر، فكلمة (قصة) إذن مستقرة في الوعي بالواقع المنصرم، وإعادة سرده، وضمن هذا الفهم المعجمي - المعياري - فإن في تسمية ما ورد من أخبار الماضي في القرآن بـ(القصص)، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ نُصِّصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقُصَصِ﴾<sup>٣</sup> تأكيداً على ارتباطها الوثيق بواقع تاريخي، سواء عرفه الناس، أم لم يعرفوه، مجماً كان أم مفصلاً، فتعبر «أحسن القصص» أو «القصص الحق» يعني ذلك القصص المبرراً من التدلّيس والوهم والكذب، كما يعني القصص الذي يعرض جوهر الأشياء والأشخاص والأحداث، ولا يكتفي بظواهرها.<sup>٤</sup>

والقصة في الاصطلاح: سردٌ متتابع للأحداث. وهي «وسيلة للتعبير عن الحياة أو قطاع معين من الحياة يتناول حادثة واحدة، أو عدداً من الحوادث بينها ترابط سردي ويجب أن تكون لها بداية ونهاية».<sup>٥</sup>

وإذا كانت فنون السرد الحديثة، تعتمد في بنائها على موقع الراوي، وتبرز مقدرة الكاتب من خلال تقنيات الوصف، واختراق وعي الشخصيات، فإن القصة القرآنية تبلغ أعلى درجات الصدق، وهي تصور شخصياتها، وتنقل حواراتهم، وتعلن هواجسهم، وتصف أحوالهم، ولا نعجب من ذلك ابتداءً؛ لأننا نؤمن بأنها صادرة عن الله سبحانه وتعالى، والعليم الخبير، وهذا منطوق إيماني في النظر إلى القصة القرآنية، يسائر ذلك الإعجاز الفني، والصدق التصويري، الأمر الذي يضع القصة القرآنية في دائرة المقدس، المسلم بصحته، إلى جانب الفنية العالية، والشكل الفريد والإيقاع المتعدد العجيب، والتصوير اللطيف والدقيق، والذي يدخل المتلقي في صميم التجربة، فيسعد حين يعاين تصوير القرآن لتعيم المؤمنين ويتألم لألمهم ويحزن لحزنهم، ويتفاعل مع قضيتهم، ويخاف حين يرى مصارع الطغاة.<sup>٦</sup>

1 سورة القصص، آية ١١.

2 محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٠م)، ٧/٧٤٠.

3 سورة يوسف، آية ٣.

4 ينظر حسن المجالي، أثر القصة القرآنية في الشعر العربي الحديث (الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة دكتوراه ٢٠٠٩م)، ١٨-١٩.

5 محمد كامل حسن، القرآن والقصة الحديثة (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٧٠م)، ٩.

6 ينظر: المجالي، أثر القصة القرآنية في الشعر العربي الحديث، ١٩-٢٠.

وواضح أن أسلوب القصص من أنجع أساليب التأثير في الإنسان، وترسيخ القيم، على نحو يفوق ما يفعله العقل المحض، عبر التفكير المجرد، أو الخطاب العادي والمباشر، ولذا فإننا نجد القصّة في القرآن «قدمت حقائق الإيمان إلى العقل والقلب والشعور، على نحو مثير لعواطف الخير وصارف لنوازع الشر». <sup>٧</sup> لذلك عدّ فنّ السرد من أقرب الفنون إلى الإنسان لأنّه يجد فيها ضالته، فهي تلامس وجدانه وواقعه، ويجد الناس في القصّة تحديدًا جانبًا للتسلية والترفيه، وهذا ما يجعلها مقربة لهم، ومنتزعة عن باقي فنون النثر ذات الطابع السردية.

وقد احتلت القصص القرآنية حيزًا كبيرًا في الشعر العربي الحديث، وذلك عندما لجأ الشعراء إلى التعالق مع النصوص الدينية، جاعلين من فضاءات هذه النصوص فضاءات للنص الشعري، وإحالة إلى مضامينها، مرتكزين على ما يشكّله القرآن من منزلة عالية في الذهن العربي المسكون بالتراث، والمشدود دائما إلى الماضي، بحثًا عن حلول لمشكلات الحاضر المستصعبة، وهروبًا من الواقع المؤلم.<sup>٨</sup>

## 1.2. القصّة القرآنية في الشعر العربي المعاصر وتوظيفها الرمزي

شكّل القرآن الكريم موردا معرفيًا للأجناس الأدبية على اختلافها نظرًا إلى الأثر الفني الذي تركه في نفوس مبدعي النثر والشعر، وعدّ هذا الأخير من أهم الأجناس التي استمدت تشكّلها المعرفي من هذا النص المقدس، وتنوع هذا الاستمداد بين التناص مع الآية، أو مع المفردة، أو مع المعنى، وبعضد حركة هذا التناص أثر بيان القرآن الذي وجد فيه الشعراء ضالّتهم الأسلوبية والتخييلية أيضًا والتي شكّلت فيض النص الشعري، وأتاحت له فرص التواصل مع ما ورد فيه من أخبار الأمم السابقة، هذا الأمر مهد لتشكّل نوع شعري جديد خاصّة في الجانب الرمزي المحتزل، لذلك عمد معظم الشعراء الحدائريين إلى خلق نمط شعري خاص يُعدّ الرمز الديني فيه أحد أعمده المشكّلة له» لذلك وجد الشعر في القصّة القرآنية ضالته، وهو يبحث عمدًا وعمق فكرته، ويدعم رؤيته، ويحقّق له التماسك النصي، والتواصل مع جمهور متلقّيه؛ حيث يحاط بهم بمفردات وعيهم الديني والمعرفي، ويتصرّف بهذه المفردات، والرموز، والأحداث، ويجاورها حينًا بالإثارة، وحينًا بالتقصص، أو يقلب دلالاتها، حينًا ثالثًا، ليصنع الدهشة، وعمق التأثير على حساب محمولاتها المقدّسة.<sup>٩</sup> ولا يقع الخلاف هنا على نوع الرمز إن كان موضوعيًا أم لفظيًا، لأنّه في الحالات كلّها يشكّل مادة تنصهر فيها عناصر البناء الشعري.

استلهم شعراء الحدائريين رموزًا عدّة من التراث الديني الإسلامي ومن الكتب المقدّسة الأخرى مثل التوراة أو الإنجيل، فأخذوا منها شخصيات، أو سوره كاملة، أو قصصه، ووجد من هؤلاء الشعراء: «إيليا الحاوي»، «أدونيس»، «محمود درويش»، «بدر شاكر السياب»، «غادة السمان»، «أحمد مطر»... وغيرهم، وتأثرهم هذا دلّ إلى حدّ ما على الصلّة الوثيقة مع التراث، وإذا كانت مدرسة البعث والإحياء قد رسمت لنفسها حيزًا مشابها، فإنّ تبار الحدائريين قد وظّف التراث بشكل مختلف جعله أكثر ارتباطًا بالواقع الإنساني وبمآسيه وتغيّراته.

ومن جملة ما استعاره شعراء الحدائريين من القرآن قصّة قابيل وهابيل، ويأجوج ومأجوج، وقصّة أيّوب ويوسف عليهما السلام. وشكّل هذا الاقتباس حساسية في الشعر المعاصر استجابت لمؤثرات جديدة باتت تفرض نفسها على شكل القصيدة وموضوعاتها، ولم يكن هذا التأثير بالقصص القرآني وشخصياته من باب المتعة الفنيّة فقط، بل إنّه عمل له دلالة على الحضور الثقافي للرمز الديني المستوحى؛ لأنّه يتحوّل من دلالته داخل النصّ القرآني إلى رمز داخل النصّ الشعري، معلنا بذلك عن ميلاد نصّ جديد، وعن ارتباط وثيق بنصّ مقدّس لا تنفذ دلالاته؛ فالرمز الشعري مختلف تماما، فهو الذي يتجاوز الدلالات المألوفة عند الناس من خلال الإدلاء بدلالات أخرى، محدثًا قطعة بينه وبين المتلقّي بسبب الغموض الذي يكتنفه؛ لأنّه أوجد علاقات دلالية جديدة غير متعارف عليها عند الناس، وهنا تنشأ التأويلات في النصّ الشعري الحديث.<sup>١٠</sup>

7 ينظر التهامي نقره، سيكولوجية القصّة في القرآن (الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧١م)، ٩.

8 ينظر جمال البوافة، أثر القرآن في الشعر الفلسطيني الحديث (الأردن: جامعة مؤتة، عمادة الدراسات العليا، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٨م)، ٨٢.

9 يُنظر: الجالي، أثر القصّة القرآنية في الشعر العربي الحديث، ٢٤.

10 نورا مرعي، تنوع الدلالات الرمزية في الشعر العربي الحديث (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٦م)، ٣٥.

## 2. توظيف سورة يوسف عليه السلام في شعر محمود درويش

لقد كانت قصة يوسف عليه السلام من أكثر القصص القرآنيّ حضوراً لدى شعراء المقاومة، خاصة وأنهم وظّفوها بأشكال مختلفة، وهذا بسبب الأثر الذي تحتله هذه القصة في المخيال الشعبيّ العربيّ، فهي من أكثر القصص دلالة على الهجرة، والتّغريب، والحرمان، والتّمزق، والتّأمر، والخذلان من الأقربين، ويتجلّى فيها أيضاً الصّراع الذي تشكّل فيه عقدة التّقص وعدم تقبّل الآخر محرّكاً أساسياً، وفي الغالب نجد التّناس مع قصة يوسف عند هؤلاء الشعراء ينمُّ عن إدراك ووعي لأثر المورث الديني. ومثل الشّاعر الفلسطينيّ محمود درويش أيقونة اتّخذت من قصة يوسف عليه السلام رمزا أثيراً لتصوير الواقع الأليم للقضية الفلسطينية، ومعادلاً موضوعياً يحمل تجربته، ويجرّه من مكاشفة القول، ومباشرة الخطاب، فاستبطن درويش شخصية يوسف المرجعية، واستنطقها بما لم تنطق، في مهمة شعريّة، أعلنت صوته، لتذهب بالتجربة الشعريّة إلى أبعد مدى، وتعيد رسم المأساة الحاضرة بقوة في النّص وخارجه، عبر تفاصيل مضافة، لم تضق بها لغة الشّعر، بالالتكاء على جوهر التجربة الأولى، والانطلاق منها منذ عتبة العنوان، يقول الشّاعر في قصيدة (أنا يوسف يا أبي):

“أنا يوسف يا أبي

يا أبي، إخوتي لا يحبونني،

لا يريدونني بينهم يا أبي

يعتدون عليّ ويرمونني بالحصى والكلام

يريدونني أن أموت لكي يمدحوني

وهم طردوني من الحقل

هم سمّموا عيني يا أبي

وهم حطّموا لعبي يا أبي

حين مرّ النسيم ولاعب شعري

غاروا وثاروا عليّ وثاروا عليك،

فماذا صنعت لهم يا أبي؟

الفرشات حطت على كتفي،

ومالت عليّ السنابل

والطير حطّت على راحتي

فماذا فعلت لهم يا أبي؟

ولماذا أنا؟

أنت سميتني يوسفاً

وهُمّو أوقعوني في الحبّ، وأتمّوا الذّئب

والذّئب أرحم من إخوتي



أبني! هل جنيت على أحد عندما قلتُ إني

رأيت أحد عشر كوكبا، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين؟<sup>١١</sup>»

يحلينا المقطع على تشكّل جديد يتقاطع فيه القرآني مع الشعري، وإن عُدَّ القرآن هو النصّ الأصلي الذي تمّ الأخذ منه، وآيات سورة يوسف دالة على ذلك ﴿ إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَ ابْنِنَا وَتَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (٨) اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ (٩) قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَثْتَفَتُوا يَوسُفَ وَالْقَوْهَ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (١٠) ... وجاءوا أباهم عشاءً يبكون (١٦) قالوا يا أبانا إننا ذهبنا نستبيق وتركنا يوسفَ عند متاعنا فأكله الذئب وما أنت بمؤمنٍ لنا ولو كنا صادقين (١٧) ﴾ [ سورة يوسف، الآيات: ٨، ٩، ١٠، ١٦، ١٧ ] تمّ هنا استدعاء وتحويل الأحداث والأصوات وإعادة صياغتها في شكل جديد مع إحياءات عدت توظيفا لتقنيات التناسخ، فعبارة «لا يجنونني» استدعت عبارات يرموني بالخصى والكلام، وحطّموا لعبي، وسّموا عيني، بينما تمثل التحويل في إعادة إنتاج نصّ خالفت بعض تراكيبه النصّ الأصلي، مثل قول الشّاعر:

“فماذا فعلت لهم يا أبي؟

ولماذا أنا؟”

فهذا يخالف ما يتسم به الأنبياء عليهم السلام من صبر على المشاقّ وتحمل الابتلاءات، والسؤال والاعتراض ليسا من شيمهم، وإلّا أضافه الشّاعر استجابة لنداء الفلسطيني الذي لا يتقبّل وجود الاحتلال فوق أرضه، و«أنا» هنا رمز يوسف للدلالة على نداء شعب فلسطين الذي يستغيث ويشكو آلامه، ويخصّ بسؤاله ولماذا أنا؟، فهو سؤال يتجاوز التّيه اليوسفيّ ويعبّر عن حيرة إنسانية تشكو المفارقة والظلم. وتساندا مع هذا التوظيف الرمزي، نجد شبكة أخرى من الرموز عملت على توسيع الدلالة؛ إذ جعلت الصّراع يتجاوز يوسف وإخوته ليدلّ على صراع بين الخير والشرّ وكلّ ما له صلة بالإنسانية جمعاء، ودلّ على هذا لفظ الكواكب « الكواكب في نظر الكلدانيين كانت تحكم على الفلك البروجي، وجود البشر ومسيرة الأشياء، فهي تنظر وتسمع...؛ فالصّراع الذي يدور بين الخير والشرّ في الأرض يُعاقب بشدّة في الأقطار السماوية بمقابل الكواكب الملائمة والمعادية ويعكس في قلب الإنسان خلاصة العالم»<sup>١٢</sup>. كما أنّها دلالة على تفويض الأمور بما جرت به مشيئة الله، كما تمّ الإيحاء على التّسامي الروحي لصورة يوسف بتوظيف لفظي: الطّير، والفراشات، الدّالتين على الرّقة والبراءة والطّهر، وبتوظيف عبارات مرّ النسيم وداعب شعري، مالت عليّ السنابل تحضر إحياءات جديدة دالة على ضحيّة لا يليق الظلم بها « لقد عمد درويش إلى استدعاء قصّة يوسف، والتماهي معها، لكنّه عمد كذلك إلى بتّ تفاصيل جديدة؛ فالنّصّ بكامله (مونولوج) على لسان يوسف -عليه السلام- يخاطب أباه يعقوب -عليه السلام-، أبعده مخيّلته درويش الشعريّة، على شكل تداعيات وأسئلة تقدّمها الضحية، التي تماهى معها درويش وأعلى صوّتها، وقدم احتجاجها، وعرض قضيتها / قضيته، في منحى قدم فيه تفاصيل يوحي النّصّ بأنّ الأصل المرجعي أجملها، بل سكت عنها، لكن درويش لم يخرج على المرجعية، ولم يتجاوزها، بقدر ما استثمر أجواءها المقدسة، وترك المجال للمتلقّي كي يقارن بين التجريبتين ويقابلهما: تجربة يوسف وفق مصدرها القرآني، وتجربة درويش / يوسف المعاصر وفق مرجعيّتها المعاصرة / الراهن الفلسطيني، الأمر الذي يفخر دلالات كثيرة، لم يسع بما النّصّ، وظلّ استخراجها مرهوناً بالقراءة»<sup>١٣</sup>؛ فالمتحدّث في النّصّ (يوسف) أسند كل الفاعلية لإخوته حين صرّح بأنهم لا يجنون، ولا يريدون، ثمّ إنهم يعتدون عليه، ويرمونهم بالخصى، ويريدونه أن يموت، وهم

11 محمود درويش، ديوان ورد أقل (بيروت: دار العودة، ١٩٩٣م)، ٧٧.

12 سيرنج فيليب، الرموز في الفن (دمشق: دار دمشق، ١٩٩٢م)، ٣٨٦.

13 ينظر: صلاح فضل، شفرات النصّ (القاهرة: دار الآداب، ١٩٩٩م)، ١٤٢.

أوصدوا الباب في وجهه، وطردوه، وسمّوا عينيه، وحطّموا لعبه، وثاروا، أوقعوني في الحب، واتهموا الذئب»، وخلق بهذا لوحة تتقابل فيها الصور وتتصارع، فألية التقابل وسيلة لتوسيع الدلالة لأنها تفتح الباب للتأويل وتوسيع احتمالات النصّ المسكوت عنها:

### التسامي والطهر ضد الظلم والاستعمار

يوسف (روح بريئة) = الشعب الفلسطيني بخلاف الإخوة (الظالم المستعمر) = اليهود

وإذا كانت صيغة النداء «يا أبتى» قد وردت في سورة يوسف مرتين، على تباعد واضح، فإنّ هذا النداء غدا كالاتمة في النصّ، فكزرها ثمان مرات في سياقات التظلم من جور الإخوة، وكانت صيغ الإستفهام التي ورد فيها هذا النداء مشحونة بتحيّر المتكلم ممّا يلقاه من إخوته، يقول:

“فماذا صنعتُ لهم يا أبتى؟

فماذا فعلتُ أنا يا أبتى؟

ولماذا أنا؟”

وليس يخفى أنّ هذه الصيغة المكررة مرارا قد قوّت النفس الغنائي الدالّ على التوجع. غير أنّ التشاكل البنائي بين النصّ الشعري والنصّ القرآني لم يقتصر على إشاعة الأبعاد الجمالية والإنشائية داخل هذه القصيدة، بل وُظف ليكون حاملا لدلالات جديدة.

إذا كان التناص في المقطوعة السابقة جزئيا، فإننا في مقطوعة أخرى نجد كليتا يعتمد على الآية الواحدة « وهو تناص أراد الشاعر من خلاله» كسر جدار الزمن، فإن نمة ملحظا تناصيا بالغ الأهمية لجديته أولاً وجراته ثانيا، يلجأ إليه الشاعر؛ إذ يعتمد في قفلة هذا النصّ لاستحضار آية قرآنية تؤكد الواقعة، وتثبت مواقع الشخص دون أن تحظى بأيّ تصرف أو تغير، فاستعمال درويش للآية القرآنية مباشرة يُوضّح جراته أولاً، وكسر جدار الزمن ثانيا، وربما هذا ما يبين لمسة التجديد في شعره؛ حيث مزج بين الشعر والقرآن دون حيلة أسلوبية معينة تجعل القارئ يلتمس العذر له، ومن هنا تتجلى براعته في الاقتباس وسلاسة الانتقال من كلامه إلى كلام الله عز وجل مع التزامه بالفكرة الأساسية في الموضوع»<sup>14</sup>، يقول الشاعر:

“وهو أوقعوني في الحب، واتهموا الذئب

والذئب أرحم من إخوتي

أبتى هل جنيت على أحد عندما قلتُ إني

رأيت أحد عشر كوكبا، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين”

نجد في هذا النصّ التناص القرآني المباشر؛ حيث أورد الشاعر الآية القرآنية بنصها الأصلي، تأكيداً على الأثر البليغ للقرآن الكريم على شعره من جهة، ومن جهة أخرى كان درويش يقرّ بصفة الكمال في القرآن الكريم من خلال استحضاره كآية وليس التسج على منواله فقط. كما يظهر ملمح آخر نستشقه من خلال المزج بين الواقع والنصّ، فالشعراء غالبا يهدفون إلى هذه المزوجة للتوفيق بين ما يعتقدونه وما هو موروث من خلال استحضارهم للتناص كلياً كان أم جزئياً، فخلق هاهنا رؤيا ثالثة جامعة، وهي غاية تتجاوز الضرورة الفنيّة إلى الضرورة الإنسانيّة التي يغدو فيها التناص مع القرآن نشيدا للخلاص من المآسي، وبمخا عن مدينة فاضلة يتخلّص

14 ينظر: ناصر شبانة، المفارقة في الشعر العربي الحديث (عمان: المؤسسة الوطنية، 2002م)، 287.

فيها من واقع لا يرضيه. ففي قصيدة «البئر»، يقول درويش<sup>15</sup>:

“وقلت للذكرى: سلاما يا كلام الجذّة العفوي  
ياخذنا إلى أيامنا البيضاء تحت نعاسها...  
واسمي يرّنّ كليرة الذهب القديمة عند  
باب البئر. أسمع وحشة الأسلاف بين  
الميم والواو السحيقة مثل واد غير ذي  
زرع. وأخفي تعبي الودي. أعرف أنني  
سأعود حيا، بعد ساعات من البئر التي  
لم ألق يوسف أو خوف إخوته  
من الأصداء”

والمأمل في هذه القصيدة، يجد أنّ الشّاعر قد استرجع عناصر الحدث ممثلة في: البئر، ويوسف، والإخوة؛ ولكنه استحضرها في سياق الحاضر، وجعلها تعبرَ عمّا يحدث للفلسطينيين اليوم من دمارٍ وهلاك، واستعار الشّاعر لفظة «البئر» للدلالة على الغبن، والسقوط، والغياب، وتعبيرا عن الواقع المرير والنكبات والشّتات «لقد تراكم البعد المعرفي في نسيج النصوص الشعريّة الحدائيّة، فتحوّلت إلى أنساق ثقافية موعلة في العمق، تتطلّب استيعاب التفاصيل والولوج في قراءات الثقافة الإنسانيّة بأسرها، فلم يعد الشّعر إلهاما وموهبة فقط، بل هو ممارسة قادرة على وعي الفكر الفلسفي والمعرفة الواسعة»<sup>16</sup>. كما تمّ توظيف اسم يوسف رمزا إلى التّهجير والغربة خاصّة وأنّ هذا التوظيف قرُنُ بألفاظ أخرى عملت متلاحمة في حقل دلالي واحد وهي:

“أسمع وحشة الأسلاف بين  
الميم والواو السحيقة مثل واد غير ذي  
زرع”

وهو الوادي الذي هجر إليه سيّدنا إبراهيم عليه السّلام من قومه، وعانى الوحشة مثلما عاناها يوسف عليه السّلام. وفي مقابل هذا نستشفّ نسقا مضمرا متمثلا في رمز الإخوة ودلالاتهم على العصبية التي ذُكرت في موضع في السّورة، وهذه العصبية المتكتلة ضدّ الواحد -أخيهم- رمز آخر على القسوة، وعقدة النقص المسافرة في داخلها؛ لأنّ أصل الصّراع كان بسبب تفاوت درجات المحبّة من أبيهم اتجاههم واتجاه يوسف، وبالتالي تتكوّن لنا صورة الإسرائيلي الذي لا يتقبّل الآخر، ولا يؤمن بمبادئ العيش المشترك كما نصّت عليها الديانات السماويّة. ونلاحظ كذلك أنّ الشّاعر لم يكتف بالحديث عن الواقع الذي يعيشه المواطن الفلسطيني، بل جعل نفسه القرين الملازم ليوسف، فيأمره بأن يرفع مجده وأن يجلس قربه ويحدّثه من السقوط والانحزام أمام هذا الشّتات، بل يدعوّه إلى التّحدي وضع مجد أمته وحده، دون الانتظار من أيّ شخص آخر أن يقدّم له يد المساعدة، ثم يذهب ليجعل نفسه مثالا يُحتذى به في صنع مجد بلاده.

في موضع آخر من شعر درويش نجد توظيفا مختلفا للتناص القرآني؛ لأنّه يستعير المفردة الواحدة

15 محمود درويش، ديوان لماذا تركت الحصان وحيدا (بيروت: دار الرّيس، 2001م)، 337-337.

16 راوية مجباوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات (الجزائر: دار ميم، 2021م)، 109.

ويحدث توليفة لها مع أخرى لم ترد معها في السياق نفسه مثل قوله:

“عندما قلت إنِّي رأيت ملائكة يلعبون مع الذئب

في باحة الدار؟ لا أتذكر

أسماءهم، ولا أتذكر أيضا طريقتهم في

الكلام... وفي خفة الطيران”

اقتبس الشاعر البنية: «إني رأيت» من القرآن في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [سورة يوسف، الآية ٤]، وتتجلى لنا هنا مقصدية الرؤيا، ومقام سيدنا يوسف عليه السلام؛ وقد أحدث الشاعر تحويرا جزئيا، فجاء بعبارة «الملائكة» عوض «أحد عشر كوكبا»، كما استبدل لفظة «ساجدين» التي تدلّ على الخشوع، وجاء بفعل «يلعبون» الذي يحمل معنى الحركة والدينامية؛ غير أنّ ملائكة «محمود درويش» الذين يلعبون مع الذئب، ليسوا سوى أطفال فلسطين الذين لم يكونوا بمنأى عن الذئب الصهيوني الرابض في كلّ ركن يترصد براءة الملائكة، ويلعب معهم لعبة الذئب مع الحملان. وقد وظّف الشاعر فكرة نسيان يوسف لما فعله إخوته به وغفرانه لما اقترفوه، فجعلها وسيلة عبّر بها عن التسيان الذي آل إليه الشعب الفلسطيني جزاء العدوان الصهيوني في عبارة «لا أتذكر». يمكن القول من خلال ما تقدّم إنّ التناص حوارية بين النصوص تولّد بنية يجتمع فيها النصّ الغائب مع الحاضر، وهذه الفرضية إن تحققت بين استدعاء القرآن الكريم وتوظيفه في الشعر مثلا، فحتما ستكون النتيجة بلاغة وتجديدا يخلقان تساميا في التصوير.

إنّ التوظيف الرمزي للقرآن الكريم في الشعر المعاصر يتشاكلان تركيبيا، ودلالة، ومعنى وكأنّ النتائج الشعري يغدو مفعما بالطاقة الشعورية المتجددة، يقول في قصيدة «فرس للغريب»<sup>١٧</sup>:

“ولن يغفر المبتون لمن وقفوا، مثلنا حائرين

على حافة البئر: هل يوسف السومريّ أخونا

أخونا الجميل، لنخطف منه كواكب هذا

المساء الجميل؟

هو الشمس فوق العراق القليل”

ويستمرّ الشاعر في تصوير قصة يوسف عليه السلام لكن هذه المرة عن طريق قلب الأحداث، إذ يحضر فعل التقاطه عليه السلام من البئر كفعل غير رئيس شارك فيه المارة الذين هم جُنأة عليه، وكان صمتهم هو أداة جريمتهم التي ساعدو بها إخوته وتحقق بذلك تهجيده أولا من أهله، وثانيا من البئر التي كانت لوقت وطنه الثاني الذي ألف ظلمته. وبالعودة إلى أشعار درويش ندرك أنّها تتشابك كثيرا مع النصّ القرآني، ويحضر (يوسف) حضورا بارزا في تجربة درويش الذي عبّر على مُضمرات كثيرة يمكن أن نتوصّل إلى معانيها العميقة من خلال تحليل الرموز الموظفة، والتي لا تخرج عن فعل الخيانة، وسلب الحقوق، واغتصاب الملك الخاص، وهي مظاهر يفيض بها المشهد المعاصر، وتبقي يوسف (المعاصر) ضحية لعجز الأمة، وتكاسلها، يقول:

“كسروك كم كسروك كي يقفوا على ساقبك عرشا

17 درويش، ديوان أحد عشر كوكبا، ٥٥٧.

وتقاسموك وأنكروك وخبّووك

وأنشؤوا ليدليك جيشا

حطوك في حجر... وقالوا:

لا تسلّم

ورموك في بئر... وقالوا

لا تسلّم”

استلهم «درويش» عناصر القصة المتصلة بشخصية سيدنا يوسف عليه السلام، وقد كان للرؤيا حضور مميز في شعره، فالحلم لفظ يومي يرافق أحاديث الشعب الفلسطيني، ويوجّه نظاره نحو المستقبل، لاسيما أن المستقبل رهن الحاضر، وكلاهما رهن الماضي، لقد وجد «درويش» في ذلك مسرى لحلمه، وقد تكرّرت لفظتا الحلم والرؤيا عنده في مواضع كثيرة سواء أكان ذلك التكرار عفويًا، يعكس الحاضر بصورته الأولية، أم مقصودًا بذاته، يسمو بالحاضر بالتركيز على الماضي، والتوجّه نحو المستقبل؛ ويأتي ذلك عادة عبر تقنية التقمّص؛ إذ يقول الشّاعر<sup>18</sup>:

“هل كان لي أن أطمئنّ على رؤاي

وأن أصدّق أنّ لي قمرا تكوره يداي؟

صدقت ما صدقت، لكني سأمشي في خطاي”

مشهد آخر من المعاناة اليوسفية يحضر في هذه الأبيات لكن بصورة تغطي عليها الحيرة والتسليم لما هو كائن، وتعود الرؤيا فيه مضيئة لعنمة الطريق، وهنا نستشفّ رمز الأمل الذي لولاه لما واصل يوسف طريق نيّوته، ولما استمرّ الشعب الفلسطينيّ في الدّفاع عن قضيتّه، فالرؤيا استشراف وتوقّع، والشّاعر في أثناء ذلك يخرج الصياغة عن النصّ القرآني، ويومئ إليه بمشركين لفظيّين، وهما «رؤاي» و«قمرًا»، لكنه بفعل التحوير - الذي يدلّ على حالة نفسية، تتصل بشدّة التلهّف والتعلّق بالحلم - لم ير القمر فحسب، بل يسمو له ليملكه، ويشكله حسبما ترتضيه نفسه بقوله: «تكوره يداي»<sup>19</sup>؛ إذ يؤكد حقّه في البحث عن مستقبل نقّي؛ فالفلسطيني وحده هو الحقيقي بتقرير مصيره، وهو مع كلّ محاولات الكبت يصرّ على مواصلة دربه، وهذا يتأكد عبر صيغة الاستفهام المتصدّرة للجملة محتوية على الرؤيا، فهو يسوق ذلك في جوّ صاخب، تزداد معه الفكرة عمقًا والإحساس قوة برمزه الأثير (يوسف) في أكثر اللحظات ضعفًا، واستشعارًا لنهايته، بلا خزان، ولا كواكب، يقول درويش<sup>20</sup>:

وأنا شاعرٌ

وملك

وحكيّمٌ على حافة البئرِ

لا غيمة في يدي

ولا أحد عشر كوكبا

18 درويش، الأعمال الكاملة، ٢٩.

19 درويش، الأعمال الكاملة، ٢٩.

20 محمود درويش، الجدارية (بيروت: دار الرّيس، ٢٠٠٠م)، ٨٦-٨٧.

على معبدي  
 ضاق بي جسدي  
 ضاق بي أبدي  
 وغدي  
 جالسٌ مثل تاج الغبار  
 على مقعدي”

لا يكتفي محمود درويش باقتباس المفردات من القرآن الكريم فحسب، بل إنّه يتلبّس بالحالات الشعورية التي كان يشعر بها يوسف عليه السلام، من خذلان، وحية، وشوق أيضا، وليس غريبا أن يستدعي موقفه مع امرأة العزيز حين راودته عن نفسه، وكيف حوّر درويش هذا الموقف في شعره:

“سمائي رمادية. حكّ ظهري. وفكّ

على مهل، يا غريب، جدائل شعري، وقل

لي فيمّ تفكّر. قل لي ما مرّ

في بال يوسف”

يرسم درويش صورة شعريّة أخرى تترجم سفر يوسف في نفسه وفي عوالم الصبر الذي تحتمه مهمّة تبليغ النبوة من جهة، ومهمّة الصبر على تحقيق الرؤيا التي لا تستنكف الوقوف على عتبات الماضي، وظلمة البئر وإجباريّة التهجير، لكن مع ذلك تبقى تتطلّع إلى غد أفضل، يقول درويش على لسان يوسف<sup>21</sup>:

“...سبع سنابل لمائدة الصيف

سبع سنابل بين يديّ. وفي كلّ سنبله

ينبت الحقل حقلا من القمح. كان

أبي يسحب الماء من بئره ويقول

له: لا تجف. ويأخذني من يدي

لأرى كيف أكبر كالفرحينة

أمشي على حافة البئر: لي قمران

واحد في الأعلى

وآخر في الماء يسبح... لي قمران”

والشاعر حينما استعاد صورة الطفولة الرائنة في لاشعوره بدا متأثرا ببيئته، وحينما صوّر ملامحها استدعى ملامح البيئة الماضية التي شكّلت عنصرا من عناصر قصّة «يوسف» عليه السلام إلى جانب ما استوحاه من أحداث تتصل بالحلم، فتجلّت شخصية «يوسف» الحكيم المفسر للأحلام إلى جانب شخصيته الحاملة،

21 درويش، ديوان لماذا تركت الحصان وحيدا، 21-22.

و«البئر» هي المكان الذي يتصل بالحاضر في صورته الحقيقية، وبالماضي في صورته الرمزية، ففي السطر الأول يبدو الشاعر متناصاً مع قوله تعالى: ﴿وقال الملك إني أرى سبع بقرات سماناً يأكلهن سبع عجافاً وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملأ أفتوني في رؤيائي إن كُنتُم للرؤيا تعبرون﴾ [سورة يوسف، الآية ٤٣] فالشاعر أعاد صياغة ذكرياته، وأخذ يلونها بإحساساته، ويحدّد أطرها بوعيها الباطن معتمداً على القصة الدينية التي شكّل أجزاء منها تبعاً لما ترتفيه زاويته النفسية، فالطفولة التي صوّرها تبدو أشدّ خصوبة منها في الواقع، ويتجلى ذلك عبر تحويل النصّ المستحضر؛ فالسنابل التي رمزت للخصوبة في نصّها الأصلي في فترة زمنية معيّنة، لا بدّ أنّها احتفظت بذلك في النصّ الشعري، والشاعر يسقط الجانب المتصل بالجفاف، ويقتصر النصّ على الخصوبة، وهي خصوبة معنوية مألوفة، ترتبط بالحلم، وبالواقع المتخيّل، وتمثّل الحياة اللائقة على أرض الوطن. وقصة «يوسف» عليه السلام بما تشتمل عليه من إجماعات في أصلها قادرة على مدّ النصّ بدلالات لتصبح ذات إجماعات مزدوجة؛ يقول الشاعر<sup>٢٢</sup>:

“ويحيئك الفقراء. لا خبز لديك، ولا دعاءً ينقذ القمح  
المهدّد بالجفاف. تقول شيئاً ما عن النهر الذي  
زفّ السنابل للسيوف. تقول شيئاً ما عن النهر  
المخبّأ في عباءات النساء القاديات من الخريف.  
فيضحكون ويذهبون. ويتركون الباب مفتوحاً  
لأسئلة الحقول”

تحضر الدّات الفلسطينية من جديد في إبداع درويش، معبّرة أكثر عن واقع هذه الدّات في معاناتها اليومية للحصول على الرّغيف والبقاء على قيد الحياة رغم حملات التّجويع المتواصلة؛ فالسنابل بصورتها المختلفة في الوردتين في القرآن الكريم (الخضراء، واليابسة) تجد سبيلاً لها في شعر درويش لكن بصورة دالة على مجاهدة يومية لتأمين البقاء والأمل، ومجموع ما ورد من مفردات يدلّ على ذلك (القمح، السنابل، النهر، الخريف، الباب مفتوحاً) «ويعيد الشاعر تسمية الأشياء والحالات للتعرف عليها من جديد، ويخلع عنها ما ألفناه من أوصاف، فهو خالق دوال، تعيد تكوين مدلولات وهو في النهاية يحدث فعله فينا، ويتمّ عمله علينا»<sup>٢٣</sup> إذ يسترجع سلسلة الذّكريات التي تستثير مخيلته، والتي لها علاقة بأزمة مختلفة سواء أكانت تلك الأزمنة متصلة بحياته أم سابقة عليه، وتلك الدّوال التي يضمتها إلى معجمه الخاصّ تكشف لنا عن نفسه وعن واقعه، وعن صلة تلك النفس وذلك الواقع بتجارب الأمم، وللشاعر لغة لا يمكن أن يتوصل العقل الواعي إلى كشف خباياها بدقة، وتبقى رموز القصة الدينية مسهمة في تشكيلها حين يقول «درويش»<sup>٢٤</sup>:

“في صرختي مطرٌ؛ هل أسأتُ إلى إخواني  
عندما قلت أنّي رأيتُ ملائكة يلعبون مع الدّثب  
في باحة الدّار. لا أتذكّر  
أسماءهم. ولا أتذكّر أيضاً طريقتهم في

22 درويش، الأعمال الكاملة، ٦٥٧.

23 بنظر صلاح فضل، شفرات النصّ (القاهرة: دار الآداب، ١٩٩٩م)، ٦٩.

24 درويش، ديوان لماذا تركت الحصان وحيداً، ٢١-٢٢.

الكلام... وفي حفة الطيران.  
أصدفائي يرقون ليلاً، ولا يتركون  
خلفهم أثراً. هل أقول لأمتي الحقيقة:  
لي إخوة آخرون  
إخوة يضعون على شرفتي قمرًا  
إخوتهم ينسجون بإبرتهم معطف الأحقوان”

يشكل مشهد إخوة «يوسف» عليه السلام صورة مشابهة لصورة إنسانية تكمن في محيطة الشاعر؛ ففي السطر الأول تطالعنا صورة هؤلاء الإخوة عبر أسلوب الاستفهام، والشاعر يسقط قسمات إخوة «يوسف» على إخوة متصلين به، ويشارك التصان: الماضي والحاضر في كون الرؤيا مثارًا للحقد بين الشخصيات المتنازعة، وفي كون الإساءة صادرة عن أحد تلك الأطراف، غير أن الشاعر يعبر عن هذا الموقف كاشفًا عن مشاعر الدهشة التي تستثيرها نفسه تجاه مواقف غير خاضعة لمبررات منطقية، وهذا ما يجعله يوظف أسلوب الاستفهام الذي يكشف عن تشككه في الواقع، والشاعر بتحويله الرؤيا في السطر الثاني يكشف عن تناقضات الواقع، وانقلاب الحقائق، فاجتماع الملائكة لاعبة مع الذئب في مشهد واحد يبرز المفارقة الجوهرية بين «يوسف» عليه السلام في براءته، وبين الإخوة في قسوتهم، وهي الصورة الموافقة تمامًا للشاعر وإخوته؛ هنا تبرز الصورة المعتمدة للإخوة حينما يسليخ الشاعر على الذئب ملامح البراءة باجتماعه مع الملائكة؛ فالذئب الذي أهمله إخوة «يوسف» بالقسوة على أخيه لم يسئ له في حين هم أساءوا، وكذلك يكون الذئب في محيطة الشاعر، فهو أشد رافة من إخوته، وإذا كان للشاعر إخوة يجسدهم الواقع الحقيقي في صورة مشابهة لإخوة «يوسف» عليه السلام، فله إخوة بخالفون في صورتهم إخوة النبي «يوسف»، ويجسدهم خيال الشاعر حينما يقول: «لي إخوة آخرون». إن التماهي في القصة القرآنية عبر رموزها، خلق فضاء واسعاً للنص الشعري على صعيدي الرؤيا والتشكيل؛ حين تندغم رؤيتان معا في جسد القصيدة، وتقودان عمليتي التلفي والتأويل، وتمنحان المتلقي فرصة مقارنة التجربة الشعرية ضمن فضاء القصة القرآنية وأحداثها؛ والتي تنتمي إلى موروثه اللبني والمعربي، فيتفاعل مع التجربة، ويدخل في أجوائها.

تبيّن من خلال المحطّات الشعريّة التي سافر بنا محمود درويش فيها أنّه يستمدّ من القرآن الكريم معانيه ليوظفها في متنه الشعري بصورة فنيّة متناغمة، وهذا يجيل إلى القراء الذي حفل به شعره ودور الرمز فيه، إذ يمثّل القميص في هذا المضمّار رمزاً دلاليّاً بعيد المدى؛ حيث أوجد منعطفات فارقة في أجواء القصة بتماهيها. ففي ما يخص الفعل التأمري الذي تباين عليه إخوته ضده، وهو تدبير عملية إلقائه في الحب، ومن ثمّ رجوعهم إلى البيت ومواجهتهم لأبيهم وهم يحملون قميصه ملطّخاً بدم، يحمل إيحاءً بأن القميص الملطّخ بالدم هو كلّ ما تبقى من يوسف الغائب. إنّ إخوة يوسف طغت عليهم الغيرة واستحوذت على نفوسهم، حتى غمر الحسد قلوبهم، فعملوا على تغييب أخيه بمكيدة دبروها له. وهذا الحال نفسه ينطبق على مواقف العرب وما فعلوه إزاء فلسطين؛ فقد تخلّوا عن قضية فلسطين وعن شعبها وتركوا أرضهم سليبية مغتصبة، تزرع تحت وطأة الاحتلال البغيض. ولم يتوقفوا عند هذا الحدّ، وإنما ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك؛ حيث تأمروا عليها. وهذا ما دفع الشاعر إلى القول إن قومه هم سبب مأساة الشعب الفلسطيني ومعاناته وآلامه. فمثلما غدا قميص يوسف رمزاً للخيانة والكيد والتأمر، كذلك أصبحت فلسطين رمزاً لعذاب ومعاناة أهلها.

#### نتائج الدّراسة

من خلال ما تمّت مقارنته بين تأثر الشعر المعاصر بالقرآن الكريم، توصلنا إلى عدّة نتائج وأهمّها:



لجأ الشاعر محمود درويش إلى الرمز الديني في محاولة لإقامة علاقة حوارية مع القارئ؛ لأن النص الديني نواة أساسية في عقلية المتلقي العربي والإسلامي، وبذلك ينطلق درويش من قاعدة مشتركة بينه وبين المتلقي. لذلك وجد الشاعر في القصة القرآنية ضالته، وهو يبحث عما يعمق فكرته، ويدعم رؤيته، ويحقق له التماسك النصي، والتواصل مع جمهور متلقيه؛ حيث يخاطبهم بمفردات وعيهم الديني والمعرفي.

فتح النص القرآني آفاقاً دلالية إضافية في أشعار محمود درويش، كما استطاع أن يضيف أبعاداً خيالية عكس فيها الشاعر الماسي والأحزان التي تعترى حياة الشعب الفلسطيني.

إنّ التوظيف الرمزي في شعر محمود درويش مثل علامة فارقة في الشعر الفلسطيني المعاصر بسبب لغته المتفردة، وأسلوبه الرصين الذي نزع إلى نسج صور متناسقة ولوحة بصرية تتجانس فيها الرؤى الشعرية مع اللغة الكثيفة، وبقي هذا الحضور الألف مديناً للاستعارة من معاني القرآن الكريم ولغته، لذلك كان التناص القرآني مورداً أسلوبياً يمنح لهذا الشعر حياة للقصيدة ومرجعية تشي بأصالته.

كان حضور سيدنا يوسف -عليه السلام- بارزاً في تجربة درويش الذي اتخذ منه رمزاً أحال في طياته إلى الواقع العربي الأليم الذي تداخل فيه الماسي مع الخذلان والتهجير وضعف القوى، لذلك فإنّ دلالة يوسف (المعاصر) ضحية لعجز الأمة، وتكاسلها.

اتخذ محمود درويش من قصة يوسف -عليه السلام- رمزاً أثيراً للتعبير عن القضية الفلسطينية، ومعادلاً موضوعياً يحمل تجربته، ويجرّه من مكاشفة القول، ومباشرة الخطاب، فاستبطن درويش شخصية يوسف المرجعية، واستنطقها بما لم تنطق، لتذهب بالتجربة الشعرية إلى أبعد مدى، وتعيد رسم المأساة الحاضرة بقوة في النص وخارجه.

استطاع الشاعر من خلاله مزاجته بين التراث متمثلاً في القصص القرآني -يوسف عليه السلام مثلاً- وبين الحاضر المتمثل في معطيات العصر بكل صراعاته، أن يقدم صوراً شعرية متناسقة مما أكسب النص الشعري بعداً جمالياً أثرى التجربة، وحث المتلقي على استكشاف المخبوء في ثوايا القصيدة.

تجسّد «الرؤيا» في شعر درويش الحلم الفلسطيني، الذي يتمثل في البحث عن المستقبل الآمن، والإيمان بجمالية العودة والسيادة، فقد وجد «درويش» في ذلك مسرى لحلمه، مما جعله يكرر لفظي الحلم والرؤيا في مواضع كثيرة سواء أكان ذلك التكرار عفويًا، يعكس الحاضر بصورته الأولية أم مقصودًا بذاته، يسمو بالحاضر بالتركيز على الماضي، والتوجه نحو المستقبل.

### Kaynakça

- Cebr, Hâlit. *Tehavvulêtu't-Tenâs fi Şi'ri Mahmûd Dervîş*. Ürdün: Mensûrâtu Câmîatu'l-İsrâ', 2004.
- Dervîş, Mahmûd. *el-Cidâriyye*. Beyrût: Dâru'r-Rayyis li'n-Neşr, 2000.
- Dervîş, Mahmûd. *Limêzê Terakte'l-Hisâne vahiden*. Beyrut: Dâru'r-Rayyis li'n-Neşr, 2001.
- Dervîş, Mahmûd. *Veradün Ekallü*. Beyrût: Dâru'l-Avde, 1993.
- Ebü Şerâr, İbtisâm. *et-Tenâssu'd-Dîniyyü ve't-Târihiyyü fi Şi'ri Mahmûd Dervîş*. Filistîn: Risâletü Mécistîr, Câmîatü'l-Halîl, 2007.
- Fazıl, Salâh. *Şifrâtü'n-Nas*. Kahira: Dâru'l-Âdâb, 1999.
- Filîb, Sîrinc. *er-Rumûz fi'l-Fenni*. Dimeşk: Dâru Dimeşk, 1992.
- Halîl, İbrâhîm. *Medhalün li Dirâseti'ş-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Hadîs*. Ammân: Dâru'l-Mesîra, 2003.
- Hayri, Hânî'. *Mahmûd Dervîş: Rihletü Umur fi Durûbi'ş-Şa'r*. Cezayir: Dâru Filistîn li'n-Neşr, 2008.
- Imêra, Muhammed, *es-Sûfiyyetü fi'ş-Şi'ri el-Mağribiyyi'l-Muâsir: El-Mefhûm ve't-Tecelliyât*. el-Mağrib: Dâru'l-Medâris, 2001.
- İbn Atiyye *el-Endülüsi. el-Muharrar el-Vecîz fi Tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. Kahira: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arap*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
- İbrâhîm, Mûsâ. *Dirâsetü fi Envâi't-Tenâs fi'ş-Şi'ri el-Filistîniyyi'i-Muâsir*. Filistîn: Vezâratü's-Segâfe el-Filistîniyye, el-Heyetü'l-Âmmetü li'lkitâb, 2005.
- İsmâil, İzzettîn. *eş-Şi'ru'l-Arabiyyü'l-Muâsir Gazâyâhu ve Zavahiruhu el-Fenniyyetü ve'l-Ma'nevîyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Kâmil, Muhammed. *el-Kur'ân ve'l-Kıssa el-Hadîs*. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1970.
- Kellêb, Muhammed. "el-Kınâu fi'ş-Şi'ri'l-Filistîniyyi el-Muâsir". *Mecelletü'l-Câmîati'l-İslâmiyyeti li'd-Dirâseti'l-İnsâniyye*, 29. Cilt, Sayı: 2, 2021.
- Kutub, Seyyit. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. 17. Baskı. Mısır: Dâru'ş-Şurûk, 1992.
- Mabhûh, Abdülhamîd. *et-Tenâs fi Dîvânî' l-ecliki Gazze*. Filistîn: Risâletü Mécistîr, Câmîatü Gazze el-İslâmiyye 2010.
- Mecâlî, Hasan. *Eseru'l-Kıssati el-Kur'âniyyeti fi'ş-Şi'ri el-Arabiyyi'l-Hadîs*. Ürdün: Risâletü Duktûra, el-Câmîatü'l-Ürdüniyye, 2009.
- Mer'î, Nûrâ. *Tenevву' ud-Delâleti'r-Ramziyyeti fi'ş-Şi'ri el-Arabiyyi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2016.
- Mûsâ, İbrâhîm. *Hadêsetü'l-Hitâbi ve Hadêsetü's-Suâl*. Beyrut: Merkezu'l-Kutsî'n-Neşr, 1995.
- Nâsir Şabâna. *el-Müfêraga fi'ş-Şi'ri el-Arabiyyi'l-Hadîs*. 1. Baskı. Ammân: El-Müessesetü'l-Vataniyyetü li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2002.

- Nekkâş, Racâ'. *Mahmûd Dervîş: Şâiru'l-Arz el-Muhtelle*. Kahira: Dâru Atlas li'n-Neşr, 2011.
- Nevâfia, Cemâl. *Eseru'l-Kur'ân fi'ş-Şi'ri el-Filistîniyyi'l-Hadîs*. Ürdün: Risâletü Duktûra, Câmiatü Mutah, 2008.
- Nukra, Et-Tihâmi. *Saykûlûciyyetü'l-Kıssa fi'l-Kur'ân*. Cezayir: Risâletü Duktûra, Câmiatü'l- Cezayir, 1971.
- Nûratu b. Tihâmî. "Melîke Dehâminiyye, İnfitâhu'n-Nasi eş-Şi'riyyi 'Inde Mahmûd Dervîş". *Mecelletü Havliyyâtü el-Âdâb ve'l-Lugât*, Külliyyetü'l-Âdâbi ve'l-Lugât, Câmiatü Muhammed Bûmizyâf, el-Müseyyele, Cezayir, 5. Cilt, Sayı:11, 2018.
- Rabîhât, Ömer Ahmet. *el-Eseru't-Tevrâtî fi Şi'ri Mahmûd Dervîş*. Ammân: Dâru'l-Yêzûrî'l-İlmiyyeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2009.
- Ravêşda, Sâmih. *İşkâliyyetü't-Telakkî ve't-Te'vil*. Ürdün: Emânetü Ammân el-Kübrâ, 2001.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safvetu't-Tefâsîr*. Kahira: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- Vâzin, Abdüh. *Mahmûd Dervîş: El-Garîbu Yakau Alê Nefsîh*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'r-Rayyis li'n-Neşr, 2006.
- Yahyâvî, Râviyyetü. *el-İnsât ilâ Muhtelefi'l-Hitâbât*, 1. Baskı. Cezayir: Dâru mûm, 2021.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008.



## TÜN'DEN TORUÑA: TÛSÎ ÇİFTİNE İLİŞKİN GİRİFT AYRINTILAR

From Tün to Toruñ: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple

**HAKAN ÇOŞAR**

Dr. Öğretim Üyesi, Kastamonu Üniversitesi-  
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri  
Bölümü, Kastamonu, Türkiye

Dr. Faculty Member, Kastamonu University-  
Faculty of Theology, Department of  
Philosophy and Religious Studies,  
Kastamonu, Turkey

**hakancosar72@gmail.com**

<https://orcid.org/0000-0003-4220-5955>

**FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU**

Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi- İnsan ve  
Toplum Bilimleri Fakültesi,

Felsefe Bölümü, Kastamonu, Türkiye  
Associate Professor, Kastamonu University-  
Faculty of Humanities and Social Sciences,  
Department of Philosophy, Kastamonu,  
Turkey

**fzehrappattabanoglu@hotmail.com**

<https://orcid.org/0000-0001-6756-8387>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Translation Article

**Geliş Tarihi /Received:** 1 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 5 Aralık 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

F. Jamil Ragep, "From Tün to Toruñ: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple", Hakan Çoşar & Fatma Zehra Pattabanoğlu, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1475-1524.  
<https://doi.org/10.14395/hid.1138917>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu makale TÜBİTAK/1003 Öncelikli alanlar Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı, 119K835 Nolu "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri" başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** This article has been prepared within the scope of TÜBİTAK/1003 Priority Areas R&D Projects Support Program, project numbered 119K835 and named "Mechanical Interpretation of the Universe in Medieval Islamic Astronomy and Its Effects on the West".

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## From Tūn to Toruń: The Twists and Turns of the “Tūsî-Couple”<sup>\*</sup>

(Tūn'den Toruń'a: “Tūsî Çifti”ne İlişkin Girift Ayrıntılar)<sup>\*</sup>

### Öz

Nicholas Copernicus ve onun İslami selefleri arasındaki olası bağlantılara ilişkin tartışmalarda, “Tūsî Çifti”, bu aktarımın gerçekliğini hem destekleyenler hem de eleştirenler tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Ancak daha önceki bir makalede belirttiğim gibi, Ptolemaios astronomisindeki düzensiz gök hareketleriyle başa çıkmak için İslam astronomları tarafından icat edilen diğer matematiksel aletlerle birlikte “Tūsî Çifti” de, Kopernik Güneş merkezliliğinin ortaya çıkmasında İslami astronomi ve doğa felsefesinin genel önemi düşünüldüğünde ikincil öneme sahip olabilir.<sup>3</sup> Yine de Nasîrüddîn et-Tūsî'nin (597-672/1201-74) astronomik aletlerinin geliştirilmesi ve kullanılması, bize astronomik modellerin aktarımı hakkında önemli kanıtlar sunmakta ve kültürlerarası bilimsel aktarım konusunda bazı dersler vermektedir. Bundan dolayı bu makalede, ilk olarak İran'daki Azerbaycan'dan Bizans'a doğru yayılmaya başlayan ve on altıncı yüzyıla kadar devam eden bu aktarım hakkında bildiklerimizi özetlemeye çalışacağım. Bildiklerimizde hala birçok boşluk olmasına rağmen, kanıtlara dayanmak suretiyle kültürlerarası aktarım açıklamasının bağımsız ve paralel keşif varsayımından daha kuvvetli olduğunu savunuyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Tūsî, et-Tezkire, “Tūsî Çifti”, Copernicus, Kültürlerarası Bilimsel Aktarım

<sup>\*</sup> Makale, F. Jamil Ragep, “From Tūn to Toruń: The Twists and Turns of the Tūs î-Couple”, *Max Planck Institute for the History of Science, Preprint 457*, (2014), 1-47.

<sup>\*</sup> Çeviri esnasındaki önerilerinden dolayı Betül Ayça Coşar ve Selfiye Öztürk'e teşekkür ederiz.

<sup>3</sup> F. Jamil Ragep, “Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks”, *History of Science* 45 (2007), 65–81.

**Abstract**

In discussions of the possible connections between Copernicus and his Islamic predecessors, the “T s -couple” has often been invoked by both supporters and detractors of the actuality of this transmission. But as I maintained in an earlier article, the “T s -couple”, as well as other mathematical devices invented by Islamic astronomers to deal with irregular celestial motions in Ptolemaic astronomy, may be of secondary importance when considering the overall significance of Islamic astronomy and natural philosophy in the bringing forth of Copernican heliocentrism.<sup>1</sup> Nevertheless, the development and use of T s 's astronomical devices does provide us with important evidence regarding the transmission of astronomical models and lessons about intercultural scientific transmission. So in this article, I will attempt to summarize what we know about that transmission, beginning with the first diffusion from Azerbaijan in Iran to Byzantium and continuing to the sixteenth century. Though there are still many gaps in our knowledge, I will maintain, based on the evidence, that intercultural transmission is more compelling as an explanation than an assumption of independent and parallel discovery.

**Keywords:** T s , al-Tadhkira, T s -Couple, Copernicus, Intercultural Scientific Transmission

## 1. “Tûsî Çifti”nin Çeşitli Versiyonları

İlk önce “Tûsî Çifti” ile tam olarak ne kastedildiğini analiz etmemiz faydalı olacaktır. Dikkat edilmesi gereken ilk şey, “Tûsî Çifti” teriminin tek bir araca veya modele atıfta bulunmadığı, aslında farklı amaçlar için kullanılan birçok farklı matematiksel aracı kapsadığıdır (bkz. tablo 1).

Bu anlayış modern literatürde her zaman desteklenmediği için, “Tûsî Çifti”nin tam olarak ne olduğu konusunda çoğu zaman kafa karışıklığına yol açan hatırı sayılır uyuşmazlıklar vuku bulmuştur. Bu karışıklık da aktarımın izini sürmeyi zorlaştırmıştır. Bu sebeple aşağıda hızlı bir tarihsel genel bakış verilmiştir.<sup>4</sup>

**Tablo 1**

Aletin ismi (Ragep)	Tanımı	Kullanım amacı	Diğer isimleri
Matematiksel doğrusal versiyon	Zıt yönlerde düzgün bir şekilde dönen iki daire -küçük olan, yarıçapının yarısı ile büyük olana içten teğettir - bu durum belirli bir noktanın doğrusal salınımını üretir.	Gezegen modellerinde “ekuant” ve benzeri açıklamaların yerine geçmesi	Düzlem versiyonu (Saliba ve Kennedy) Paralel eksenli küresel versiyon ve 1:2 oranında yarıçap (Di Bono, 136) Büyük ve küçüklerin (dairelerin) aracı (asl)4 İki eşit olmayan daire versiyonu
Fizikselleştirilmiş doğrusal versiyon	Belirli bir noktanın doğrusal salınımını üreten matematiksel versiyona dayanan üç katı küre.	Gezegen modellerinde “ekuant” ve benzeri açıklamaların yerine geçmesi	Kuşatıcı küreli fizikselleştirilmiş iki daire versiyonu
İki eşit daire versiyonu	Matematiksel olarak doğrusal versiyona eşit. Fakat eşit yarıçaplı, her birinin çevresi değerinin merkezinden geçtiği iki daire kullanır. Bir daire değerinin iki katı hızında dönerek belirli bir noktanın doğrusal salınımını oluşturur.	Büyük bir daire yayı üzerinde eğrisel salınım gerektiren Batlamyus hareketlerini hesaba katmak (ama aslında bir kiriş üzerinde salınım üretir)	Eşit yarıçaplı düzlemsel versiyon (Di Bono, 137-8); Sözde eğrisel versiyon
İki küre eğrisel versiyon	Tam üç küre eğrisel versiyonun kısaltılmış hali		
Üç küre eğrisel versiyon	Farklı eksenlere sahip, iç içe, düzgün ve eşit dönen üç eş merkezli küre.	Büyük bir daire yayı üzerinde eğrisel salınım gerektiren Batlamyus hareketlerini hesaba katmaya yöneliktir (çoğunlukla amaçlandığı gibi ancak küçük bir hatayla çalışır)	Küresel versiyon (Saliba ve Kennedy) Eşit yarıçaplı ve eğiş eksenli küresel versiyon (Di Bono, 136)

<sup>4</sup> Burada, değerli bir makalesinde Tûsî-çiftinin çeşitli versiyonlarını ayırt etmekte ısrar eden Mario di Bono’yu onaylamak gerekir; bkz. Mario di Bono, “Copernicus, Amico, Fracastoro and Tûsî’s Device: Observations on the Use and Transmission of a Model,” *Journal for the History of Astronomy* 26/2 (1995), 133-154.



### 1.1. Matematiksel Doğrusal Versiyon= Büyük/Küçük Alet=Paralel Eksenli Küresel Versiyon ve 1:2 Oranında Yarıçap (Di Bono, 136)

"Tûsî Çifti"nin ilk versiyonu, Nasîrüddin et-Tûsî tarafından *Risâle-i Mu'îniyye* (*Mu'îniyye* risalesi) başlıklı Farsça bir astronomi risalesinin 2 Receb 632 (22 Mart 1235) perşembe günü tamamlanan ilk versiyonunda duyuruldu.<sup>5</sup> Modern İran'ın doğusundaki Gülistan'ın İsmailî valisinin oğluna ithaf edilen bu risale, hem göksel hem de karasal bölgeleri kapsayan bilimsel temelli bir kozmoloji içeren tipik bir hey'e (kozmozografik) eseridir. Ancak Tûsî, Ay'ın feleklerinin <orb> birbirlerine göre konfigürasyonlarının ve hareketlerinin Batlamyus düzenini sunarken, taşıyıcı <deferent> üzerindeki episikl merkezinin hareketinin değişken olduğunu ve bunun "Göksel âlemdeki feleklerin tüm bireysel hareketleri tek tip olmalıdır." şeklinde geçerliliği kabul edilmiş gök fiziği kuralına göre kabul edilemez olduğunu ifade eder. Ardından şunu söyler: "Bu durum, [modelin] söz konusu açıklaması hususunda ciddi bir şüphe ve henüz bilimin hiçbir uygulayıcısı bir şey yapmaya cesaret edememiştir. Veya cesaret eden varsa dahi bize henüz ulaşmamıştır." Ama "Bu şüpheyi çözenin ince bir yolu var fakat onu bu kısa risalede tanıtmak uygun olmaz." Daha sonra iğneleyici bir üslupla hâmisine döner: "Başka bir zamanda İran Prensi'nin mübarek mizacı, Allah şanını kat kat arttırsın, bu sorunun peşine düşmekten çok memnun olursa, bu konuda bir değerlendirme geliyor olacak." Tûsî, (kitabında) üst gezegenlere, Venüs'e ve Merkür'e ilişkin bölümlerde de benzer, yani daha sonra sunulacak bir çözümü olduğu yönünde, bir iddiada bulunur. Taşıyıcı feleğin düzensiz hareketi problemine (Ay hareketleri için biraz farklı olmasına rağmen bazen "ekuant problemi" olarak da anılır) ek olarak, Tûsî başka bir "şüphe" ya da zorluğu, yani enlemdeki (ekliptiğin kuzeyi ve güneyindeki) hareketle ilgili olanı da gündeme getirir. Claudius Ptolemy *Almagest* ve *Planetary Hypotheses* kitaplarında İslam gökbilimcileri arasında epey tartışma yaratan oldukça karmaşık modellere sahipti. Bahsi geçen gökbilimcilerden biri olan Ebû Ali el-Hasan İbnü'l-Heysem (ö. 430/1040), bu modellerdeki fiziksel hareket ettiricilerin eksikliğine itiraz etmiş ve şu anda mevcut olmayan bir risalede kendisine ait olan modeli sunmuştu. Ancak Tûsî, *Mu'îniyye* kitabında buna atıfta bulunur ve tamamen tatmin edici olmadığına da dikkat çeker, fakat iddia edilen boylam modellerinde de olduğu gibi, herhangi bir ayrıntı vermektan kaçınır.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Tûsî, *Risâle-i Mu'îniyye*, bkz. F. Jamil Ragep, "The Persian Context of the Tûsî Couple," N. Pourjavady - Ž. Vesel (eds.), *Naşir al-Dîn al-Tûsî: Philosophe et Savant du XIIIe Siècle* (Tehran: Institut français de recherche en Iran/Presses universitaires d'Iran, 2000), 113-130; Ragep, *Naşir al-Dîn al-Tûsî's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'ilm al-haya)*, (New York: Springer-Verlag, 1993), 1/65-66. Ayrıca bkz. E. S. Kennedy, "Two Persian Astronomical Treatises by Naşir al-Dîn al-Tûsî", *Centaurus* 21 (1984), 109-120.

<sup>6</sup> Bu paragrafta ele alınan Farsça metnin ilgili kısımları, tercümesi ile birlikte; Ragep, "Persian Context", 123-125.

Tûsî hassas bir çözüme sahip olduğunu iddia ettiğinden, bunu hamisine kısa sürede sunacağı varsayılabilir. Ancak göreceğimiz gibi, yeni modellerini sunmak için neredeyse on yıl beklemiştir. Gecikmeyi aydınlayabilecek bir ipucu, genç Nasîrüddîn'in aşırı iyimserliği olabilir; *Mu'îniyye*'de tüm gezegenler için çözümleri olduğunu iddia etmiş, fakat sonradan ortaya çıktığı üzere Merkür'ün karmaşıklıklarını hiçbir zaman çözememiştir. Gerçekten de, yıllar sonra daha yaşlı bir adam olarak, *et-Tezkire fî İlmi'l-Hey'e*'de (Astronomi İlmi Üzerine Tezkire) bu başarısızlığı <şu sözleriyle> kabul etmiştir: "Merkür'e gelince, bunun nasıl yapılması gerektiğini anlamam henüz mümkün olmadı."<sup>7</sup>

Kısmi çözüm, yine hamisinin oğlu Mu'înü'd-Dîn'e ithaf edilen kısa bir risalede ortaya çıkmaktadır. Bu eser bize çeşitli isimlerle gelmiştir: *Zeyl-i Mu'îniyye* (Mu'îniyye'nin eki), *Hall-i Müşkilât-ı Mu'îniyye* (Mu'îniyye'nin Zorluklarına Çözüm), *Şerh-i Mu'îniyye* (Mu'îniyye'nin Şerhi), vb.<sup>68</sup> Bildiğim bütün durumlarda, eser açıkça *Risâle-i Mu'îniyye*'ye bağlıdır ve bu da, onun eklendiği risaleden kısa bir süre sonra yazılmış olması gerektiğini düşündürür. Ancak bu varsayımın doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Taşkent'te yakın zamanda keşfedilen *Zeyl-i Mu'îniyye*'nin el yazması tanıklığının tarihli kolofonu da olması sayesinde, şimdi bu risaleyi ve "Tûsî Çifti"nin ilk ortaya çıkışını 643/1245 olarak tarihlendirebiliriz:

Risale tamamlandı. Müellif -Allah ulvi yolculuğunda itibarını yüceltsin- eserini Hicretin 643. yılında, Cemaziyelahir'in ilk bölümünde [1245 Ekiminin sonları], Tûn kasabasında, Bağh Barakah <Bağ Bereket> olarak bilinen bahçede tamamladı.<sup>9</sup>

Kolofondan da çıkarabileceğimiz gibi, Tûsî hala Horasan'ın güneyindeki Gülistan'ın İsmailî hükümdarlarının hizmetindeydi. Tûn, bugünkü Firdevs, bölgenin ana şehri ve İsmailîlerin başlıca bölgesel başkenti olan Kâin'in yaklaşık seksen kilometre (veya elli mil) batı-kuzeybatısındadır.<sup>10</sup>

Açıkçası Nasîrüddîn'in bir çözüme ulaşması umduğundan daha uzun sürdü ve o zaman bile hiçbir şekilde tamamlanmış değildi. "Tûsî Çifti"nin bu "ilk versiyonu" iki nokta arasında bir düzlemde salınımlı doğrusal/çizgisel

<sup>7</sup> Ragep, *Nasîr al-Dîn*, 1/208.

<sup>8</sup> "Zeyl-i Mu'îniyye" adı, Tûsî'nin metninin tarihlendirilmiş tek nüshasında yani Taşkent, Özbekistan, Al-Biruni Institute of Oriental Studies, MS 8990, 2a, 22b'de geçmektedir.

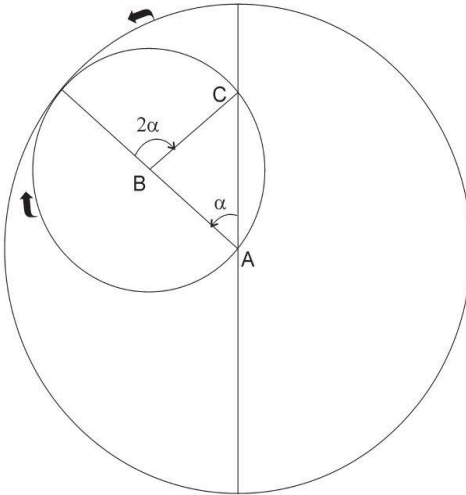
<sup>9</sup> Tûsî, *Zeyl-i Mu'îniyye* (Taşkent: Al-Biruni Institute of Oriental Studies, MS 8990), 46a (orjinal varak):

تمت الرسالة اتفق فراغ المصنف رفع الله مراتبه في معارج القدس من تأليفه أوائل جمادى الآخرة سنة ٣٤٦ هجرية بمقام بلدة تون  
بالبستان المعروف ببلاغ بركة

<sup>10</sup> Yerel İsmailî hükümdarların ikametgahlarından biri olarak Tûn için bk. Daftary, "Dâî," 592 (col. 1), ed. Ehsan Yarshater, 6 (New York, 1993), 592.

hareket üretebilen, düzgün şekilde dönen iki daireden oluşan bir aletten ibaretti. Bu iki daireden biri ikincisinin iki katı büyüklüğündeydi, küçük olan büyük olanın içindeydi ve bir noktada teğetti (bkz. şekil 1). Küçük dairenin dönüşü, büyük olanın iki katıydı. Matematiksel olarak konuşursak, düz bir çizgi üzerindeki bir salınım noktasının üretimi, küçük dairenin büyük dairenin içinde “yuvarlanması” ile sağlanabilse de, Tûsî, büyük dairenin küçük olanı “taşıdığı” (mî bard) konusunda nettir. Bunun nedeni, Tûsî'nin bu daireleri, bir katı cismin diğerine herhangi bir şekilde girmesinin kesinlikle yasak olduğu gök âleminde dönen katı feleklerin ekvatorlarına dönüştürecek olmasıdır.<sup>11</sup> Katı feleklere dönüşüm “fizikselleştirilmiş doğrusal versiyon” şekil 2'de gösterilmektedir. Episikli bozmamak için üçüncü bir feleğe, Tûsî'nin “episiklin kuşatıcı feleği [muhîta]” dediği şeye ihtiyaç duyulduğuna dikkat edilmelidir; bu üçüncü felek, D'yi C ve A ile aynı hizada tutar. Daha sonra Nicole Oresme'yi tartışırken bundan daha fazla bahsedilecektir.

Şekil 1 “Tûsî Çifti”nin matematiksel doğrusal versiyonu.

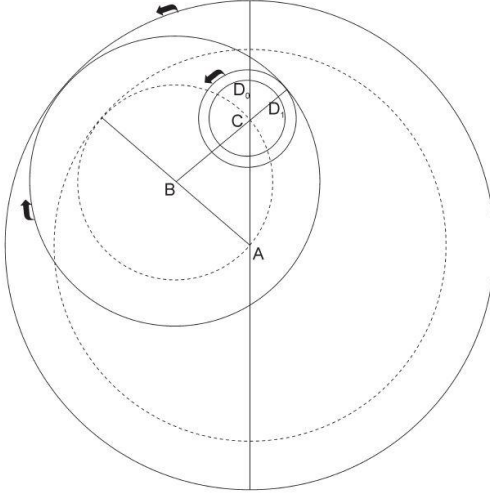


<sup>11</sup> Tûsî, *Hall-i müşkilât-ı Mu'iniyye*, Muḥammad Taqî Dānīsh-Pīzhūh tarafından bir girişle (Tehran: Intīshārāt Dānīshgāh Tahrān, 1335 H. Sh./1956-7 A.D.), 7:

ويمكن أن يجعل هذا دليلاً على امتناع السكون بين حركتين صاعدة وهابطة على سمت قطري من أقطار الأرض

Episiklin merkezinin eğimli [feleğin] çevresinden merkez yönüne doğru doğrusal hareketi ve daha sonra aynı çizgi üzerinde çevreye ulaşana kadarki hareketi - dairesel hareketlerde herhangi bir yırtılma, onarım veya kopma olmaksızın bahsedeceğimiz şekilde olabilir.

Şekil 2 "Tûsî Çifti"nin fizikselleştirilmiş doğrusal versiyonu.

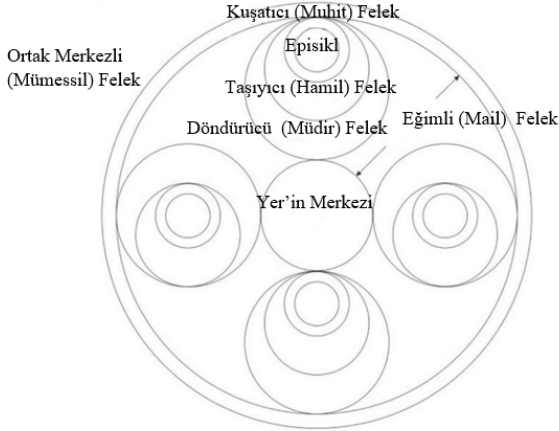


Tûsî daha sonra Batlamyus'un Ay modeline alternatif oluşturmak için bu aracı kullanmaya devam eder. *Hall'*den alınmış bu model ile Tûsî'nin *Mu'iniyye* ve *Hall'*den farklı olarak Farsça yerine Arapça yazılmış olan *et-Tezkire fî ilmi'l-hey'e*'de sunacağı modeli kıyaslamak, aktarımın izini sürmek için öğretici ve önemli olacaktır. *Tezkire*'nin ilk versiyonu 659/1261'de, Tûsî'nin yeni hamileri olan İran'ın Moğol İlhanlı fatihlerinin hizmetindeyken tamamlandı. Takip eden kısım bu konuda bir özet sağlamaktadır.

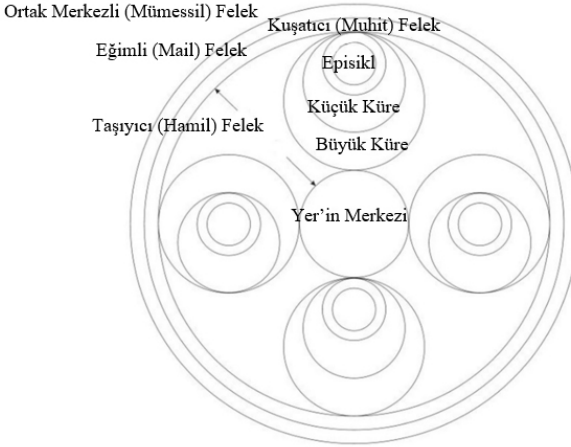
Tablo 2

Tûsî'nin Tezkire ve Hall'deki Ay modelleri			
Hall		Tezkire	
Felekler	Parametreler	Felekler	Parametreler
1)Ortak merkezli felek ( <i>mümessil</i> )	0;3°/gün (cs)	Ortak merkezli felek ( <i>mümessil</i> )	0;3°+/gün (cs)
2)Eğimli felek ( <i>ma'îl</i> )	13;11°/gün (s)	Eğimli felek ( <i>ma'îl</i> ) Taşıyıcı felek ( <i>hâmil</i> )	11;9°/gün (cs) 24;23°/gün (s) Net: 13;14°/gün (s)
3) Döndürücü felek ( <i>müdü'r</i> )	24;23°/gün (s) ya da (cs)	Büyük küre ( <i>el-kebîra</i> )	24;23°/gün (s)
4) Episiklin taşıyıcı feleği ( <i>hâmilü't-tedvîr</i> )	48;46°/gün (müdü'r'in tersi yönünde)	Küçük küre ( <i>es-sağîra</i> )	48;46°/gün (cs)
5) Episiklin kuşatıcı feleği ( <i>muhîl bi-tedvîr</i> )	24;23°/gün (müdü'r'le aynı yönde)	Kuşatıcı felek ( <i>el-muhîttâ</i> )	24;23°/gün (s)
6) Episikl ( <i>tedvîr</i> )	13;4°/gün (cs)	Episikl ( <i>tedvîr</i> )	13;4°/gün (cs)

Ekliptik dizilimi (s) ya da ters dizilimindeki (cs) hareket, feleğin apoje noktası (bir gök cisminin yörüngesinin yeryüzüne en uzak noktası, yeröte) tarafından belirlenmektedir.



Şekil 3 Hall'daki 6 feleği 4 farklı pozisyonda gösteren Ay modeli.



Şekil 4 Tezkire'deki 7 feleği 4 farklı pozisyonda gösteren Ay modeli.

Tûsî *Tezkire*'de ilk olarak *Hall*'de sunduğu Ay modelinde birtakım değişiklikler yapmıştır. En bariz olanı terminolojideki değişikliktir: “Döndürücü felek” (müdîr) <dirigent orb> artık “büyük küre” <large sphere> haline gelmiştir ve “episiklin taşıyıcı feleği” (hâmil) <epicycle's deferent orb> “küçük küre” <small sphere> olarak yeniden adlandırılmıştır. Bu değişiklik, büyük olasılıkla, gezegen modellerinin diğer kısımları için kullanılan “müdîr” ve “hâmil” terimlerinin aynı zamanda “Tûsî Çifti”ni oluşturan iki dış küreyi belirtmek için kullanılmasından doğan karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Diğer bir önemli değişiklik, *Tezkire*'de, *Hall*'in eğimli feleğini iki felek, yani farklı bir eğimli felek (aslında Batlamyus modelinin eğimli feleği) ve farklı bir taşıyıcı olarak ikiye ayırmaktır. Bu iki feleğin sonuçta ortaya çıkan hareketi, *Hall*'in eğimli feleğinin  $13;11^\circ/\text{gün}$  sonucundan farklı olarak ekliptik [zodyak] sıra diziliminde  $13;14^\circ/\text{gündür}$ . Aslında bu farklılık, Tûsî'nin görünüşe göre parekliptik hareketin iki defa sayılmasıyla sonuçlanacağını unutarak eğimli feleği Ay'ın ortalama hareketi (vasatü'l-kamer) oranında hareket ettirdiği *Hall*'deki hatayı düzeltir.

Bu genel bakıştan, doğrusal “Tûsî Çifti”nin ve çeşitli gezegen modellerine uygulamalarının aşamalar halinde ve oldukça yavaş ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz. Anlaşılan *Mu'îniyye*'yi yazarken bu fikri ortaya attıktan sonra, Tûsî'nin onu *Hall*'de sunacak kadar rahat hissetmesi uzun yıllar almıştır. Ancak o zaman bile, modelin hem terminolojide hem de içerikte birtakım sorunları vardı ve bunlar *Tezkire*'nin yaklaşık on beş yıl sonra yazılmasına kadar çözülmedi. Ancak göreceğimiz gibi, bu farklılıklar aletlerin ve modellerin aktarımını izlememize yardımcı oluyor. Ayrıca bu tür aletlerin ve modellerin tekâmülü ve mükemmelleştirilmesinin zaman alacağı gerçeğini,

bilim tarihinde neredeyse herkesçe bilinen bir durum haline getirmemize de yardımcı oluyorlar. Tam ve kusursuz bir teori veya modelin aniden ortaya çıkması, hiçbir aktarım veya etki olmadığı iddialarına karşı bizi temkinli kılmalıdır.

## 1.2. İki-Eşit-Daire Versiyonu= Eşit Yarıçaplı Düzlem Versiyonu= Sözde Eğrisel Versiyon

“Tûsî Çifti”nin doğrusal versiyonuna ek olarak, Tûsî ayrıca büyük bir daire yayı üzerinde doğrusal bir salınım üretmesi amaçlanan eğrisel bir versiyon geliştirdi. Bu versiyon Batlamyus’un enlem teorisindeki sıkıntıları ve ikinci Ay modelindeki prosneusis noktasının neden olduğu eğrisel bir salınımı düzeltmek için kullanıldı. Aslında, Tûsî’nin belirttiği gibi, eğer gözlem bu tür fenomenlerin gerçek olduğunu gösterseydi, göksel kutupların hareketleri ve ilkbahar ekinoksları gibi eğrisel bir salınımın gerekli olduğu her yerde kullanılabilirdi.<sup>12</sup>

Son eğrisel versiyon, 1261’de *Tezkire*’de tanıtılmadan önce, Tûsî’nin yaşamının kayda değer bir döneminde yavaş yavaş gelişti. Tûsî *Mu’îniyye*’de enlem modellerini tartışırken, İbnü’l-Heysen’in bir risalede enlem konusunu ele aldığını not eder ve onun teorisinin kısa bir taslak eskizini verir. Fakat bu çözümü eksik bulduğunu ifade eder ve “meselenin tartışılacağı yer burası (*Mu’îniyye*) olmadığı” için ayrıntıya girmeden eleştirir. Tûsî daha önce Ay ve gezegenlerin boylamsal hareketleri konusunda bir çözümü olduğunu iddia etmesinin aksine, İbnü’l-Heysen’e olan eleştirisine rağmen enlem sorununa bir çözüm bulduğunu iddia etmemektedir.<sup>13</sup> Tûsî, *Hall*’de İbnü’l-Heysen’e yaptığı daha önceki eleştirilerinden kaçınır ve onun yerine ikinci enlem modelini sunar. Temel olarak bu model, Aristoteles’in *Metafizik* kitabında açıklanan ve Batlamyus’un enlemsel varyasyon üretmek için küçük dairelerde hareketi kullanan enlem modellerine uygulanan “Eudoxus’un eş merkezli felekler sistemi”nin bir uyarlamasıdır.<sup>12</sup> Tûsî’nin kendisine ait bir model sunmaması ve daha sonra *Tezkire*’de yaptığı gibi, dairelerdeki hareketlerin sadece enlemsel varyasyonları değil, aynı zamanda istenmeyen boylamsal değişiklikleri de üreteceğini belirtmemesi ilginçtir.

Ancak bir yıldan biraz fazla bir süre sonra, kesin olarak belirtmek gerekirse 5 Şevval 644’te (13 Şubat 1247) Tûsî, Batlamyus’un enlem modellerinin bazı zorluklarını çözmeyi amaçlayarak çiftinin başka bir versiyonunun bir taslağını yayınlamıştır.<sup>14</sup> Bu versiyon *Tahrîru’l-Mecistî*’nin (*Almagest*’in Düzeltilmesi)

<sup>12</sup> Bkz. Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tûsî’s Memoir*, 1/208-223, 2/448-456.

<sup>13</sup> İlgili pasaj *Risâle-i Mu’îniyye*, 2. kitap, 5, 6, 8. bölümler, İngilizce tercümesiyle birlikte bulabilirsiniz; Ragep, “The Persian Context of the Tûsî Couple”, 123-125.

<sup>14</sup> *Hall*’den ilgili bölümün ayrıntıları ve baskısı ve çevirisi için bkz. Ragep, “Ibn al-Haytham and Eudoxus: The Revival of Homocentric Modeling in Islam”, *Studies in the History of the Exact*

13. kitabında bu modellerle ilgili tartışması bağlamında sunulmuştur. Batlamyus'un gezegenler için enlem modelinin bir özetini ve kuzey ya da güney yönünde enlem üretmek için küçük daireler üzerinde dönen episikl çaplarının uç noktalarını içeren bu modellerin karmaşık doğasına ilişkin özel savunmasını sunduktan sonra,<sup>15</sup> Tûsî aşağıdaki yorumda bulunmuştur:

Diyorum ki: Bu tartışma, disiplinin (sınâ'a) [201b] dışındadır ve bu konuda ikna edici değildir. Çünkü bu disiplinin bir uygulayıcısı için, bir sıra ve düzenlemeye göre tek düze hareketlere sahip daireler ve cisimler oluşturması gereklidir [öyle ki] hepsinden [daireler ve cisimler] çeşitli algılanan hareketler oluşturulacaktır. Bu hareketler daha önce bahsedilen küçük dairelerin çevreleri üzerinde olduğu için, tıpkı episikl çaplarının eksantriklerin düzlemlerinden kuzey ve güney enlemlerinde ayrılmasına sebep olduğu gibi, ekliptiğin merkezi ile olan hizalarından veya tam olarak aynı boylamdaki ekliptik düzlemindeki çaplarla paralel olmaktan, o enlemde tam olarak aynı miktarda katılım ve durgunluk yoluyla ayrılmalarına da yol açacaktır. Ve bu, gerçeğe aykırıdır. Ve bu farkın enlemde algılanabilir olduğunu, boylamda ise ekliptik merkezine uzaklıkları ve büyüklükleri eşit olduğu için algılanmadığını söylemek mümkün değildir.

Şimdi, küçük dairenin çapı, her iki yöndeki toplam enlem miktarındaysa ve merkezinin, -merkezi ilk dairenin çevresinde ve zıt yönündeki episiklin çap uç noktasının hareketinin yarısı kadar eksantrik düzleminde olan bir daireye eşit olan- başka bir dairenin çevresi üzerinde hareket ettiğini hayal edersek, boylamda ileri veya geri bir hareket olmaksızın enlem miktarında kuzeye ve güneye doğru bir kayma meydana gelecektir.

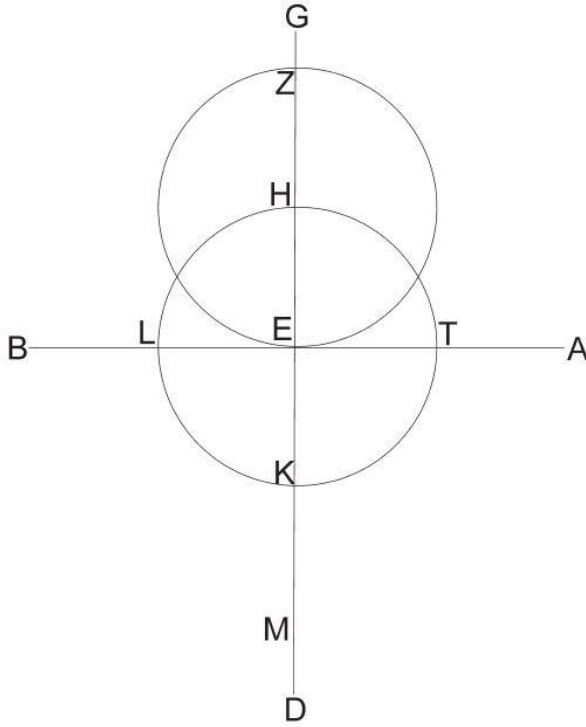
Bunu göstermek için, AB eksantriğin bir bölümü olsun ve GD episiklin çapının uç noktasından geçen enlem daireninden olsun. AB ve GD, E'de kesişirler. EZ ve EM iki yöndeki toplam enlemdir ve EH bunlardan birinin yarısına denk gelmektedir. H'ye EH mesafesiyle EZ dairenini ve E'den HE mesafesiyle HTKL dairenini çizimiz. Z noktasındaki episiklin çapının uç noktasının, G'den B'ye doğru EZ daireyi üzerinde hareket ettiğini ve H merkezinin bu hareketin yarısı ile G'den A'ya doğru HTKL daireyi üzerinde hareket ettiğini hayal ederiz. O halde, H bir çeyreği geçip T'ye ulaştığında, Z'nin bir yarıyı katedip E'ye ulaşacağı açıktır. Sonrasında, H başka bir çeyreği geçip K'ye ulaştığında, Z başka bir yarıyı kat edecek ve M'ye ulaşacaktır. Ve

*Sciences in Honour of David Pingree*, ed. Charles Burnett vd., (Leiden: E. J. Brill, 2004), 786-809.

<sup>15</sup> Bu kronoloji, George Saliba'nın, Di Bono ve diğerleri tarafından da takip edilen, *Tahrîrû'l-Mecistî'*deki iki eşit daire versiyonunun, Tûsî-çiftinin herhangi bir versiyonunun ilk örneği olduğu iddiasıyla çelişir. Ama açıkçası, Hall'in yeni tarihlendirmesi, bu önceki öneriyi sona erdirmelidir. Saliba, "The Role of the *Almagest* Commentaries in Medieval Arabic Astronomy: A Preliminary Survey of Tûsî's Redaction of Ptolemy's *Almagest*", *Archives internationales d'histoire des sciences* 37 (1987), 3-20 ile karşılaştırmız.



H üçüncü çeyreği geçerek L'ye ulaştığında, Z başka bir yarıyı geçecek ve bir kez daha E'ye ulaşacaktır. Ve H bir dönüşü tamamladığında, Z orijinal yerine geri dönecek ve böylece her zaman GD doğrusu üzerinde, ZM arasında ve AB yönlerine doğru eğilmeden salınım yapacaktır. Bu yöntemin açıklaması budur. Ancak bu yöntem, çapın kuzeyde olduğu sürenin güneyde olduğu zamana eşit olmasını gerektirir, gerçekte ise durum bundan farklıdır. Dairenin, merkezi olmayan bir nokta etrafındaki bir dairenin çevresi üzerindeki hareket hakkında söylenenlere gelince, Batlamyus'un belirttiği gibi, bu durumun önceki bulgular ışığında doğrulanabilmesi için iyi bir değerlendirme gerekir. Şimdi kitaba [*Almagest*] dönüyoruz.<sup>16</sup>



Şekil 5 "Tûsî Çifti'nin iki eşit daire versiyonu.

Bu alet hakkında söyleyebileceğimiz birkaç şey var. Her şeyden önce, Tûsî'nin belirttiği gibi, kuzey ve güneyde eşit zamanlarla sonuçlandığından Batlamyus'un enlem teorisini doğru bir şekilde modellemez.<sup>17</sup> İkincisi,

<sup>16</sup> Bu yorum *Almagest*'in 13. kitap, 2. Bölümüyle ilgilidir. Ptolemy, *Ptolemy's Almagest*, 599-601.

<sup>17</sup> Tûsî, *Tahrîrû'l-Mecistî*, 201a-202a:

أقول هذا كلام خارج من الصناعة (١٠٢ ب) غير مقتنع في هذا الموضوع فإن من الواجب على صاحب هذه الصناعة أن يضع دوائر وأجراما ذات حركات متشابهة على

episiklin uç noktasının hareketi, yine Batlamyus'un modelinin gerektirdiğinin aksine, episiklin ortalama tepe noktasına göre tek biçimlidir (değişmezdir). Üçüncüsü ve amaçlarımız için daha önemli olan; bu model, aslında ilk olarak *Hall*'de sunulan doğrusal "Tûsî Çifti"nin biraz değiştirilmiş bir versiyonudur. Ancak sorun, episiklin çapının uç noktasının hareketinin düz bir çizgi yani ZM üzerinde gösterilmesi, ama aslında ilgili hareketin büyük bir daire yayı üzerinde olması gerektiridir. Bu sorun merak uyandırıyor. Muhakkak ki Tûsî, enlemdeki hareketin bir kürenin yüzeyinde olması gerektiğinin farkındadır; öyleyse neden çiftinin sadece doğrusal salınımıyla sonuçlanabilen bu oldukça sade versiyonuna sahip? Çünkü öyle görünüyor ki, Tûsî o noktada henüz eğrisel bir versiyona sahip değil. Kendisi, Batlamyus'un küçük dairelerinden memnun olmamakla birlikte, İbnü'l-Heysem'in modelinin bu yetersiz küçük daireler için katı felekler temeli sağlamaktan başka bir şey yapmadığının da farkındadır. Ancak o noktada sunabileceği tek şey, çiftinin enlemde gerekli hareketi oluşturması için değiştirilebileceğine dair belirsiz fikirdir. Belli ki hala düşünme aşamasındadır.

### 1.3. Tam Eğrisel Version= Eşit Yarıçaplı ve Eğik Eksenli Küresel Versiyon [Di Bono, p. 136]

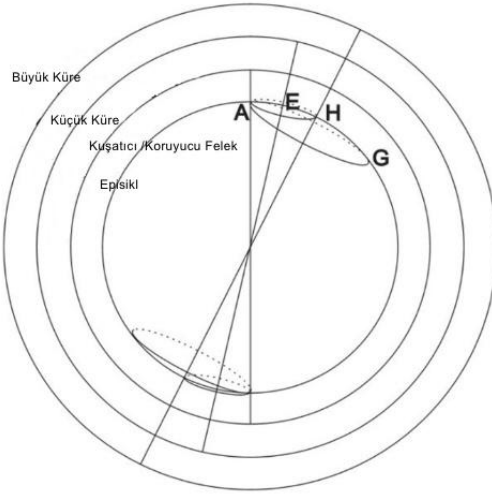
Tûsî, neredeyse on beş yıl sonra, Zilkade 659'un (Eylül ya da Ekim 1261) ilk bölümünde, *et-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* adlı eserinin ilk versiyonunu yayınlamaya kadar gerçek bir eğrisel versiyon sunmaz. *Tezkire*'de enlemde hareketle sonuçlanan eğrisel bir salınım üretmesi amaçlanan, episikli çevreleyen üç ek felekten oluşan bir model ortaya koymaktadır (bkz. şekil 6 ve 7).<sup>18</sup> Tûsî'nin bu yeni modeli İbnü'l-Heysem'in daha önceki model girişiminin<sup>19</sup> bir modifikasyonu olarak sunması ilginçtir çünkü bu model, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Batlamyus'un "Ödoksos Çifti" diyebileceğimiz eş merkezli felekleri kullanan küçük daireleri için basit fiziksel bir temel sağlar (bkz. şekil

نضد وترتيب يتركب من جميعها هذه الحركات المحسوسة المختلفة ثم إن كون هذه الحركات على محيط الدوائر الصغائر المذكورة كما تقتضي خروج أقطار التداوير عن سطوح الخارجة المراكز في العرض شمالاً وجنوباً كذلك تقتضي خروجها عن محاذة مركز البروج أو موازاة أقطار على سطح البروج بأعينها في الطول إقبالاً وإدبازاً بقدر تلك العروض وأبوابها وذلك مخالف للوجود ولا يمكن أن يقال إن ذلك التقاربات محسوس في العرض وغير محسوس في الطول لتساويهما في المقدار والبعد من مركز البروج فإن جعل قطر الدائرة الصغيرة بقدر جميع العرض في إحدى الجهتين وتوهم أن مركزها يتحرك على محيط دائرة أخرى مساوية لها مركزها في سطح الخارج المركز بقدر نصف حركة طرف قطر التداوير على محيط الدائرة الأولى وإلى خلاف جهتها حدث الانتقال إلى الشمال والجنوب بقدر العرض من غير أن يحدث في الطول تقدم وتأخر وليكن لبيانها اب قطع من الخارج و ج د من دائرة العرض المارة بطرف قطر التداوير وقد تقاطعا على ه و ه م جميع العرض في الجهتين و ه ح نصفه في إحدىهما وترسم على ح ببعد ه ح دائرة ه ز و على ه ببعد ه ح دائرة ح ط ك ل وتوهم طرف قطر التداوير على نقطة ز متحركاً على دائرة ه ز في جهة ج د وإلى ب ومركز ح متحركاً على دائرة ح ط ك ل في جهة ج د إلى ا نصف تلك الحركة فظاهر أنه إذا قطع ح ربعا وانتهى على ط قطع ز نصفاً وانتهى إلى ه ثم إذا قطع ح ربعا آخر وانتهى إلى ك قطع ز نصفاً آخر وانتهى إلى ا وانتهى إلى ل وإذا قطع ح ربعاً ثالثاً وانتهى إلى م قطع ز نصفاً آخر وانتهى ثانياً إلى ه وإذا تم ح دورة عاد ز إلى موضعه الأول فهو دائماً يتردد فيما بين زم على خط ج د غير مائل عنه إلى جهتي اب فهذا بيان هذا الوجه ولكن يلزم عليه أن يكون زمان كون القطر في الشمال مساوياً لزمان كونه في الجنوب والوجود بخلاف ذلك وأما القول بحركته على محيط دائرة حول نقطة غير مركزها على ما ذكر بطليموس فمحتاج إلى نظر بحثه على ما مر ونعود إلى الكتاب.

<sup>18</sup> Ragep, *Nasir al-Din al-Tûsî's Memoir*, 1/216-221.

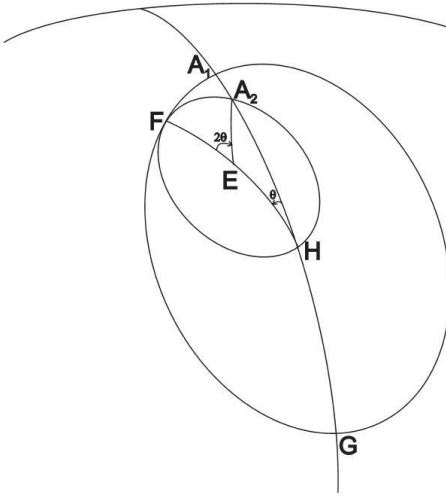
<sup>19</sup> Eğrisel versiyonun daha kapsamlı bir açıklaması için, bkz. Age., 2/ 453-456. Eğrisel versiyonun aslında büyük bir daire yayı üzerinde hareket üretmediğine dikkat edilmelidir; dar, kısırlı bir sekiz rakamı hareketiyle sonuçlanan küçük bir tutarsızlık var.

8 ve 9). Eğrisel versiyonun enlemdeki gezegensel episiklerin hareketiyle ilgili zorlukları çözmek için kullanılmasına ek olarak, Tûsî bunun aynı zamanda iki alt gezegenin eğimli feleğini enlemde hareket ettirmek ve Ay'ın sözde prosneusis noktası tarafından meydana getirilen düzensiz hareketi çözmek için de kullanılabileceğini not eder. Son olarak, sözü edilen iki hareketin gerçek olduğu tespit edildiği takdirde bu versiyonun, devinimin (precession) değişken hareketini ("trepidasyon") ve eksen eğikliğinin değişkenliğini modellemek için de kullanılabileceğini belirtir.<sup>20</sup> Göreceğimiz gibi, "Tûsî Çifti"nin genişletilmiş bir kapsamda kullanımını amaçlayan bu öneriler, oldukça önemli bir hale gelmiştir.

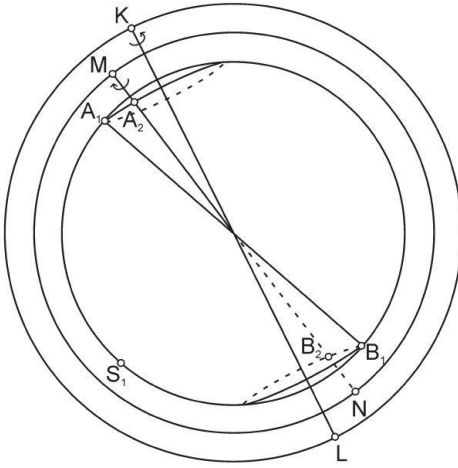


Şekil 6 Üç feleği gösteren "Tûsî Çifti"nin tamamlanmış eğrisel versiyonu

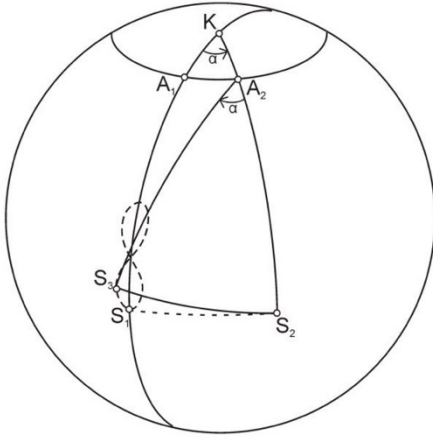
<sup>20</sup> Age., 1/220-223.



Şekil 7 Büyük bir daire yayı boyunca A'nın hareketini gösteren Kutup Görünümü



Şekil 8 İbnü'l- Heysem'in İki küreyi gösteren Ödoksos Çifti.



Şekil 9 Episiklin uç noktasının büyük daire yayı yerinedairesel bir yol üzerinde hareketi.

#### 1.4. Durgunluk Anı (*Quies Media*) için Çiftin Kullanımı

Doğrusal çifte ilişkin, (kültürel) aktarımın izlenmesini etkileyebilecek başka bir sorun daha bulunmaktadır. Tûsî'nin Meraga'daki arkadaşlarından ve akabinde Tebriz'deki Moğol saraylarının önde gelen filozof ve bilim insanlarından biri olan Kutbüddin eş-Şîrâzî, Tûsî'nin 684'teki (1285'teki) ölümünden sonra kaleme aldığı *et-Tuhfetü'ş-Şâhiyye fi'l-hey'e* adlı eserinde şu görüşlere dikkat çeker: "Bunu [lemma'yı], yersel bir çap hattında (semt) yükselen ve alçalan hareketler arasındaki durgunluğun imkansızlığını (imtinâ') göstermek için kullanmak mümkündür."<sup>21</sup> Buradaki fikir, "Tûsî Çifti"nin salınımlı doğrusal çizgi hareketinin sürekli olabileceğini göstererek, Aristoteles'in yükselme ve alçalma hareketi arasında bir "durgunluk anı" (*quies media*) olacağı iddiasına karşı çıktığıdır.<sup>22</sup> Bu görüşe itiraz edilmiştir ve aslında Şemseddin el-Hafri (932/1525 yılında etkin), *Tezkire* şerhinde bu noktada Şîrâzî'ye karşı çıkar. Göreceğimiz gibi, bu tartışmanın Latin Avrupa'da pekâlâ aktarımdan kaynaklanabilecek yankıları bulunmaktadır.

<sup>21</sup> Şîrâzî, *et-Tuhfetü'ş-Şâhiyye* (İstanbul, Süleymaniye ktp., Turhan H. Sfultan MS 220), 34a:   
ويمكن أن يجعل هذا دليلاً على امتناع السكون بين حركتين صاعدة وهابطة على سمت قطر من أقطار الأرض.

<sup>22</sup> Tzvi Langerman, "Quies Media: A Lively Issue in Medieval Physics," *Uluslararası İbn Sina Sempozyum Bildirileri* (İstanbul, 22-24 May 2008), ed. Nevzat Bayhan vd., (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.S., 2009), 2/53-67.

## 2. 1543'ten Önce İslami Olmayan Kültürel Bağlamlarda "Tûsî Çifti"nin Görüntüleri<sup>23</sup>

Burada, "Tûsî Çifti"nin farklı versiyonlarının ve bunlara dayalı modellerin geliştirilmesinin yirmi beş yıllık bir süre içinde gerçekleştiğini belirtmeliyiz. Çiftin çeşitli versiyonlarının İslami bir bağlamda kullanımı, daha fazla geliştirilmesi ve tartışılması, yukarıda "durgunluk anı" tartışması durumunda belirttiğim gibi, yüzyıllar boyunca izlenebilir; "Büyük ve küçük model [veya hipotez]" (aslî'l-kebîra ve's-sagîra) olarak bilinegelen çift, diğer teori ve sistemlere dâhil edildi, ayrıca bir dizi şerh çalışmalarında ve bağımsız eserlerde açıklandı. Hangi dilde olursa olsun İslami bağlamdaki sonraki gelişme ve tartışmaların izlerinin, Tûsî'nin bir veya birden fazla eserine kadar sürülebileceğine şüphe yoktur. Bununla birlikte, kültürel sınırları aştığımızda, durum daha az belirgin hale gelmekte ve diğer kültürel bağlamdaki "Tûsî Çifti"nin görüntülerinin" kökeni hakkında çeşitli görüşlerle karşı karşıya kalınmaktadır. Bir örnek ve muhtemel bir ikincisi dışında, Tûsî'nin çift hakkındaki yazılarının İslami olmayan dillere tercüme edildiğine dair hiçbir delil yoktur. Bu nedenle, çiftin diğer bağlamdaki görünümünün veya "görüntülerinin" kültürlerarası aktarımdan kaynaklandığını savunmak için, çoğu durumda ya mevcut olmayan metinleri ya da metin dışı aktarımı varsayma ihtiyacıyla karşı karşıya kalacağız. Dolayısıyla, bu tür argümanların doğrudan kanıttan ziyade akla yatkınlığa/inandırıcılığa dayanması gerekecektir ki zaten bilim tarihindeki birçok aktarım argümanı, bu tür akla yatkın argümanlarına dayanmaktadır. Özellikle kesin numaralandırma söz konusu olduğunda, genellikle bu argümanlar neredeyse reddedilemez hale gelir. "Tûsî Çifti"nin aktarımı için durum o kadar da katı değildir, ancak öne sürülebilecek çeşitli kanıt türleri göz önüne alındığında, bağımsız yeniden keşfin, bilhassa defalarca yeniden keşfin, çok daha az inandırıcı hale geldiğini iddia ediyorum.

Ancak bu kanıtı sunmadan önce, çeşitli görüntüleri listeleyip tartışacağım. Bazı materyallerin, özellikle Oresme örneğindeki gibi, problemli doğası nedeniyle, bazı örneklerle diğerlerinden çok daha fazla yer ayıracağım.

### 2.1. Bizans'a Aktarım

"Tûsî Çifti"nin İslam toplumları dışında bilinen ilk ortaya çıkışı, büyük olasılıkla bir dizi astronomi eserini Farsçadan (veya belki de Arapçadan) Yunancaya çevirdiği bilinen Konstantinopolisli Gregory Chionides'in

<sup>23</sup> Tarih sınırlandırılması, Abdu'l-Ali el-Bircendî'nin (ö. 1525-26) Tûsî'nin *Tezkire'si* üzerine şerhinin bir kısmının Sanskritçe'ye tercümesinin bir tartışmasını hariç tutacaktır. Bu çeviri için bkz. Takanori Kusuba - David E. Pingree, *Arabic Astronomy in Sanskrit: Al-Birjandî on Tadhkira II*, 11. Bölüm, Sankritçe çev. (Leiden; Boston: Brill, 2002).

çabaları sonucunda 1300 civarında gerçekleşmiştir.<sup>24</sup> Bu eserlere, *The Schemata of the Stars* <Yıldızların Şeması> adı verilen kısa bir teorik inceleme de dâhildir.<sup>25</sup> Bu eserdeki Ay modeli “Tûsî Çifti”ni kullanır ve kodekslerden birinde Tûsî'nin eserlerindeki diyagramlara büyük ölçüde benzeyen diyagramlar bulunmaktadır.<sup>26</sup>

Yakın tarihli bir makalede tartıştığım gibi, *The Schemata of the Stars* çoğunlukla Tûsî'nin *Mu'îniyye*'sinin belirli bölümlerinin çevirisidir ve ek olarak “Tûsî Çifti”yle Ay modeli ise *Hall*'den gelmektedir.<sup>27</sup> Bu nedenle, emin olarak tespit edebileceğimiz bir Farsça orijinalin Yunancaya özetlenmesi durumu söz konusudur. Görünen o ki, Chionades, Tûsî'nin gözden geçirilmiş ve güncelleştirilmiş *Tezkire*'si yerine Tûsî'nin daha önceki Farsça eserlerini öğretim kaynağı olarak kullanmayı tercih eden Şemseddin el-Buhârî (ve muhtemelen Şemseddin Muhammed ibn Ali Hoca el-Vâbkenevî el-Müneccim) tarafından eğitilmiştir.<sup>28</sup> Bunun dilsel nedenlerden mi (Chionades belki Farsça biliyor ama Arapça bilmiyor) yoksa Bizans'a en son astronomi bilgilerine erişim sağlama konusundaki isteksizlikten mi kaynaklandığı bilinmiyor.<sup>29</sup> Herhalükarda, *The Schemata of the Stars*'da bulunan “Tûsî Çifti”yle Ay modelinin *Hall*'den geldiğini söyleyebiliriz, çünkü her ikisi de Ay modeli için altı feleğe sahiptir ve eğimli felekte aynı hata yapılmıştır, yani doğru olan 13;14°/gün(ler) yerine 13;11°/gün(ler).<sup>30</sup>

Şaşırtıcı sonuç, Tûsî'nin modellerinin bilinen ilk aktarımının, önemli bir hata içeren daha önceki Farsça çalışmalarından geldiğidir. Ayrıca, iletilen tek gezegen modeli Ay modeliydi ve *The Schemata of the Stars*'da ne *Tahrîr*'den ne de *Tezkire*'deki enlem modellerine dair hiçbir işaret yoktur. Bununla birlikte, Tûsî'nin bazı yeniliklerinin on dördüncü yüzyılın başlarında Yunanca'ya geçtiğine şüphe yoktur ve İtalya'da bilinen sadece üç el yazması tanığının

<sup>24</sup> Bu eserler şu anda ikisi Vatikan'da ve biri Floransa'daki Biblioteca Medicea Laurenziana'da olmak üzere üç el yazmasında mevcuttur.

<sup>25</sup> Emmanuel A. Paschos - Panagiotis Sotiroidis (ed. ve çev.), *The Schemata of the Stars: Byzantine Astronomy from A.D. 1300* (Singapore; River Edge, NJ: World Scientific, 1998), 26-53.

<sup>26</sup> Bu benzerlik ilk olarak Vatikan Gr. 211, vr. 116r'dan nüshaları çoğaltan Otto Neugebauer tarafından farkedilmiştir. Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, (New York: Springer-Verlag, 1975), 3/1456.

<sup>27</sup> F. Jamil Ragep, “New Light on Shams: The Islamic Side of Σάμψ Πουχάραης”, *Politics, Patronage, and the Transmission of Knowledge in 13th - 15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer (Leiden: E. J. Brill, 2014), 231-247.

<sup>28</sup> Bu, en kolay şekilde *Schemata*'daki yıldız adları listesinden belirlenebilir. Bkz. *Schemata*, 30-37; Bkz. Ragep, “New Light on Shams,” 239, 241-242.

<sup>29</sup> Perslerin, Bizans'ın ölümüne yol açacağı bir efsane nedeniyle bir Bizans'a astronomi öğretmek konusunda büyük isteksizlikleri olduğu bildirilmiştir. Ragep, “New Light on Shams”, 231-232.

<sup>30</sup> *Schemata*, 42-45; *Hall* için yukarıya bkz. “New Light on Shams”, 242.

varlığı, bu bilginin aktarımının on beşinci yüzyıl itibariyle Latin dünyasına geçtiğini kuvvetle düşündürür.<sup>31</sup>

Burada ayrıca şunu belirtmeliyim ki, Chioniades *Hall*'i okuduğuna göre, şüphesiz o eserin beşinci bölümünü oluşturan İbnü'l-Heyssem'in enlem teorisine maruz kalmıştır.<sup>32</sup> Bu etki, bu oldukça belirsiz teorinin Latin Avrupa'daki bilim insanlarına nasıl ulaşmış olabileceği sorusuyla pekâlâ ilişkili olabilir.

## 2. 2. Latin Avrupa'da "Tûsî Çifti" ve Ödoksos Çifti

Tarihçiler, on dördüncü yüzyıl itibariyle Latin Avrupa'da "Tûsî Çifti" ve Ödoksos Çiftinin birden fazla görüntüsünü (mesela İbnü'l-Heyssem'de) tespit etmişlerdir. Aşağıda, bu görülmelere ilişkin şekillerin ve rakamların kesinlikle teferruatlı olmasa da kronolojik bir listesi bulunmaktadır.

### 2.2.1. Avner De Burgos

Hristiyanlığa dönen ve Alfonso de Valladolid olarak tanınan Yahudi filozof ve polemikçi Avner de Burgos (yaklaşık 1270-1340), İbranice bir eserde doğrusal bir "Tûsî Çifti"yle özdeş bir teoremi kanıtladı.

Tzvi Langermann'ın ifade ettiğine göre Avner, "teoremini, belirtilen amacı 'yönü tersine çevirirken durmadan sonlu bir düz çizgi boyunca ileri geri, sürekli ve bitmeyen [kelimenin tam anlamıyla: "gitmek ve geri dönmek arasında"]"<sup>33</sup> bir doğrusal hareket oluşturmak (li-şayyer) olan matematiksel bir bağlamda ileri sürmektedir." Burada ilginç olan, durgunluk anı (quies media) tartışmasının bir parçası olarak çiftin bu şekilde kullanılmasının Tûsî'de değil, onun öğrencisi ve meslektaşısı olan Şîrâzî'nin eserinde bulunmasıdır. Göreceğimiz gibi bu durumun, çiftin Avrupa'ya geçişi üzerinde etkileri olabilir.

### 2.2.2. Nicole Oresme

Nicole Oresme (yaklaşık 1320-82), Johannes de Sacrobosco'nun *On the Sphere of the World* <Dünya Küresi Üzerine> adlı kitabını ele alan *Questiones de Spera*'sında <Küre Üzerine Sorular>, üç dairesel hareketten karşılıklı doğrusal hareket üretecek bir tür model tanımlar. Hem Garrett Droppers hem de

<sup>31</sup> David Pingree, Vatikan Gr. 211, 1475 Vatikan envanterinde ve Vatikan Gr. 1058, 1510 civarında yapılan envanterde listelendiğini iade eder, ancak daha önce koleksiyonda yer almış olabilir. David Pingree, *The Astronomical Works of Gregory Chioniades*, 1: The Zij al-Alāī (Amsterdam: J. C. Gieben, 1985), 23, 25.

<sup>32</sup> Ragep, "Ibn al-Haytham and Eudoxus", 786-809.

<sup>33</sup> Y. Tzvi Langermann, "Medieval Hebrew Texts on the Quadrature of the Lune," *Historia Mathematica*, 23/1 (1996), 31-53, 34.



Claudia Kren, Oresme'nin bir şekilde "Tûsî'nin cihazından"<sup>34</sup> etkilenmiş olma olasılığını gündeme getirmiştir. Son zamanlarda, André Goddu bu olasılığa meydan okuyarak başka bir olasılığı gündeme getirdi. Bu önermeye göre, Oresme, dairesel hareketlerden doğrusal hareket üretmek için Tûsî'ninkine benzer bir çözümü kendisi bulmuştur fakat Goddu yine de Oresme'nin Tûsî'nin bazı tanımlarıyla karşılaşmış olabileceği (zayıf?) alternatifin de ucunu açık bırakmıştır.<sup>35</sup> Goddu'nun aşağıda tartışılan spekülasyonları hem Tûsî hem de Oresme üzerine yapılan yanlış yorumlamalara bağlı olduğundan, Oresme'nin ne önerdiğini dikkatlice düşünmemiz gerekmektedir. Bu bağlamda, ilgili pasajın Kren tarafından çevirisi ve benim önerdiğim revizyonlar şu şekildedir:<sup>36</sup>

Bu problemle (yani, gök cisimlerinin dairesel hareket edip etmediği) ile ilgili olarak, üç ilginç sonuç öneriyorum. Birincisi, bir gezegenin birkaç dairesel hareketten oluşan doğrusal bir hareketle kendi doğasına göre sürekli olarak hareket etmesi mümkündür. Bu hareket, herhangi biri dairesel bir hareketle hareket etmeye çalışabilecek birkaç zeka tarafından gerçekleştirilebilir ve *bu amaç boşuna olmaz* [revizyon: "zeka" bu çabada hüsrana uğramaz].

Kanıt: Astrologların yaptığı gibi, kavramsal olarak, A'nun bir gezegenin veya o gezegenin merkezinin taşıyıcısı [revizyon: taşıyıcı dairesi] olduğunu öne sürelim; B, aynı gezegenin *episiklidir* [revizyon: episikl dairesi/dış daire]. Ek olarak, C'yi, gezegenin gövdesi veya merkezi olarak ve *bunları* [revizyon: son ikisi?] ise eşit olarak kabul edelim. Ayrıca, episiklin merkezinden gezegenin merkezine doğru BC çizgisini ve BC'nin dik olarak düştüğü gezegende bir çizgi olan CD'yi hayal edelim. A daireyi kendi merkezi üzerinde doğuya, B daireyi ise batıya doğru hareket etsin. C gezegeni kendi merkezi üzerinde doğuya doğru dönmektedir. Ayrıca, BC çizgisi bir yarıçap olduğundan sabit uzunlukta olduğu için, B'nin taşıyıcının *hareketinde* [revizyon: hareketine göre] alçaldığı *mesafe* [revizyon: mesafenin miktarı], C'nin episiklin hareketi ile *yükselebileceği* [revizyon: yükseleceği] mesafedir. Buradan, belirli bir zamanda C noktasının düz bir çizgide hareket edeceği açıkça gözlemlenebilir. *O halde daha ileriye giderek, B noktasının sadece gezegenin hareketiyle alçalabileceği çevre üzerinde kendi hareketiyle yükseleceğini varsayalım* [revizyon: O halde daha ileriye giderek, B'nin kendi hareketiyle yükseleceği devrin, gezegenin

<sup>34</sup> Garrett Droppers, *The Questiones de Spera of Nicole Oresme: Latin Text with English Translation, Commentary and Variants* (Wisconsin Üniversitesi, Doktora Tezi, 1966), 462-464; Claudia Kren, "The Rolling Device of Naşir al-Din al-Tûsî in the De spera of Nicole Oresme?", *Isis* 62 (1971), 490-498.

<sup>35</sup> André Goddu, *Copernicus and the Aristotelian Tradition: Education, Reading, and Philosophy in Copernicus's Path to Heliocentrism* (Leiden; Boston: Brill, 2010), 481, 484.

<sup>36</sup> Kren'in "Rolling Device" 490'daki çevirisinin değiştirilen kısımları italik yazılmıştır; önerilen revizyonların hemen ardından parantez içindedir. Droppers, "Questiones de Spera" 285, 287, 289, benim de dikkate aldığı Kren'inkinden biraz daha gerçek bir çeviri sağlar.

alçaldığı hareket kadar olduğunu varsayalım]. Ayrıca, D noktasının sürekli olarak aynı doğru üzerinde hareket edeceği açıktır; böylece gezegenin tüm gövdesi doğrusal bir hareketle bir son noktaya hareket ettirilecek ve benzer bir hareketle tekrar geri dönecektir.<sup>37</sup>

Bu pasajı analiz etmek ve Oresme'nin niyetini anlamak için, son cümleden gezegenin *cisminin* <body> doğrusal hareket etmesi gerektiğini not etmeliyiz. Ayrıca, yalnızca gezegenin merkezi (C) düz bir çizgide hareket etmez, aynı zamanda bir gezegen yarıçapının (CD) uç noktası olan belirli bir nokta (D) da hareket eder.

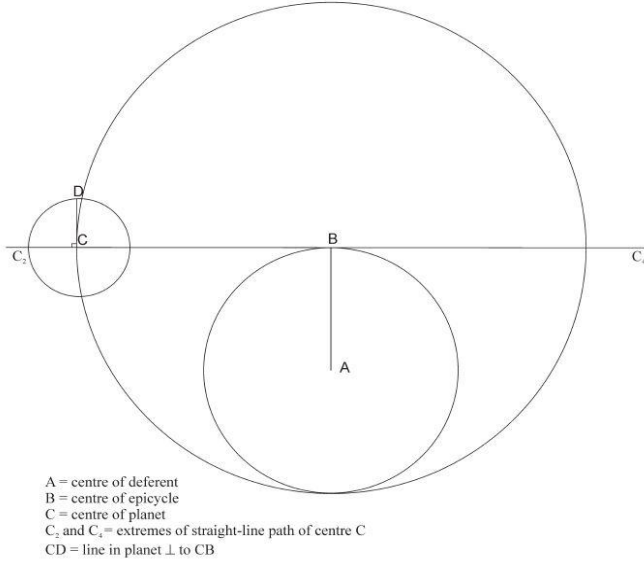
Droppers ve onu takip eden Goddu, D'nin doğrusal hareketini hesaba katmaz. Aksine, açıklanamaz bir şekilde, Her ikisi de D'yi, başlangıç noktası

<sup>37</sup> Kren'in "Rolling Device", 3/491'deki Latince versiyonu şöyledir (Droppers, "Questiones de Spera" 284, 286, 288)(açık)

Circa hanc questionem, pono 3 pulcras conclusiones. Prima est quod possibile est quod aliquis planeta secundum quodlibet sui moveatur in perpetuum motu recto composito ex pluribus motibus circularibus, ita quod iste motus proveniat a pluribus intelligentiis quarum quelibet intenderet movere motu circulari nec frustratur ab intentione sua. Pro cuius probatione, suponatur per ymaginationem, sicut faciunt astrologi, quod A sit circulus deferens alicuius planete, vel centrum eius, et sit B circulus epiciclus eiusdem planete, et C sit corpus planete vel centrum eius; hoc habeo pro eodem. Et ymaginetur linea BC, exiens de centro epicicli ad centrum planete, et CD sit linea in planeta supra quam alia cadat perpendiculariter. Moveatur etiam A circulus supra centrum ad orientem, et B ad occidentem, et C planeta supra centrum suum volvatur ad orientem. Cum ergo linea BC semper sit equalis, quia est semidiameter, ponatur quod quantum B descendit ad motum deferentis, tantum C punctus ascendat per motum epicicli. Ex quo patet intuitu quod punctus C per aliquod certum tempus movebitur super lineam rectam. Tunc ponatur ultra quod perifora qua punctus B ascenderet motu suo tantum descendat motu planete. Et patet iterum quod punctus D continue movebitur in eadem linea. Ergo totum corpus planete movebitur motu recto usque ad aliquem terminum, et iterum poterit reverti in motu consimilli.

(Çevirisi: Bu soruya gelince, 3 güzel sonuç çıkardım. Birincisi, herhangi bir gezegenin birkaç dairesel hareketten oluşan düz bir çizgide sürekli bir hareket halinde hareket etmesi mümkündür, böylece bu hareket, her biri dairesel bir hareketle hareket etmeye niyetli olan ve bu hareketten hüsrana uğramayan birkaç zekadan gelir. onun niyeti. Bunun kanıtı olarak, astronomların yaptığı gibi, A'nın bir gezegeni veya merkezini taşıyan bir daire olduğunu ve B'nin aynı gezegenin epik bir dairesi olduğunu ve C'nin bir gezegenin gövdesi veya onun merkezi olduğunu hayal gücüyle varsayalım. merkez; Ben de aynısı için var. Ve BC çizgisinin dış döngünün merkezinden gezegenin merkezine gittiğini hayal edin ve CD, gezegenin üzerinde diğerinin üzerine dik olarak düştüğü çizgidir. A Daireyi ayrıca merkezin üzerinde doğuya, B de batıya hareket ettirilebilir ve merkezin üzerindeki C gezegeni doğuya döndürülebilir. Bu nedenle, BC çizgisi bir yarıçap olduğu için her zaman eşit olduğundan, B onu aşağı çekmenin hareketine alçaldıkça, C noktasının epikülün hareketi boyunca yükseldiği varsayılabilir. Buradan okuyucu için, C noktasının belirli bir süre boyunca düz bir çizgi üzerinde hareket edeceği açıktır. O zaman B noktasının hareketiyle yükseleceği çevrenin ötesine, gezegenin hareketiyle alçalacak kadar uzağa yerleştirilmesine izin verin. Ve yine açıktır ki D noktası aynı doğru üzerinde sürekli hareket edecektir. Bu nedenle, gezegenin tüm gövdesi belirli bir sınıra kadar düz bir çizgide hareket edecek ve benzer bir hareketle tekrar geri dönebilecektir.)

C, gezegenin merkezi, olan gezegen yarıçapının son noktası olarak kabul ederler (bkz. şekil 10).<sup>38</sup>



Şekil 10 Droppers tarafından önerildiği şekliyle Oresme'nin modeli.

Buna karşılık Kren, Oresme'nin metnini takip ederek Carra de Vaux'nun kusurlu 1893 Fransızca çevirisinde bulduğu şekliyle Tûsî'nin *Tezkire*'sinin az çok doğru bir yorumuna dayanan makul bir yeniden yapılandırma sağlar. Oresme hiçbir diyagram sağlamadığından Kren mecbur kalarak "Oresme'nin *Questiones de Spera*'sında görüldüğü gibi, pasajın hiçbir anlam ifade etmediğini" belirtir.<sup>39</sup> Yine de Kren'in öncülüğünde ve birkaç değişiklik yaparak, hem Oresme'nin modelini hem de niyetini yeniden inşa edebileceğimize inanıyorum.<sup>40</sup> Özünde, Kren'in önerdiği şey, Oresme'nin iki

<sup>38</sup> Şekil 10 Droppers'tan alınmıştır, "Questiones de Spera", 287, Goddu tarafından yeniden basılmıştır, *Copernicus*, 481. Gezegene atıfta bulunurken *corpus* kullanılmasına rağmen, Goddu "Oresme'nin bedenlerin veya mekanizmaların fiziksel özellikleriyle doğrudan ilgili olduğuna dair hiçbir belirti bulunmadığında" ısrar ediyor (481). Oresme'nin bu yorumu, hem Droppers'in hem de Goddu'nun, Oresme'nin düz bir çizgide hareket eden "gezegenin tüm cismi" olduğu şeklindeki açık ifadesini görmezden gelebilmelerinin nedeni olabilir. Bu sorunun başlığının "Herhangi bir gök cismi (*corpus celeste*) dairesel hareket eder mi?" olduğunu da burada belirtelim.

<sup>39</sup> Kren, "Rolling Device", 492.

<sup>40</sup> Buna karşılık Goddu, Kren'in yeniden inşasını "mantıksız" bulmaktadır. *Copernicus*, 480, ancak bu değerlendirme, Tûsî'nin inşasının iki daire gerektirdiği, Oresme'ninkinin ise üç daire gerektirdiği gerekçesiyle temellendirilmiş görünmektedir. Görünüşe göre, Tûsî'nin geometrik aracını fizikselleştirmesinden ve *Tezkire*'de üç küreyi açıkça kullanmasından habersizdir.

uç nokta arasındaki bir noktanın doğrusal salınımı ile sonuçlanan basit iki daire “Tûsî Çifti”ni değil, şekil 2’de karşılaştığımız Tûsî’nin fizikselleştirilmiş doğrusal versiyonunu tartışıyor olmasıdır.<sup>41</sup>

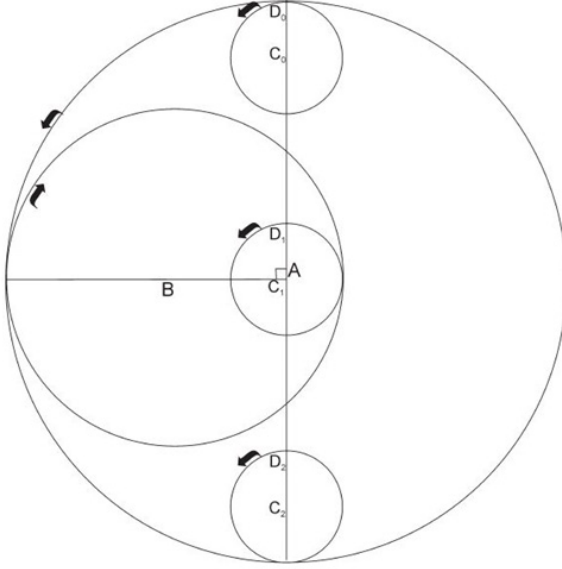
A’yı deferent’in merkezi, B’yi episiklin merkezi ve C’yi gezegenin merkezi olarak alalım. Düz çizgiler katı cisimlerin dış yüzeylerini gösterirken kesikli çizgiler bu katı cisimlerin “iç ekvatorlarını” gösterir. Katı feleklerin gerçek hareketli gövdeler olduğuna dikkat edilmesi gerekir, çünkü onlar “yanlışıyla” kesikli çizgilerle gösterilen matematiksel “Tûsî Çifti”ni üretirler. Dolayısıyla, bu modelin çalışması için, episiklin (B), deferentin (A) açılmal hızının iki katı hızda ve ters yönde hareket etmesi gerekir. Bu hareketler daha sonra gezegenin merkezinin (C) düz bir çizgi üzerinde salınmasına neden olacaktır. Bununla birlikte, gezegenin zirvesinin (D) doğrusal olarak hareket etmesine neden olmayacaklardır. Şemada gösterildiği gibi, deferent ve episikl bir başlangıç konumundan döndüklerinde (A, B, C ve D’nin aynı çizgide olduğu yerde); D, D0’dan D’e hareket edecektir. Bu konuyu ele almak için, Tûsî, şemada gezegeni (C) kuşatan ve eşmerkezli bir felek olarak gösterilen, “kuşatıcı küre” (küretü’l muhîta) dediği şeyi tanıtmaktadır. Bu felek daha sonra D’yi D1’den ilk D0 konumuna geri taşıma işine sahip olacaktır.  $\angle BAC = \angle D0CD1$  olduğundan, kuşatıcı kürenin, D’nin düz bir çizgi üzerinde salınmasını sağlamak için taşıyıcı (A) ile aynı hız ve yönde hareket etmesi gerekir.

Kren, Oresme’nin sadece Tûsî’nin fizikselleştirilmiş doğrusal versiyonunu kopyaladığını varsaymıştır ve Oresme’nin hesabına bu dördüncü, kuşatıcı feleği tanıtacak bazı eziyetli okumalar yapmıştır. Ancak Oresme açıkça sadece üç dairesel harekete ihtiyacı olduğunu söylemektedir. Hatta Tûsî’nin yorumcuları, C feleğinin ve kuşatıcı feleğin hareketlerini tek bir felekte birleştirerek, C ve kuşatıcı feleğin tek felekle değiştirilebileceğini belirtmektedir. Tûsî bunu yapmamaktadır çünkü muhtemelen onun için C feleği, durağan bir gezegenden ziyade, bir episikldir. Dolayısıyla Batlamyus gezegen teorisi için kritik olan episikl parametrelerini, başka bir felek ile birleştirmek suretiyle kaybetmek istemez. Ancak Oresme’nin böyle bir kısıtlaması yoktur çünkü onun için söz konusu yapı gerçek bir gezegen

Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tûsî’s Memoir*, 1/200-201, 350-351, 2/435-437. Kren, belirtildiği gibi, Tûsî’nin cihazını nasıl fizikselleştireceğini açıkladığı bu pasajın daha önceki bir Fransızca çevirisine bağlı olmasına rağmen, üç kürenin bu kullanımını görebilmektedir. Kren, “Rolling Device”, 8/493. Goddu’nun *Tezkire*’de bu pasajın yeni bir çevirisine ve tartışmasına erişimi vardı, bu nedenle Tûsî’nin üç küre modeline sahip olmadığı iddiası gariptir.

<sup>41</sup> Aşağıda *Tezkire*, 2. kitap, 11. bölüm, 4. paragrafta anlatılanların değiştirilmiş bir versiyonu yer almaktadır. Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tûsî’s Memoir*, 1/200-201; ayrıca bkz. şekil C13, age., 1/351. Bu pasajın bir tartışması için bkz. Age., 2/435-438.

modelini temsil etmez. Böylece (C) gezegeni gerektiği gibi hareket edebilir -bu durumda, sadece taşıyıcının (A) dönüş yönü ve hızı, CD çizgisini salınım çizgisiyle aynı hizada tutacaktır.



Şekil 11 Oresme tarafından önerildiği şekliyle "Tûsî Çifti'nin fizikselleştirilmiş doğrusal versiyonu.

Bu yorum mevcut metne ne kadar uymaktadır? Aslında, oldukça iyi, her şey hesaba katılmış gözükmektedir. Şekil 11'e dönerek Oresme tarafından sunulan çeşitli özellikleri inceleyelim:

1. A, episikli (B) "taşıyan" (*deferre*) taşıyıcı <deferent> olmak üzere, gezegen (C) episikl tarafından hareket ettirilir. Çoğu standart orta çağ anlatımına göre, gösterildiği gibi episikl, taşıyıcıya ve gezegen de episikle gömülüdür. Muhtemelen bu, aynı zamanda Oresme'nin de astrologların kavramsallaştırmasıyla kastetmeyi amaçladığı fikirdir.

2. Bu yapıda gezegenin yarıçapı (CD) genel olarak BC doğrusuna dik olmayacaktır; ancak, Kren tarafından belirtildiği gibi, karelenince (integral uygulandığında) dik olacaktır. Yukarıda bahsedildiği gibi, Droppers tarafından verilen ve ardından Goddu tarafından takip edilen alternatif (bkz. şekil 10), D'nin salınım çizgisinde kalması koşuluna uymamaktadır.

3. Hareketlerin yönleri (A doğuya, B batıya ve C doğuya) Tûsî'nin modeliyle uyumludur.

4. Oresme, BC'nin sabit uzunlukta bir yarıçap olduğunu vurgular, bu da muhtemelen Oresme'nin bu şartın "Tûsî Çifti" için ispatın bir parçası olduğunun farkında olduğunu gösterir. Bu modelin, C noktasının düz bir çizgi üzerinde kalması açısından uygun olması için, Oresme'nin B'yi A'dan iki kat daha hızlı döndürmesi gerekir (veya onun terimleriyle, B noktası A nedeniyle alçalır, C noktası B sebebiyle iki kat hızla yükselir). Bununla birlikte, Oresme, taşıyıcı ve episiklin aynı hızda döndüğünü (veya eşit miktarlarda alçalıp yükseldiğini) ima ediyor gibi görünmektedir. "Yükseliş" ve "iniş" için başka bir algı olmadığı sürece, Oresme, modelin bu oldukça kritik parçasının kontrolünde değil gibi görünmektedir.

5. Düzeltilmiş tercümeme göre, Oresme gezegenin, episiklin tersi yönünde dönmesi gerektiğini anlamaktadır. Aynı şekilde, bize sağlanan bilgilerde herhangi bir miktara yer verilmemiş olsa da, öyle görünüyor ki Oresme, D0'ın B'nin "yükselen" hareketiyle D1'e kaydırıldığını düşünmekte ki bu da gezegenin alçalan hareketiyle karşılanmalıdır (bkz. şekil 2). Argümanın akışı açıktır: C'nin düz bir çizgi üzerinde salınacağını "kanıtlayarak" başlar ve D'nin aynı yolu izleyeceğini ve gezegenin ek hareketi aracılığıyla düz çizgide kalacağını "kanıtıyla" takip eder.

Bu noktada hangi sonuçlara ulaşabiliriz? Bir yandan, Oresme, Tûsî'nin *Tezkire*'de sunduğu şekliyle fizikselleştirilmiş "Tûsî Çifti" diyebileceğimiz şeyin açıkça farkındadır. Ancak Oresme bu modeli kendi başına icat ettiğini iddia etmez ve episiklin taşıyıcının iki katı hızda hareket etmesinin gerekliliği konusundaki bariz anlayış eksikliği göz önüne alındığında, bu modeli yeniden icat ettiğini varsaymak oldukça mantıksız olmaktadır. Öte yandan, Oresme'nin episikl-taşıyıcı-gezegen yapısı olarak sunduğu üç küre versiyonu, Tûsî'de veya bildiğim diğer İslami kaynaklarda açıkça bulunmaz; dolayısıyla Oresme veya bir aracının modeli bu felsefi söylem için uyarlamış olması muhtemel görünüyor. Son olarak, Şîrâzî ile ilk karşılaştığımız *quies media* (durgunluk anı) tartışmasında "Tûsî Çifti"nin kullanımının bir yankısı olduğunu belirtmeliyiz. Oresme'ye göre: "Hayal gücüyle, doğrusal hareketin ebedi olması mümkündür, ancak yansıma noktasında hareketlinin hareket ettiği veya durgun olduğu söylenemez."<sup>42</sup>

### 2.2.3. Joseph Ibn Nahmias

1400 civarında Toledo'da yaşayan bir İspanyol Yahudisi olan Joseph ibn Nahmias, *The Light of the World* <Dünyanın Işığı> adlı kitabındaki astronomik modellerinde, Tûsî'nin *Tezkire*'deki eğrisel versiyonuna matematiksel olarak eşdeğer fakat iki küreli, kesik bir şekli olan bir versiyon kullandı. Ayrıca bunu, *The Light of the World*'ün kendi revizyonuna dâhil etmiştir. İber Yarımadası'nın

<sup>42</sup> Droppers, *Questiones de Spera*, 291.

Hristiyan kesiminde yaşamasına rağmen, İbn Nahmias'ın söz konusu kitabını Yahudi-Arapça (İbranice alfabesiyle Arapça) yazdığını, ancak revizyonunun İbranice olduğunu unutmamak gerekir. Mevcut cildin 8. bölümünde Robert Morrison, İbn Nahmias'ın "Tûsî Çifti"ni kullanmasını detaylandırmakta ve ayrıca bunun İbn Nahmias'a ve diğer Yahudi bilginlere olası aktarımına ilişkin çetin soruyu tartışmaktadır.<sup>43</sup> Bu soruya aşağıda döneceğim.

#### 2.2.4. Georg Peurbach

Johannes Angelus'un 1510 ve 1512 yıllarına ait efemerislerinin kapsamlı matematiksel analizinden yola çıkarak, Jerzy Dobrzycki ve Richard Kremer bu eserlerin *Alfons Cetvelleri* modifikasyonlarına dayandıkları sonucuna varmışlardır. Bu modifikasyonlar, standart Batlamyus modellerine bir şekilde eklenen harmonik hareket üretmeye yönelik mekanizmalardan oluşmaktadır.<sup>44</sup> Angelus bunların Georg Peurbach'a (ö. 1461) bağlı yeni bir gezegen denklemleri tablosuna dayandığını işaret ediyor gibi görüldüğü için; Dobrzycki ve Kremer, Peurbach tarafından kullanılan temel modellerin Meraga modellerinden birini, belki de "Tûsî Çifti"ni veya İbnü's-Şâtır'ın matematiksel olarak eşdeğer episiklleri içerdiğini tahmin etmektedirler. Aiton ayrıca Peurbach'ın *Theoricae Novae Planetarum* kitabında İbnü'l-Heysem'in Ödoksos Çiftine atıfta bulunabileceği olasılığını da dile getirdi: "Episikllerin bu eğimleri ve sapmaları nedeniyle, bazı kişiler küçük feleklerin içlerinde episikllere sahip olduğunu ve hareketlerine de aynı şeylerin olduğunu varsayar."<sup>45</sup> Her ne kadar spekülatif olsa da, bu yazarların nihai yargıları, 15. yüzyılın sonlarında ve 16. yüzyılın başlarında Kopernik dışındaki Avrupalı astronomların, normalde İslami astronomi ile ilişkilendirdiğimiz cihazları kullanmış ve uyarlamış olma olasılığına işaret etmektedir. Bu, İslam'dan Latin Avrupa'ya astronomik aktarıma yöneltilen bazı itirazları tartışırken yeniden ele alacağımız önemli bir noktadır.

#### 2.2.5. Johann Werner

Johann Werner (1468-1522), "*De Motu Octavae Sphaerae*" eserinde, devinimin (precession) değişken hareketiyle, ya da diğer adıyla trepidasyonla başa çıkabilmek için iki eşit dairesel bir cihaz kullanır. Dobrzycki ve Kremer'e göre,

Werner, Sabit'in [Sabit bin Kurre'nin] ve Peurbach'ın modellerinin trepidasyonel hareketini iki eş merkezli kürenin gündönümü noktalarına

<sup>43</sup> Bkz. R. Morrison, "Jews as Scientific Intermediaries in the European Renaissance".

<sup>44</sup> J. Dobrzycki - R. L. Kremer, "Peurbach and Marāgha Astronomy? The Ephemerides of Johannes Angelus and Their Implications", *Journal for the History of Astronomy* 27 (1996), 187-237.

<sup>45</sup> E. J. Aiton, "Peurbach's *Theoricae novae planetarum*: A translation with Commentary", *Osi-ris*, 2nd ser., 3 (1987), 5-43, 118/36.



tahsis etti. Eşit yarıçaplı ve bir sonraki daha yüksek kürenin gündönümü noktalarında merkezlenmiş iki trepidasyon daireyi zit yönlerde döner, böylece boylamdaki trepidasyonel değişimler, ekliptiğin eğikliğinde kaymalara neden olmaz. Böylece Werner, iki dairenin düzgün hareketleriyle doğrusal harmonik hareket üretmeyi başarmıştır.<sup>46</sup>

### 2.2.6. Giovanni Battista Amico

Giovanni Battista Amico (ö. 1538), 1536'da yayınlanan "*De Motibus Corporum Coelestium*" adlı eserinde,<sup>47</sup> *Tezkire*'de tarif edildiği gibi üç küreli eğrisel versiyonu kullanmıştır. Diğer bir deyişle, aralarından ikisi küre yüzeyinde eğrisel salınım üreten ve üçüncüsü bir karşı küre olarak işlev gören, bu sayede yalnızca kutbunun eğrisel salınımı bir sonraki alt küreye iletilmesini sağlayan üç küre kullanmıştır.<sup>48</sup> Mario Di Bono'ya göre, "1537'de [revize edilmiş] eserinin basımında Amico, bir kürenin yüzeyindeki gösterinin/ ispatın olması gerektiği gibi çalışmadığının farkındadır; ancak eksenlerin eğimi büyük olmadığı için buradaki hatayı ihmal edilebilir bulmaktadır."<sup>49</sup>

### 2.2.7. Girolamo Fracastoro

Girolamo Fracastoro, 1538'de yayınlanan *Homocentrica*'sında, doğrusal hareket üretmek için bir cihaza atıfta bulunur, ancak o cihazı kendi astronomisine dâhil etmez. Açıklama ve şema, iki eşit daire versiyonuna atıfta bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Dobrzycki - Kremer, "Peurbach and Marāgha", 233, fn. 53. Copernicus'un "Letter against Werner"a, Werner'in daha kapsamlı araştırma gerektiren asıl incelemesinden çok daha fazla dikkat gösterildi. Şunlar ikincil literatürden bazılarıdır: Jerzy Dobrzycki, "Astronomical Aspects of the Calendar Reform", *Gregorian Reform of the Calendar*, ed. G. V. Coyne vd. (Vatican City, 1983), 122; Jerzy Dobrzycki, "Teoria precesji w astronomii średniowiecznej", *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*, 11 (1965), 29-32; Anne Räumer, "Johannes Werners Abhandlung" "Über die Bewegung der achten Sphäre" (De motu octavae sphaerae, Nürnberg 1522)" *Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen* 12(1988), 49-61.

<sup>47</sup> Amico hakkında bkz. Noel Swerdlow, "Aristotelian Planetary Theory in the Renaissance: Giovanni Battista Amico's Homocentric Spheres", *Journal for the History of Astronomy*, 3 (1972), 36-48; Mario di Bono, *Le sfere omocentriche di Giovan Battista Amico nell'astronomia del Cinquecento. Con il testo del "De motibus corporum coelestium ..."* (Genoa, 1990).

<sup>48</sup> Tûsî, bu üçüncüyü "kuşatıcı küre" (el-küretü'l-muhîta) olarak ifade eder. Rāgep, *Naşîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir*, 1/220-221. Amico buna "dayanan (obsistens) küre" der. Swerdlow, "Aristotelian Planetary Theory", 41.

<sup>49</sup> Di Bono, "Copernicus, Amico, Fracastoro", 141. Tûsî bu sorundan bahsetmez, ancak *Tezkire* üzerine en az bir yorumcu tarafından bahsedilmiştir. Bkz. Rāgep, *Naşîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir*, 2/455.

<sup>50</sup> Di Bono, "Copernicus, Amico, Fracastoro and Tûsî's Device", 143-144.



### 2.2.8. Nicholas Copernicus

Noel Swerdlow ve Otto Neugebauer, Kopernik'in Tûsî tarafından icat edilen çeşitli aletleri kullanmasını kısa ve öz bir şekilde özetler:<sup>51</sup>

*De Revolutionibus*'ta, devinim eşitsizliği ve ekliptiğin eğikliğinin değişimi için Tûsî'nin eğimli eksenleri olan aaletinin bir biçimini kullanır ve hem *Commentariolus* hem *De Revolutionibus*'ta, bu cihazı enlem teorisindeki yörünge düzlemlerinin salınımı için kullanır. *Commentariolus*'ta, Merkür'ün yörüngesinin yarıçapının değişimi için paralel eksenli formu kullanır ve mekanizmanın detaylı bir tanımını vermese de, dolaylı olarak aynı şeyi *De Revolutionibus*'ta da yapar.

Ancak durumu biraz daha yakından incelememiz gerekecektir.<sup>52</sup> Önce *De Revolutionibus Orbium Coelestium*'u ele alalım. Aslında, değişken devinim ve eğikliğin varyasyonu için kitap 3, bölüm 4'te verilen alet ve verilen kanıt, iki eşit daire versiyonu için Swerdlow ve Neugebauer'le aynı doğrultudayken iki ya da üç küre eğrisel versiyon (yani, "Tûsî'nin eğik eksenli cihazı") için aynı doğrultuda değildir. Ve bunu *De Revolutionibus*'ta kullandığı diğer tüm durumlarda (5. kitap, bölüm 25'te Merkür'ün boylam modeli ve kitap 6, bölüm 2'deki enlem teorisi için), Kopernik okuyucuyu tekrar kitap 3, bölüm 4'e yönlendirir. O zaman, Kopernik'in iki eşit daire versiyonunu yalnızca *De Revolutionibus*'ta kullanmak istediği sonucuna varabiliriz. Swerdlow ve Neugebauer'in belirttiği gibi, Kopernik'in daire yayları yerine kirişleri kullanacağına dair ifadesi (eğrisel versiyondan ziyade doğrusal versiyonun kullanılmasının gerektirdiği gibi), eğrisel bir versiyondan sapma nispeten küçük olacağından makuldür.<sup>53</sup> Fakat yine de, *Commentariolus*'un aksine, Kopernik'in *De Revolutionibus*'ta kullandığı modelleme türü hakkında sorular ortaya çıkarmaktadır. *Commentariolus*'ta, enlem modelleri için sadeleştirilmiş iki küre eğrisel versiyon;<sup>54</sup> Merkür'ün yörüngesinin yarıçapını değiştirmek için ise fizikselleştirilmiş doğrusal versiyon (kesilmiş, çevreleyici küre olmaksızın iki küre versiyonu) kullanılmaktadır.<sup>55</sup> Sonuçta, Kopernik'in *Commentariolus*'ta kullandığı "Tûsî Çifti"nin iki versiyonu için gerçek küresel modeller sağlamaya çalıştığı, ancak içerdiği kürenin bozulmasıyla ilgilenmeyerek bir veya iki köşeyi kestiği görülüyor ki Tûsî'nin (ve Amico'nun) korunmuş (veya dayanmış) felek versiyonlarına sahip olmasının nedeni de

<sup>51</sup> N. M. Swerdlow - O. Neugebauer, *Mathematical Astronomy in Copernicus's De Revolutionibus* (New York: Springer-Verlag, 1984), 47.

<sup>52</sup> Burada Di Bono'nun "Copernicus, Amico, Fracastoro", 138-141 örneğini takip ediyoruz.

<sup>53</sup> Swerdlow and Neugebauer, *Mathematical Astronomy*, 136.

<sup>54</sup> N. M. Swerdlow, "The Derivation and First Draft of Copernicus's Planetary Theory: A Translation of the *Commentariolus* with Commentary", *Proceedings of the American Philosophical Society* 117 (1973), 483, 497.

<sup>55</sup> Age., 503.

budur. *De Revolutionibus*'ta Kopernik, Tûsî çiftleri için her türlü tam fiziksel model iddiasını terk eder ve bunun yerine yalnızca, gördüğümüz gibi, fiziksel değil matematiksel bir model olan iki eşit daire versiyonuna güvenir.<sup>56</sup>

### 3. Aktarımın Şüphecileri

Kesin bir şekilde ölçmek zor olsa da, izlenimci olarak, erken dönem astronomi tarihçilerinin çoğunluğunun, geç İslam astronomisinin erken modern astronomlar, özellikle de Kopernik üzerindeki etkisini az veya çok kabul ettiği görülüyor. Bu kabul belki de en açık şekilde Swerdlow ve Neugebauer tarafından ortaya konmuştur: “Bu nedenle soru, onun [Kopernik’in] Meraga teorisini öğrenip öğrenmediği değil; ne zaman, nerede ve hangi biçimde öğrendiğidir.”<sup>57</sup>

Bununla birlikte, araştırmaya değer çeşitli sorunları gündeme getiren bir dizi şüpheli mevcuttur. Örneğin, 1973'te Ivan Nikolayevich Veselovsky, Proclus tarafından Öklid'in Elementler'inin 1. kitabı üzerine yorumunda ortaya konan, düz çizgi hareketlerinden dairesel bir hareket üreten, “Tûsî Çifti”nin tersi bir model olduğuna dikkat çekti.<sup>58</sup> Kopernik, Merkür modeli için “Tûsî Çifti”ni kullandığında Proclus'taki bu pasaja atıfta bulunur.<sup>59</sup> Ancak Kopernik'in kaynağını Tûsî'den ziyade Proclus'a atfedildiğinde pek çok sorun baş gösterir. İlk olarak, Proclus, belirtildiği gibi, “Tûsî Çifti”nin yaptığının tersi olan doğrusal hareketlerden dairesel hareket üretmenin bir yolunu ortaya koymaktadır. İkincisi, Swerdlow, Edward Rosen ve aslen Leopold Prowe tarafından belirtildiği gibi, Kopernik Proclus'un kitabının bir kopyasını ancak 1539'da Georg Joachim Rheticus'tan hediye olarak aldı ki bu, “Tûsî Çifti”ni *Commentariolus*'ta ilk kez kullandıktan yıllar sonradır.<sup>60</sup> Di Bono, Veselovsky'nin önerisini kurtarmanın bir yolu olarak, Kopernik'in

<sup>56</sup> Krş. Di Bono, “Copernicus, Amico, Fracastoro and Tûsî's Device”, 140-141.

<sup>57</sup> Swerdlow ve Neugebauer, *Mathematical Astronomy*, 1, 47. Geç İslam etkisinin bu kabulünün vurgulu şekilde ifade edilmesi, büyük olasılıkla Neugebauer'den çok Swerdlow'dan kaynaklanmaktadır, çünkü Neugebauer'in daha önceki yorumuna bakınız: Bu yöntemlerin mantığı öyledir ki, tamamen tarihsel olan temas veya aktarım sorunu, bağımsız keşfin aksine, oldukça önemsiz hale gelir.” Neugebauer, “On the Planetary Theory”, 90. Bununla birlikte, kişisel bir iletişimde Swerdlow, Neugebauer'in *Mathematical Astronomy in Copernicus's De Revolutionibus*'lerindeki ifadeyi tamamen desteklediğine dair bana güvence verdi. Edward S. Kennedy ve Willy Hartner de Kopernik'in çalışmalarının İslami öncüllerinden büyük ölçüde etkilendiğine dair çok az şüphe taşıyor. Kennedy, “Late Medieval Planetary Theory”; Hartner, “Copernicus, the Man, the Work.” André Goddu'nun Kopernik üzerindeki İslami etkiye ilişkin şüpheliğine yakın zamanda bir yanıt Barker ve Vesel tarafından yapılmıştır, “Goddu's Copernicus”, 327-332. Goddu'nun İslami etkiyi açıkça reddetmekten uzaklaştığı yanıtı, “Response to Peter Barker”, 251-254'te bulunabilir.

<sup>58</sup> Ivan Nikolaevich Veselovsky, “Copernicus and Naşir al-Dîn al-Tûsî”, *Journal for the History of Astronomy* 4 (1973), 128-130.

<sup>59</sup> *De revolutionibus*, 5/25.

<sup>60</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ragep, *Nasir al-Din*, 2/430-432.

İtalyada'dayken orijinal Yunancanın bir kopyasını görmüş olabileceği olasılığını öne sürüyor ki, söz konusu kitap Kardinal Basilio Bessarion'un Venedik Senatosu'na miras bıraktığı kütüphanenin bir parçası olduğu için bu fikir bir miktar makullük kazanıyor.<sup>61</sup> Ancak bu öneri yine çok sayıda başka sorunu gündeme getiriyor; örneğin, söz konusu durumda Kopernik'in Yunanca bir el yazması okuması ya da kendisine okunmasını sağlamış olması ve ardından bu el yazmasındaki, başka kaynaklardan kesinlikle temin edilebilen bir modele belli belirsiz ilintili yorumlar içeren müphem bir pasajdan ilham alıyor. Ve Kopernik'in kendisi Proclus'a yapılan göndermeyi bile doğru dürüst anlamıyor çünkü Kopernik Proclus'un "bir doğrunun birden fazla hareketle de oluşturulabileceğini"<sup>62</sup> iddia ettiğini ifade etmiştir, ancak gördüğümüz gibi Proclus, düz bir çizgi değil, bir dairenin üretimini ifade eder. Ve herhalükarda, Kopernik'in kendisi, Tûsî cihazına "bir dairenin genişliği boyunca hareket"<sup>63</sup> üreten olarak atıfta bulunan "bazı kişilerden" bahseder ki bu söylem, cihazın başkaları tarafından kullanıldığını (ve neredeyse kesinlikle kendi yapımı olmadığını) ve harekete bu şekilde atıfta bulunmadığı/bulunamadığı için Proclus'un bu kişilerden biri olmadığını gösterir.

Di Bono kesinlikle en düşünceli şüphecidir ve şüpheciliği incelikli ve serttir. Hemen reddetmediği İslami bir bağlantıya alternatif olarak, Kopernik'in Tûsî'yle aynı amaçla, yani Batlamyus'un modellerindeki düzensiz hareket sorunlarını çözmek için yola çıkarak temelde aynı cihazlar ve gezegen modelleri ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Amico ve Fracastoro'ya gelince, her iki yazarın da aynı aleti türettikleri bir kaynak ya da belirli bir yazar tasavvur etmeye ya da aralarında kesin bir karşılıklı bağımlılık ifade etmeye gerek yoktur. Burada ironik olan, Di Bono'nun makalesine, incelediği çeşitli modeller ve bunların farklı astronomlar tarafından kullanımları arasındaki benzerlikleri ve farkları incelemekte ısrar ederek başlamasıdır. Ek olarak Di Bono'nun şöyle bir ifadesi mevcuttur: "Ayrıca bu durumda, küçük benzerlikler veya farklılıklar bile alakalı olabileceğinden, bugün kullanılan matematiksel formalizme indirgemedi bu küçük farklılıkların kaybolmasına neden olmamak son derece önemlidir."<sup>64</sup> Ancak makalesinin sonunda Di Bono, aktarıma ve birden fazla kez yeniden keşfetmeye (veya paralel gelişime) karşı çıkmak için bu kendi bahsettiği küçük farklılıkları azaltmasını gerektiren, Neugebauer'in "Bu yöntemlerin matematiksel mantığı öyledir ki, temas veya

<sup>61</sup> Di Bono, "Copernicus, Amico, Fracastoro and Tûsî's Device", 146.

<sup>62</sup> Nicolaus Copernicus, *On the Revolutions*, çev. Edward Rosen (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 279.

<sup>63</sup> Copernicus, *On the Revolutions*, 126 (3. kitap, 4. bölümde el yazısında üzeri çizilmiştir ve 3. kitap 5. bölümde bırakılmıştır).

<sup>64</sup> Di Bono, "Copernicus, Amico, Fracastoro and Tûsî's Device", 133.

aktarımla ilgili tamamen tarihsel problem, bağımsız keşfin aksine, oldukça önemsiz hale gelir.”<sup>65</sup> olarak ifade ettiği noktaya ulaşır. Fakat bu konumla ilgili sorun; makalesinin önceki bölümlerinde Di Bono’nun ısrarla üzerinde durduğu farklılıkların, “iç mantığın” söz konusu tarihsel gelişmeleri anlamaya yönelik her türlü girişimin yerini alması nedeniyle önemsiz hale gelmesidir. Onun açıklamasında yer alan her aktör, çözümleri aynı olmasa bile “aynı” çözümü bulması için önceden belirlenmiş bir mantığa oturtulmuştur. Di Bono’nun pozisyonuna ilişkin bir başka sorun da, Avrupalı aktörlerinden hiçbirinin temel cihazları/modelleri kendi başlarına geliştirdiklerine dair herhangi bir ipucu bırakmamış olmasıdır. Kaynaklarla ilgili tartıştığımız bir noktada ifade ettiğimiz gibi; *De Revolutionibus*’ta Kopernik, bir yandan metnini klasik bir referansla doldurmak için hümanist bir ihtiyacın tüm ayırt edici özelliklerine sahip olan Proclus’a biraz alakasız bir jest yaparken, diğer yandan, gördüğümüz gibi, cihazı kullanan diğerlerine atıfta bulunur. Dolayısıyla, Di Bono’nun “doğrusal hareketteki gitgel hareketine dayanan bir alet/model, ... aynı problemler üzerine [Kopernik tarafından] bağımsız bir düşünceden eşit derecede iyi bir şekilde türetilmiş olabilir” iddiası, eldeki kanıtlar tarafından zayıflatılmış gibi görünmektedir.

Daha yeni bir şüpheci, Di Bono’nun İslami bir etki konusundaki şüpheciliğine katılan, ancak Di Bono’nun bir Padova’lı kaynak önerisine de aynı derecede şüpheyle yaklaşan André Goddu’dur. Bunun yerine, Di Bono’nun kendi geniş kapsamlı makalesinde bahsetmediği, Avrupa’daki gitgel hareketi cihazının nihai kaynağı olarak Oresme’yi önermektedir. Gördüğümüz gibi, Oresme gerçekten de bu aleti tanımlıyor, ancak bu Goddu’nun tasavvur ettiğinden oldukça farklıdır.<sup>66</sup> Her ne olursa olsun, Goddu şunu önermektedir: “Kopernik’e giden yol Oresme’den Hesse, Julmann ve Sandivogius’a ve onlardan ise Peurbach, Brudzewo ve Regiomontanus’a kadar uzanacaktı.” Ancak böyle bir öneride bulunurken Goddu, birbirinden tamamen farklı iki modeli karıştırmış veya bir tutmuştur. Hessenli Henry (yaklaşık 1325-97), bilinen bir idareci Julmann (1377’de yaşıyor), Brudzewolu Albert (1445-95) ve belki de Peurbach, “Tûsî Çifti”nin bazı versiyonlarını tanımlamıyor (“kullanmıyor” demek yanıltıcı olabilir) yerine İbnü’l-Heysem’in Ödoksos Çifti gibi bir model ifade ediyor (yukarıya bakınız). Czechel’li Sandivogius’a (1430’da yaşadığı bilinmemekte) gelince; orijinal episikl hareketine karşıt olacak şekilde Ay için ek bir episikl ortaya atılmıştır. Bu ek episikl olmadan Ay’ın her iki yüzünü de görebiliriz ki bu gözlemlenmeyen bir şeydir.<sup>67</sup> Goddu; Hesse,

<sup>65</sup> Age., 149 (Neugebauer’in fn. 78’deki alıntısına daha önceki bir referansa atıfta bulunarak).

<sup>66</sup> Yukarıya bkz. Goddu’nun Kren’in çoğunlukla doğru olan yeniden yapılandırmasını elden çıkardığını bir kez daha not edin.

<sup>67</sup> Grażyna Rosińska, Brudzewo’nun Ay için yaptığı iki küre modelini Sandivogius’a borçlu olduğunu iddia ediyor, ancak bu net değil. Rosińska, “Nasîrüddin el-Tûsî and Ibn al-Shâṭir

Julmann, Peurbach ve Brudzewo hakkındaki bilgileri için esas olarak José Luis Mancha'ya bağlı görünmektedir; ancak Mancha, uğraş alanının "Tûsî Çifti" değil, İbnü'l-Heysen'in Ödoksos Çifti olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu nedenle Goddu, Oresme'yi Hesse ve sonraki yazarlar için kaynak olarak göstermeye çalıştığında temel bir hata yapmaktadır: Bir tür Tûsî aracı olması muhtemel olan bir şey, aynı zamanda tamamen farklı bir model ya da cihaz için kaynak olabilir. Oresme dairesel hareketten doğrusal hareket üretmeye çalışırken, Goddu'nun ele aldığı diğer yazarların çoğu (elbette Kopernik hariç) Batlamyus'un enlem teorisinin küçük daire hareketini fizikselleştirmenin bir yolunu bildiriyor veya aynı cihazı Ay'ın prosneusis noktası nedeniyle Ay apojesinin salınımı için kullanıyordu.<sup>68</sup> Goddu'nun ayrıca, Brudzewo'nun tanımladığı Ödoksos modelinin Kopernik tarafından uyarlanmasının; İbnü's-Şâtır'ın modellerinin *Commentariolus*'a toptan dâhil edilmesine eşdeğer olduğunu iddia etmesi, en hafif tabirle, aşırı derecede tuhaftır.<sup>69</sup>

#### 4. Aktarım İçin Deneysel Kanıt

Hem Di Bono hem de Goddu, yargılamadan önce aktarım için daha fazla kanıt istemiştir. Bu adil bir yorum olduğundan, aşağıda son yirmi beş yılda keşfedilen bazı kanıtları sunmaktayım.<sup>70</sup> Bu kanıtı, aktarımın aldığı veya alabileceği farklı yollara bölmekteyim.

in Cracow?", *Isis* 65/2 (Jun., 1974), 239-243, Sandivogius, Ay için ve tamamen farklı bir amaç için, yani tek yüzünü gözlemciye dönük tutmak için ek bir küre (iki değil) öneriyor gibi görünüyor.

<sup>68</sup> Brudzewo üzerine daha uzun bir çalışmanın parçası olarak bu sonuca Barker, "Albert of Brudzewo's Little Commentary on George Peurbach's 'Theoricae Novae Planetarum'", *Journal for the History of Astronomy* 44/2 (2013), 137-139 tarafından da ulaşılmaktadır. Peter Barker, José Luis Mancha'nın önceki çalışmalarından habersiz görünüyor.

<sup>69</sup> Goddu, *Copernicus*, 157. "Uzmanlar, Kopernik ve eş-Şâtır'ın modelleri ile Tûsî Çifti arasında varsayılan özdeşliği abarttı. Di Bono, benzerlikleri makul bir şekilde notasyon ve uzlaşım meseleleri olarak açıklıyor. Di Bono ayrıca Kopernik'in modelleri kullanmasının bir uyarlama gerektirdiğini gösteriyor ve şunu da ekleyebiliriz, eğer geometrik çözümleri uyarlayabiliyorsa, o zaman Albert'in [yani Brudzewo'nun] incelemesindeki çözüm neden olmasın? Soru yeniden gözden geçirilmelidir." İnsan nereden başlayacağını pek bilemez. Birincisi, Di Bono, İbnü's-Şâtır'ın modelleriyle ilgilenmez. İkincisi, Di Bono'nun bahsettiği uyarlama (yani, iki eşit küre modeli), gördüğümüz gibi, Tûsî ile zaten gerçekleşti. Üçüncüsü, Goddu'nun Kopernik'in Brudzewo'nun şifreli ve nihayetinde ilgisiz sözlerini yorumlayarak *Commentariolus*'da İbnü's-Şâtır'ın yorumlarına uyarlayabileceğini düşünmesi için, Goddu'nun bu modelleri hiç incelemediğini varsaymak gerekir.

<sup>70</sup> Bu kanıtların bir kısmının Di Bono'ya ve hatta kitabı 2010'da yayınlanan Goddu'ya daha da fazla ulaşabileceğine dikkat edilmelidir. Di Bono ve Goddu'nun işaret ettiği varsayılan aktarım eksikliğinin, İslam bilimi üzerine çalışan bilim adamlarının çalışmalarının Latin Batı üzerine çalışan meslektaşlarına ne kadar yavaş aktarıldığını düşündüğümüzde, günümüzde iş başında görünmesi talihsiz bir durumdur. Örneğin, esas olarak Kopernik'in Aristotelesçi gelenekle olan ilişkisiyle ilgilenen Goddu, Dünyanın hareketi, Aristotelesçi olmayan astronomik fiziğin iddiası ve güneş merkezli dönüşümün kendisi gibi doğa felsefesiyle ilgili bir dizi

#### 4.1. Bizans Rotası

Yukarıda bahsedildiği gibi, “Tûsî Çifti”nin ilk olarak, 1295 civarında Tebriz’e seyahat eden ve şu anda Şemseddin el-Vâbkenevî olarak anladığımız, o dönemki adıyla Şemş Buhârî ile çalışan Bizanslı aracılar (başta Gregory Chionides olmak üzere) aracılığıyla başka bir kültürel bağlama girdiği açıktır.<sup>71</sup> Bu aktarımın Farsçadan Yunancaya uyarlanmış bir çeviri yoluyla gerçekleşmesi, kültürlerarası alışverişin bazı ilginç konularını gündeme getirmektedir. Bu çeviri, Bizans ile İran arasındaki ticaret dilinin ağırlıklı olarak Farsça olmasının bir sonucu muydu? Eğer öyleyse, Chionides için ona Arapça’dan ziyade Farsça öğretecek birini bulmak daha kolay olmuş olabilir. Ve hakikaten, Yunanca’ya geçen İslami astronomi çalışmalarının çoğu, İran kaynaklarından gelmiş gibi görünüyor.<sup>72</sup> Bu Pers önyargısı, Chionides’e neden Tûsî’nin Arapça olan daha sonraki eseri *Tezkire*’de bulunan gelişmiş modeller yerine doğrusal “Tûsî Çifti” ve ay modelinin ilk versiyonlarını içeren Farsça *Mu’niyye* ve eki *Hall* gibi görünüşte güncelliğini yitirmiş bir risalenin sağlandığı ve öğretildiğini anlamamıza yardımcı olabilir. Fakat başka sebepler de olabilir. Chionides’in haleflerinden (1350 senesinde hayatta olduğu bilinen) George Chrysococces, hocası Manuel tarafından kendisine anlatılan aşağıdaki hikâyeyi anlatır:

Hem Kral’a refakat ettiği hem de ondan saygı gördüğü kısa bir süre içinde, o [Chionides] Persler tarafından eğitildi. Sonra astronomik konuları incelemek istedi, ancak bunların öğretilmediğini gördü. Çünkü o dönemde, astronomi harici tüm konuların bütün çalışmak isteyenlere açık olması, astronominin ise yalnızca Persler’e sağlanması Perslerin kuralıydı. Matematik bilimleri hakkında aralarında belirli bir antik görüşün hüküm sürmesinin nedenini araştırdı. Bulgusu, temeli ilk olarak Perslerden alınacak olan astronomi pratiğine danıştıktan sonra krallarının Romalılar tarafından devrileceğiydi. Bu harika şeyi nasıl paylaşabileceğini bilmiyordu. Yorgun olmasına ve Pers kralına çok hizmet etmesine rağmen, kraliyet emriyle öğretmenler toplandığında amacına zar zor ulaşmıştı. Kısa süre sonra Chionides İran’da

Kopernik düşüncesinin İslami kaynaklardan olası aktarımını tamamen göz ardı eder. Ragep, “Copernicus”, 2007’de özetlenmiştir.

<sup>71</sup> Ragep, “New Light on Shams”, 243-245.

<sup>72</sup> David Pingree, *Astronomical Works of Gregory Chionides*, 1: The Zīj al-‘Alāī (Amsterdam: J. C. Gieben, 1985), 18. Ama Arapça eserlerin Yunanca’ya geçtiğine dair örnekler kesinlikle var. Bkz. Mavroudi, *A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and its Arabic Sources* (Leiden, 2002); Alain Touwaide, “Arabic Urology in Byzantium”, *Journal of Nephrology* 17 (2004), 583–589; Touwaide, “Arabic Medicine in Greek Translation: A Preliminary Report”, *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* 1 (2002), 45–53. Joseph Leichter, Chionides’in Arapçasını bir noktada öğrenmiş veya geliştirmiş olabileceğine inanıyor. Leichter, *Zīj as-Senjarī of Gregory Chionides: Text, Translation and Greek to Arabic Glossary* (Brown Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 11-12.



parladı ve Kral'ın onuruna layık görüldü. Pek çok hazineyi toplayıp birçok astını örgütledikten sonra, astronomi konusundaki birçok kitabıyla yeniden Trabzon'a ulaştı. Kayda değer bir çaba sarf ederek bunları kendi ışığıyla tercüme etti.<sup>73</sup>

Bu pasaj bize, eğer hatırlatmamız gerekirse, o zamanlar kültürlerarası aktarımın büyük çabalar gerektirdiğini ve her zaman basit bir süreç olmadığını hatırlatır. Ama aynı zamanda bize aktarımın gerçekten mümkün olduğunu da öğretmektedir. Bu durumda çiftin ve ona dayalı modellerin aktarımının gerçekleştiği açıktır çünkü Chioniades'in *Schemata* adlı eserinde yer almaktadırlar. Daha az net olan, *Schemata*'nın kendisinin aktarıldığı koşullardır. Ve *Mu'niyye* ve *Hall*'da yer alan, ancak *Schemata*'da yer almayan diğer bilgiler de nakledilmiş midir? Bu son duruma bir örnek, Tûsî tarafından *Hall*'da ayrı bir bölümde sunulan İbnü'l-Heysem'in Ödoksos Çifti olabilir. İbnü'l-Heysem'in eserinin kendisi günümüze ulaşmamıştır ve *Tezkire*'deki sunum, *Hall*'dekinden daha muhtasardır. O halde, Ödoksos Çiftinin Chioniades aracılığıyla iletilmesi, bizi Hessenli Henry'ye ve ötesine götüren önemli bir bağlantı sağlayacaktır.

*Schemata*'ya günümüzde üç el yazması tarafından tanık olunmaktadır: ikisi Vatikan'da (Vat. Gr. 211, fols 106v-115r [metin], fols 115r-121r [diyagramlar]; ve Vat. Gr. 1058, fols 316r-321r) ve bir, Floransa'daki Biblioteca Medicea Laurenziana'dadır (Laur. 28, 17, fols 169r-178r).<sup>74</sup> Vatikan elyazmalarında diyagramlar varken Floransa'da yoktur.<sup>75</sup> Vaticanus Graecus 211 isimli el yazmasında, bir diyagram "Tûsî Çifti"nin matematiksel doğrusal versiyonunu (fol. 116r) temsil ederken diğeri, Tûsî'nin yedi yerine altı felekli olan *Hall*'deki Ay modelini (fol. 117r) temsil eder. Floransa el yazması 1323'te 222v folyosundaki kolofona göre kopyalanmıştır, ancak el yazmasının İtalya'ya ne zaman ulaştığı net değildir. Vaticanus Graecus 211 on dördüncü yüzyılın başlarında kopyalandı ve 1475 Vatikan envanterine kaydedildi. Vaticanus Graecus 1058 ise on beşinci yüzyılın ortalarında kopyalandı ve belki de 1475 Vatikan envanterindeydi ancak David Pingree'ye göre kesinlikle 1510 civarında yapılan envanterdeydi.<sup>76</sup> Bu kaynaklar bize eserin, diyagramlarla birlikte 1475 gibi erken bir tarihte İtalya'da mevcut olduğu kanıtını sağlamaktadır. Bu temelde, Swerdlow ve Neugebauer, "Tûsî Çifti"nin, 1496 ve 1503 yılları arasında İtalya'da (özellikle Bologna, Padova ve Roma) eğitim alan ve seyahat

<sup>73</sup> Raymond Mercier, "Greek 'Persian Syntaxis,' and the Zij-i İlkhānī", *Archives internationales d'histoire des sciences* 34 (1984), 35-36; Leichter'de yeniden basılmıştır, "Zij as- Sanjari", 3.

<sup>74</sup> El yazmaları hakkındaki bilgiler Pingree, *The Astronomical Works of Gregory Chioniades*, 23-28'den alınmıştır.

<sup>75</sup> Swerdlow ve Neugebauer, *Mathematical Astronomy*, 9/48.

<sup>76</sup> Kopernik'in yaşamı hakkında bilinenlerin mükemmel bir özeti Swerdlow ve Neugebauer, *Mathematical Astronomy*, bölüm 1, 3-32'de bulunabilir.

eden Kopernik'e olan aktarımını açıklarken bu İtalyan iletim yolunu tercih etmektedir.<sup>77</sup> Ayrıca, Kopernik'in 1500 Jübile yılının bir bölümünü Roma'da, muhtemelen Papalık Curia'da ona *Schemata*'sına erişim sağlayacak bir cıracılık yapmak için geçirdiği bilgisi de önemli olabilir.

#### 4.2. İspanyol Bağlantısı

Hristiyan âleminin iki ana kolu arasındaki ilişkiler gergindi ve on ikinci yüzyıl çeviri hareketinin Yunan klasiklerini doğrudan Yunancadan ziyade Arapça çeviriler yoluyla Latince'ye getirmesinin nedenlerinden biri muhtemelen, Bizans'tan Yunanca el yazmaları elde etmektense İspanya'da Yunanca metinlerin Arapça versiyonlarını bulmanın daha kolay olmasıydı. Bu nedenle, Bizans astronomisinin 15. yüzyıldan önce batıya doğru ilerlediğini varsaymadan önce dikkatli olmalıyız. Ancak on üçüncü yüzyıl İran'ının yeni astronomisini Latin Batı'ya getirebilecek başka bir yol daha mevcuttur. Kastilya Kralı X. Alfonso'nun İspanyol sarayı ile İran'ın Moğol İlhanlı hükümdarları arasında süregelen diplomatik faaliyete ilişkin kayda değer tarihsel kanıtlar vardır. Merhum Mercè Comes, konuyla ilgili önemli bir makale yazmış ve on üçüncü yüzyılda hem Hristiyan İspanya'da hem de İran'da ortaya çıkan benzer astronomik teori ve araçların bir dizi örneğini kaydetmiştir.<sup>78</sup> Ancak İlhanlı İran'ından ortaya çıkan ve Avrupa'da rastlanan bilimsel bir teorinin belki de en çarpıcı örneği, Öklid'in paralellikler önermesinin kanıtlanmaya çalışılmasıdır. Bu kanıt, 1290'ların önemli Tebriz bilimsel ortamında üretilmiş ve güney Fransa'da, Levi ben Gerson'un (Gersonides) 13. yüzyıldaki çalışmasında ortaya çıkmıştır. Bu önemli saptamayı yapan Tony Lévy'ye göre, muhtemelen Gersonides 1328'den kısa bir süre sonra bu kanıtta çalışmasında yer vermiştir.<sup>79</sup> Bu kanıt; 1594'te Roma'da Medici Press tarafından yayımlanan *Commentary on Euclid's Elements* <Öklid'in Elementleri'nin Yorumu> adlı eserde bulunan ve yanlışlıkla Tûsî'ye atfedilen, daha sonra ise İtalyan matematikçi Giovanni Saccheri tarafından

<sup>77</sup> Mercè Comes, "Possible Scientific Exchange between the Courts of Hülâgû and Alfonso X," *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (Xe–XIXe siècle), études réunies et présentées par N. Pourjavady et Ž. Vesel*, (Tehran, 2004), 29–50. Ayrıca Tzvi Langermann'ın Alfonso'nun sarayı ile Endülüslük kökenli olan ancak kariyerinin çoğunu Suriye ve İran'da geçiren Muhiddin el-Mağribî arasında bir bağlantı olasılığına değindiğine dikkat edin. Langermann, "Medieval Hebrew Texts", 35.

<sup>78</sup> Tony Lévy, "Gersonide, commentateur d'Euclide: traduction annotée de ses gloses sur les Éléments", *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, ed. G. Freudenthal, (Leiden: E. J. Brill. 1992), 90-91, 100-115.

<sup>79</sup> Thomas Heath (çev. ve yorum), *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, (New York: Dover Publications, 1956); Ayrıca bkz. Robert Jones, "The Medici Oriental Press (Rome 1584-1614) and the Impact of Its Arabic Publications on Northern Europe", *The "Arabic" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, ed. Gül Russell (Leiden: Brill, 1993), 88-108.



tartışılan kanıttır.<sup>80</sup> Paralellik önermesinin bu ispatı kadar karmaşık bir şey, yaklaşık yirmi beş yıl içinde İran'dan Avignon'a gidebilirse, zaten Yunancaya çevrilmiş olan "Tûsî Çifti" de muhtemelen Fransa'ya gidebilir ve Nicole Oresme için erişilebilir olabilir. Yukarıda bahsedildiği gibi, İbnü'l- Heysem'in Ödoksos Çiftinin izini sürmek biraz daha zordur, ancak Chioniadès'in *Hall* ile ilgili çalışmalarında bununla hiç şüphesiz karşılaşmış olması gerçeği, bir çeşit vasitanın sözde-Tûsî'nin paralelleri kanıtını batıya doğru getirmesini sağlaması gibi, başka bir makul aktarım aracı sağlar.

### 4.3. Yahudi Bağlantısı

Gersonides'te gördüğümüz gibi, İslam'dan Hristiyan âlemine geçişin belki de en önemli araçları Yahudi bilim insanları ve matematikçilerdi. Tzvi Langermann ve Robert Morrison'ın son çalışmaları, bu aktarımda yer alan birçok karaktere ışık tutma konusunda çığır açıcı olmuştur. Langermann, Avner de Burgos'un "Tûsî Çifti"ne ilişkin kanıtını dikkatimize sunmanın yanı sıra, on beşinci yüzyıl İtalya'sında Mordecai Finzi'nin Avner de Burgos'un *Meyashsher 'Aqov* adlı eserini bildiğini de göstermiştir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Avner bu eserde bir "Tûsî Çifti" aracılığıyla sürekli doğrusal çizgi salınımı üretilebileceğini kanıtlamıştı. Langermann'a göre Finzi, Avner'in metninde bulunan ilginç bir konkoid (kavkı eğrisi) yapıyı kopyalamasından anlaşılabilirceği üzere, *Meyashsher 'Aqov*'u açıkça biliyordu.<sup>81</sup> Buradan yola çıkarak, Langermann'ın yaptığı gibi, Finzi'nin "Tûsî Çifti" ispatını da içeren *Meyashsher 'Aqov*'un diğer kısımlarını bildiğini varsaymak mantıklı görünüyor. Ayrıca Finzi, eserlerinin ve çevirilerinin çeşitli yerlerinde belirttiği gibi, Hristiyan bilginlerle geniş bir temasa sahipti.<sup>82</sup> Dolayısıyla burada, Kopernik'in civarda bulunmasından yaklaşık bir nesil önce, Kuzey İtalyan matematikçilerle temas halinde olduğundan "Tûsî Çifti"nden de haberdar olan bir Yahudi bilginimiz vardır.

Bu (okuduğunuz) cildin 8. bölümünde Robert Morrison, "Tûsî Çifti"nin Yahudi araçlar vasıtasıyla İtalyan bilim insanları tarafından tanınmasını sağlayan başka bir yolu tartışmaktadır. Morrison, İbn Nahmias hakkındaki son çalışmaları özetlemenin yanı sıra, Musa ben Judah Galeano'nun (asıl ismi Musa Jalinus) ilginç kariyerinin izini sürüyor. Galeano'nun Girit'le ve Sultan II. Bayezid'in (h. 1481-1512) Osmanlı sarayıyla bağları vardı

<sup>80</sup> Langermann, "Medieval Hebrew Texts", 34–35. Finzi'nin yapıyı kopyaladığı not defteri şu anda Oxford'daki Bodleian Kütüphanesinde korunmaktadır.

<sup>81</sup> Y. Tzvi Langermann, "The Scientific Writings of Mordechai Finzi", *Italia: Studie ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia* 7 (1988), 7–44; Örneğin Finzi, burada, "Mantua şehrinde Yahudi olmayan bir kişinin yardımıyla tercüme yaptığını" (26) ifade etmekte ve başka bir bağlamda, "Onları Toledo Tablolarında bir Hristiyanın elinde gördüm." şeklinde ifade etmektedir. Langermann, "Scientific Writings", 41.

<sup>82</sup> Morrison, "Jews as Scientific Intermediaries in the European Renaissance".

ve 1500 senesi civarında Veneto bölgesine seyahat etti. En ilginç olanı, Galeano'nun, modelleri *Commentariolus*'ta oldukça tesirli olan İbnü'ş-Şâtîr'in eserlerini bilmesiydi. Galeano, modelleri "Tûsî Çifti"ni içeren ve Johannes Regiomontanus'la Giovanni Battista Amico'da bulduklarımıza oldukça benzeyen İbn Nahmias'ın yazılarını da biliyordu. Bundan yola çıkarak, "Tûsî Çifti"nin on beşinci yüzyılın sonlarında İtalya'dan geçmiş olabileceği başka bir rotamız daha mevcuttur.

#### 4.4. El Yazmaları

"Tûsî Çifti" gibi modellerin (hem İslam âlemlerinde hem de kültürlerarası) aktarımına ilişkin tartışmalarda sıklıkla gözden kaçan bir şey, sınırlı sayıda metin ve el yazması tanıklarıyla uğraşmamamızdır. Eğer kendimizi sadece "Tûsî Çifti"nin bir veya daha fazla versiyonunu içeren (aslında başkaları

Müellif	Başlık	El Yazması tanıkları
Nasirüddin et-Tûsî	<i>et-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e</i> (Arapça)	72
Nasirüddin et-Tûsî	<i>Hall-i müşkîlât-ı Mu'iniyye</i> (Farsça)	19
Nasirüddin et-Tûsî	<i>Tahrîrû'l-Mecisti</i> (Arapça)	93
Nasirüddin et-Tûsî	<i>Tahrîrû'l-Mecisti</i> (Farsça)	3
Kutbüddin eş-Şirâzi	<i>et-Tuhfetü's-sâhiyye fi'l-hey'e</i> (Arapça)	49
Kutbüddin eş-Şirâzi	<i>Fa'âla fa-lâ talum</i> (Tezkire'nin üst yorumu, Arapça)	3
Kutbüddin eş-Şirâzi	<i>İhtiyârât-ı Muzafferî</i> (Farsça)	10
Kutbüddin eş-Şirâzi	<i>Nihâyetü'l-idrâk fi dirâyeti'l-eflâk</i> (Arapça)	37
Celaleddin Fazlullah el-Ubeydi	<i>Beyânü't-Tezkire ve-tibyân et-tebsıra</i> (Tezkire'nin yorumu, Arapça)	1
Seyyid eş-Şerîf Ali ibn Muhammed ibn Ali el-Hüseynî el-Cürçânî	<i>Şerhü't-Tezkire en-Nasîriyye</i> (Tezkire'nin yorumu, Arapça)	51
Âbdü'l-Âli ibn Muhammed ibn el-Hüseyn el-Bircendi	<i>Şerhü't-Tezkire</i> (Tezkire'nin yorumu, Arapça)	1
Fehhullah eş-Şirvânî	<i>Şerhü't-Tezkire</i> (Tezkire'nin yorumu, Arapça)	2
Hasan ibn Muhammed ibn al-Hüseyn Nizâmeddîn el-A'rac en-Nisâbârî	<i>Tevzîhü't-Tezkire</i> (Arapça)	53
Şemseddin Muhammed ibn Ahmed el-Hafri	<i>et-Tekmilê fi şerhi't-Tezkire</i> (Tezkire'nin üst yorumu, Arapça)	2
Ömer b. Davud el-Fârisî	<i>Takmil al-Tadhkira</i> (Tezkire'nin yorumu, Arapça)	1

<sup>83</sup> Bu rakamlar, McGill Üniversitesi the Institute of Islamic Studies (İslami Araştırmalar Enstitüsü) ve Berlin'deki Max Planck Institute for the History of Science (Max Planck Bilim Tarihi Enstitüsü) tarafından ortaklaşa geliştirilen Islamic Scientific Manuscripts Initiative (ISMI) (İslami Bilimsel El Yazmaları Girişimi) veri tabanına dayanmaktadır.

İhtiyatlı bir şekilde konuşursak, şu anda, Tûsî Çifti'nin bir veya daha fazla versiyonunun kapsamlı tartışmalarını ve şemalarını içeren yaklaşık 400 el yazması tanık tanımlayabiliriz.<sup>84</sup> Hakikaten, bu el yazması tanıklardan bazıları on altıncı yüzyıldan çok sonra kopyalandı. Bununla birlikte, bunların önemli bir kısmı şu anda İstanbul'da ve Doğu Avrupa'dakiler de dâhil olmak üzere diğer eski Osmanlı topraklarında ikamet etmektedir. Hâlihazırda Avrupa kütüphanelerinde bulunan İslami el yazmalarının çoğu 1500'den sonra toplanmış olsa da,<sup>85</sup> o tarihe kadar olan süreçte de muhtemelen Avrupa'nın çeşitli yerlerinde bulunan İslami bilimsel el yazmaları vardı.<sup>86</sup>

Aktarım için son empirik kanıt parçaları dolaylıdır, ancak oldukça düşündürücüdür. Son zamanlarda, Swerdlow'un öne sürdüğü ve Regiomontanus'un *Epitome of the Almagest* adlı eserinde bulunan eleştirel önermenin; Kopernik tarafından Merkür ve Venüs'ün episiklik modellerini eksantrik modellere dönüştürmek için kullanıldığı ortaya çıkmıştır. Bu söz konusu model, on beşinci yüzyılın başlarında Semerkandlı Ali Kuşçu tarafından ortaya konmuştur.<sup>87</sup> Kuşçu'nun risalesinin Regiomontanus tarafından nasıl bilindiği bilinmemekle birlikte - ki bu bana önermenin bağımsız bir şekilde yeniden keşfedilmesinden çok daha olası görünüyor - muhtemel bir aday, neredeyse Roma papası olan Yunan başrahip Kardinal

<sup>84</sup> Bu, ihtiyatlı bir tahmindir, çünkü diğer kütüphaneler ve özel koleksiyonlar kataloglanıp incelenmeye başladıkça, mevcut el yazmalarının sayısı kesinlikle artacaktır. Ayrıca, teolojik eserlerde, Kur'an tefsirlerinde, felsefî eserlerde ve benzerlerinde, diğer astronomik konularla birlikte Tûsî çiftinden de söz edildiğini hesaba katmadık; Oresme örneğinde gördüğümüz gibi, bu tür çalışmalarda dairesel hareketten düz çizgi hareketi üreten bir alet gibi ilginç bir şeyin tartışılması bizi kesinlikle şaşırtmamalı.

<sup>85</sup> George Saliba, Avrupa'daki İslami bilimsel el yazmaları üzerinde bazı ilginç çalışmalar yaptı, ancak örnekleri 1500'den sonradır. Saliba, "Arabic Science", 154, 159. *Tezkire*'nin Palatine koleksiyonunun bir parçası olarak 1623'te Roma'ya getirilen, Bavyeralı I. Maximilian tarafından XV. Papa Gregory'e sunulan Otuz Yıl Savaşları ganimetlerinden biri olarak, erken bir kopyasına işaret ediyor (Vatikan MS ar. 319). Age., s. 159-162. Ancak on altıncı yüzyılın ortalarında kesinlikle Orta Avrupa'daydı, burada Heidelberg Üniversitesi'nde İbranice ve Arapça profesörü olan Jakob Christmann (1554-1613) tarafından kullanılmış ve belki de açıklamaları eklenmişti. Levi Della Vida, *Ricerche Sulla Formazione*, 329ff., özellikle 332. Ayrıca bkz. Swerdlow, "Recovery of the Exact Sciences of Antiquity: Mathematics, Astronomy, Geography" in Rome Reborn. *The Vatican Library and Renaissance Culture*, ed. A. Grafton (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993), 125-167.

<sup>86</sup> Örneğin Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin *Nihâyetü'l-İdrâk*'ının (MS Orientali 110) bir kopyası ve *et-Tuhfetü's-Şâhiyye fi'l-hey'e*'nin (MS Orientali 116c ve MS Orientali 215) iki kopyası gibi Floransa'daki Biblioteca Medicea Laurenziana tarafından tutulan el yazmaları sayılabilir. Tûsî'nin modellerine ek olarak, Şîrâzî bu iki eserinde Müeyyedüddî el-Urdî'nin modellerini ve onun gezegen teorisine katkılarını ele almaktadır. Ne yazık ki, bu el yazmalarının İtalya'da ilk ne zaman ortaya çıktığını şu anda bilmiyoruz.

<sup>87</sup> F. Jamil Ragep, "Ali Qushji and Regiomontanus: Eccentric Transformations and Copernican Revolutions", *Journal for the History of Astronomy* 36/4 (2005), 359-371; Regiomontanus'un *Epitome*'sinin 1496 Venedik baskısında ve Kuşçu'nun risalesinin el yazmalarında bulunan diyagramlar oldukça benzerdir.

Basilios Bessarion'dur (ö. 1472). Bessarion 1460 yılında Viyana'ya seyahat etmiş ve burada hem Peurbach hem de Regiomontanus ile tanışmıştır. Kuşçu'nun önermesinin 1462 civarında tamamlanan *Epitome*'de yer alması, Bessarion'un buna aracı olduğunu düşündürür. Bessarion'un aslen Trabzonlu olması ve 1453'te Osmanlılar tarafından fethedilmeden önce Konstantinopolis'te önemli bir zaman geçirmesi nedeniyle bu fikir daha fazla inandırıcılık kazanıyor. Sonuç olarak Bessarion, Kuşçu'nun hocalarından ve Semerkant'taki iş arkadaşlarından biri olan Kadızade Rûmî'nin evi olan Bursa da dâhil olmak üzere, Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde bulunan İslam âlimleri ile kolayca iletişim kurabiliyordu. Kuşçu, daha sonra, muhtemelen Sultan II. Mehmed'in emriyle 1472'de Konstantinopolis'e geldi. Kuşkusuz Bessarion, Müslümanların bilimsel başarılarını kabul edecek kişi değildi; ne de olsa, Konstantinopolis'i geri alacak olan Türklere karşı bir haçlı seferine destek aramak için Papa II. Pius'un (Aeneas Silvius Piccolomini) bir elçisi olarak Viyana'ya geldi.<sup>88</sup> Ancak, Avrupa'da Yunan bilimsel mirasını canlandırma konusundaki yoğun ilgisi, genç yardımcılara en ileri İslami bilimsel düşünceyi getirme konusunda sahip olabileceği her türlü tereddütün üstesinden gelebilirdi.

### Sonuç

"Tûsî Çifti"nin Avrupa'ya olası aktarımı, bizi hem pratik hem de teorik düşüncelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Pratik düzeyde, cihazın/modelin kökenini, gelişimini ve birkaç yüzyıl sonra ortaya çıkışını izlememiz gerekir. Gördüğümüz gibi, çiftin hangi versiyonundan bahsettiğimizi ve nasıl kullanıldığını netleştirmemiz çok önemlidir. Ayrıca çiftin aktarıldığı veya aktarılabilceği çeşitli yolları da haritalandırmamız gerekmiştir.

Teorik düzeyde, daha önce neler olup bittiğiyle ilgili birkaç örtük meseleyi sonuç açısından ele almamız gerekiyor. Birincisini, "hava geçirmez bir şekilde mühürlenmiş medeniyet" sorunu olarak adlandırabiliriz. Kültürlerarası aktarımla ilgili pek çok yorum, bir şekilde, 12. yüzyıldaki Arapça'dan Latince'ye çeviri hareketinden sonra, aktarım kapılarının kapandığını ve Avrupa Hristiyanlığı ile İslam'ın, sömürge dönemi onları tekrar (bu kez görece daha uygarca ve daha da önemlisi tam tersi bir askeri üstünlükle) bir araya getirene kadar birbirlerinden ayrı mühürlendiğini varsaymıştır. Bu varsayımın bir dizi tarih yazımcılığı sonucu olmuştur. Hem orta çağ hem de erken modern dönem öncesi Avrupa tarihinin çoğu, Avrupa merkezli bir bakış açısıyla yazılmıştır. Pek çok durumda, tarihin çoğu yerel olduğu için, siyaset gibi, bu ön yargı haklı görülebilir.<sup>89</sup> Ancak bu tüm tarih için geçerli

<sup>88</sup> Nancy Bisaha bölüm 2, bu cilt, Bessarion'un tutumlarını ve Avrupalı hümanist bilim adamlarıyla ilişkisini tartışıyor.

<sup>89</sup> A. I. Sabra bu noktayı şu eserinde vurgular: "Situating Arabic Science: Locality Versus Essence" *Isis* 87(1996), 654-670.

değildir. Ve burada yalnızca Avrupa odaklı bir anlatıda ısrar etmek, tarihsel kayıtların önemli ölçüde bozulmasına neden olabilir. Örneğin, Hintlilerin sinüse girişinden bahsetmeden trigonometrinin gelişimini tartışmak ve bu yeniliğe dayalı olarak, İslam matematiğindeki diğer trigonometrik fonksiyonların ve kimliklerin müteakip gelişimini tartışmak, hikâyenin önemli bir bölümünü dışarıda bırakmaktadır.<sup>90</sup> Klasik sonrası (MS 1200 sonrası) İslam bilimi söz konusu olduğunda, Avrupalıların kültürel ve dilsel farklılıklar nedeniyle çok az teması olacağı varsayımı yapılır. Ancak Avrupalı entelektüel tarihçilerin bu varsayımı, çeşitli geç İslam rejimleri ile Avrupa ülkeleri arasındaki siyasi, ekonomik ve kültürel alışverişlere dair kapsamlı kanıtlarla yalanlanmaktadır.<sup>91</sup> Avrupalı seyyahlar modern dönemden önce İslam dünyasının çeşitli bölgelerine gitmişlerdir ve Avrupa'da İslamlaşmış seyyahların kesin örnekleri vardır.<sup>92</sup> Ancak daha da önemlisi, İslami bilimsel teorilerin ve nesnelere; görüldüğü üzere, İspanya ile İlhanlı İran arasındaki temaslar, Yahudi araçlar, Bizanslı âlimler ve göçmenler aracılığıyla Avrupa'ya seyahat ettiği de açıktır.

Yukarıda bahsedilen Langermann ve Morrison'ın araştırmasının yanı sıra, İhsan Fazlıoğlu ve diğer Osmanlı dönemi tarihçileri tarafından yürütülen araştırmalar da genellikle gözden kaçan bir noktayı işaret etmektedir. Bu önemli nokta, Konstantinopolis'in fatihi ve II. Bayezid'in oğlu ve halefi olan II. Mehmed'in, Hristiyan ve Musevilerin yanı sıra Müslüman bilim insanlarının himayesini de içeren bilimsel ve felsefi çalışmaları teşvik etmedeki önemli rolüdür. Bahsi geçen Hristiyan ve Yahudi bilginlerin çoğu, Osmanlı ve Hristiyan âlemleri arasında kolayca seyahat etmiştir.<sup>93</sup> Unutulmamalıdır ki, o zamanlar, 14. yüzyıldan beri süregeldiği üzere, Osmanlılar Doğu ve Orta Avrupa'da geniş toprakları olan bir Avrupa gücü olarak tarihte yerini almıştır.

Bunların yanı sıra, daha doğrudan bir temasın varlığı da mümkündür. Burada, dilsel olarak yoksullaşmış bir Avrupa miti ile yüzleşmek gerekir; Swerdlow ve Neugebauer gibi aktarıma sempati duyan akademisyenler bile, "[a] Arapçanın [Kopernik tarafından kullanılan, Batlamyus'a ait olmayan modelleri içeren metinlerin] doğrudan aktarımının *elbette* son derece olası

<sup>90</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. F. Jamil Ragep, "Review of David C. Lindberg", *The Beginnings of Western Science*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2007), *Isis* 100, no. 2 (2009), 383-385. Van Brummelen tarafından *Mathematics of the Heavens*'da daha küresel bir yaklaşım benimsenmiştir. *The Mathematics of the Heavens and the Earth: The Early History of Trigonometry* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

<sup>91</sup> Örneğin bkz. Eric Dursteler, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2006).

<sup>92</sup> Leo Africanus aklıma geliyor.

<sup>93</sup> Böyle bir seyahat, Moses Galeano'nun vakasında kaydedilmiştir.

olmadığını” belirtmek zorunda hissetmişlerdir.<sup>94</sup> Ama neden “elbette”? Bazı Avrupalılar Arapça biliyorlardı (on ikinci yüzyılda çeviri hareketi başka nasıl gerçekleşebilirdi?) ve Arapça bilgisinin Rönesans döneminde bilinmiyor olmadığını gösteren araştırmalar mevcuttur.<sup>95</sup> Bilgimizin bu noktasında, Avrupalı astronomların ya Arapça öğrendiklerini ya da Tûsî, İbnü’ş-Şâtır ve diğerlerinin Batlamyusçu olmayan modellerini açıklamaya yetecek kadar bilgili çevirmenlerle çalıştıklarını tahmin edebiliriz. Ancak iki seçeneği varsaymak da bana eşit derecede spekülâtif görünüyor. Ne de olsa, Arapça o kadar da ezoterik değil -çok sayıda Avrupalı Hristiyan bilim insanı tarafından kesinlikle incelenen İbranice ile yakından ilişkili- ve sözlükler ve gramerler de mevcuttu. Ve belki de en önemlisi, 15. ve 16. yüzyıllarda İslam astronomlarının Avrupalı meslektaşlarına öğretecek çok şeyi olduğu kesin olarak bilindiği halde, herhangi biri neden sıfırdan başlamaya çalışsın ki?<sup>96</sup> Ancak daha genel olarak tarih yazımcı bir bakış açısından, orta çağ ve erken modern dönemlerin pek çok Avrupalı tarihçisinin, konularını yalıtılmış, meraktan yoksun ve dış etkilerden etkilenmemiş gibi gösteren tarihler yazması garip görünüyor.<sup>97</sup>

Ele alınacak bir sonraki teorik nokta, “ne kadar kanıtın yeterli olacağı” sorusudur. Daha önceki bir kaynaktan bulabileceğimiz sayıların, nesnelere, modellerin, önermelerin ve hatta fikirlerin yeniden ortaya çıkması yoluyla kültürlerarası aktarımın izini sürmek bilim tarihinde yaygın bir şeydir. Aslına bakılırsa, kültürlerarası aktarımı belgelemenin en kesin yolu olarak kabul edilebilir. Alanımızdaki altın standart, tartışmasız İznikli Hipparkos’un ortalama sinodik ay (Batlamyus tarafından rapor edilmiştir), yani 29;31,50,8,20 gün (altmış tabanında) değeridir. Franz Kugler 1890’larda bu değer şu anda Babil Sistemi B olarak bilinen sistemden geldiğini gösterdiğinde, Yunan bilgisi ve Babil astronomisinin kullanımı (en azından parametreleri) tartışmasız hale gelmiştir. Aynı şey, Hipparkos’un, Batlamyus’un anlattıklarına rağmen, yeni gözlemler kullanarak bir yeniden hesaplama yapmadığı gerçeği için de geçerlidir. Ancak neden bu sonuçlara varabiliriz? Cevap açık. Dördüncü

<sup>94</sup> Swerdlow and Neugebauer, *Mathematical Astronomy*, 48.

<sup>95</sup> Bkz. Örneğin, Karl H. Dannenfeldt, “The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic”, *Studies in the Renaissance* 2 (1955), 96-117 ve George Saliba, “Arabic Science in Sixteenth-Century Europe: Guillaume Postel (1510-1581) and Arabic Astronomy”, *Suham* 7 (2007), 115-164.

<sup>96</sup> Bu, 17. yüzyılın başlarında bile böyleydi; Bkz. Mordechai Feingold, “Decline and Fall: Arabic Science in Seventeenth-Century England”, *Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of Two Conferences on Premodern Science Held at the University of Oklahoma*, ed. F. Jamil Ragep - Sally P. Ragep (Leiden: E. J. Brill, 1996), 441-469.

<sup>97</sup> Bir şeyler değişiyor olsa da, Robert Westman’ın son kitabında 681 çift sütunlu bir cilt olan *The Copernican Question*’da “Meraga Okulu”na ( 531, n. 136) tam olarak kısa, rastgele bir son not ayırdığını belirtmek cesaret kırıcıdır. Tûsî ve Tûsî-çifti tamamen yoktur; Yahudiler ve Bizanslılar (konusu) biraz daha iyi durumdadır.

altmışlık tabana iki özdeş değer in tesadüfi olduğunu ciddi olarak iddia eden var mı? Di Bono ve Goddu'ya göre, "Tûsî Çifti"nin, Müeyyedüddin el-Urdî'nin Lemma'sının veya İbnü'ş-Şâtır'ın modelleri ve benzerinin Kopernik'in çalışmasında ortaya çıkması, aktarımı kanıtlamak için yeterli değildir. Fakat bu durumu Hipparkos'un ortalama sinodik ay değerinden farklı kılan nedir? Di Bono tarafından yapılan ve Goddu tarafından tekrarlanan vaka, bir şekilde "iç mantığın" öyle olduğudur ki, Batlamyus'un düzensiz hareketleri sorunuyla karşılaşan herkes aynı çözümleri bulur.<sup>98</sup> Ancak Di Bono, "Kopernik'in Arap kaynaklarından türetebileceği, Tûsî'nin aleti/yöntemi dışındaki bu kadar çok sayıda model ve bilginin nasıl olup da diğer batılı astronomlarının eserlerinde hiç iz bırakmadığını açıklamanın çok zor olması" sebebiyle iletimi kabul etme kriterlerinin fazlasıyla yüksek olduğunu ve "Kopernik ve Arap modelleri arasındaki çok sayıda çakışmanın" bile yetersiz kaldığını ifade etmiştir.<sup>99</sup> Bu argüman ilginçtir; sanki birden fazla vakası olmadıkça bir yazar tarafından intihalin kanıtlanamayacağını söylemek gibidir.<sup>100</sup>

Şimdi "iç mantık" ve paralel gelişme konusuna dönelim. Aslında, İslam'da ve Latin Batı'da sahip olduğumuz şey, birbirinden çok farklı iki tarihsel gelişmeyi temsil etmektedir. Gözlemsel olanlar da dâhil olmak üzere Batlamyus'a çeşitli cephelerde yöneltilen eleştiriler, İslam'da oldukça erken başlamış<sup>101</sup> ve şüphesiz, İbnü'l-Heysem (ö. yaklaşık 1040) zamanında, Batlamyus'un gezegen modellerindeki düzensizliklere yönelik eleştiriler sürdürülmüştür.<sup>102</sup> On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, tekdüze dönen kürelerden oluşan aletleri içeren alternatif modeller kullanarak bu eleştirilerle başa çıkmaya yönelik için bir dizi girişim görülmektedir. Bu girişimlerin en belirgin olanları Tûsî, Urdî ve Şîrâzî olarak öne çıkmasına rağmen alternatif modeller önerisi İslam'da birkaç yüzyıl devam etmektedir. Bu tarihsel gelişimin sürdürülebilir ve izlenebilir olduğunu vurgulamak önemlidir; Tûsî ve halefleri daha önceki eleştirileri ve alternatif modelleri biliyorlardı ve açıkça seleflerini temel almaya çalışmışlardır. Bu uzun vadeli tarihsel süreç, Latin Batı'da "paralel bir gelişmeyi" savunanların hesaplarında tam olarak

<sup>98</sup> Di Bono, "Copernicus, Amico, Fracastoro", 149: "Sonuç olarak, aynı aktarım sorununun öneminin azaltılabileceğini not ediyoruz. Çünkü matematiksel bir bakış açısından -Neugebauer'in daha önce belirttiği gibi- bu, Arapları ve Kopernik'i böyle benzer sonuçlara götüren kullanılan yöntemlerin iç mantığıdır." (Di Bono, "Copernicus, Amico, Fracastoro and Tûsî's Device", 149).

<sup>99</sup> Di Bono, "Copernicus, Amico, Fracastoro and Tûsî's Device", fn. 77, 153-154.

<sup>100</sup> Bu, Copernicus'un bir intihalci olduğu anlamına gelmez ve gördüğümüz gibi, De devrimibus'ta kanıtladığı Tûsî Çifti aletini daha önce kullanıldığını kabul etmiştir. Mesele şu ki, di Bono'nun argümanı çok güçlü değildir.

<sup>101</sup> F. Jamil Ragep, "Islamic Reactions to Ptolemy's Imprecisions," in *Ptolemy in Perspective*, ed. Alexander Jones, (Dordrecht; New York: Springer-Verlag, 2010), 121-134.

<sup>102</sup> Bu eleştiriler ekuant içerir, ancak kesinlikle bununla sınırlı değildir. Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir*, 1/48-51.



eksik olan şeydir. Gördüğümüz gibi, “Tûsî Çifti” orada düzensiz aralıklarla belirir; Kopernik’ten önce “ekuant sorunu”na<sup>103</sup> ilişkin sürekli bir tartışma bulamıyoruz ve alternatif modellerin sürekli, tarihsel olarak tutarlı bir gelişimini kesinlikle görmüyoruz. Burada, Tûsî’nin çeşitli çiftlerinin evrimi öğreticidir; sorunun ilk tartışmasından ve bir çözümün duyurulmasından “nihai” versiyonlarını ortaya koyana kadar olan ve Tûsî’nin yirmi beş yılını kapsayan tüm bu süreçte, Tûsî daha sonra gözden geçireceği ve düzeltereceği çeşitli modeller sunmuştur. Ancak Latin örneğinde, “Tûsî Çifti”nin bir veya daha fazla versiyonunun gerekçesini ve gelişimini -aslında mantığını- açıklayabilecek bir hikâyenin olduğu kimse yoktur. Gördüğümüz gibi, tarihi süreçte sadece bir şekilde ortaya çıkmışlardır. Tûsî’den sonra hiç kimse ne İslam dünyasında ne de Latin Batı’da Çiftin versiyonlarından herhangi birini bağımsız olarak keşfettiğini iddia etmez.

Farklı senaryolarında hem Di Bono hem de Goddu alternatif “hikâyeler” sunmaya çalışmışlardır ancak bu hikâyeler oldukça kusurludur. Di Bono, Kopernik’in “Tûsî Çifti”ni kullanmasına, Padova’lı Aristotelesçi (Paduan Aristotelianism) ve İbn Rüşdçi (Averroism) bakış açısından yapılmış Batlamyus eleştirilerinden kaynak bulmaya çalışır. Ancak buradaki sorun, bu tür eleştirilerin genellikle Tûsî ve haleflerininkinden oldukça farklı olan çeşitli tekniklere dayanan epey farklı bir eşmerkezli modellemeye yol açmasıdır. Özellikle, Di Bono, eğer Kopernik yalnızca episikl ve eksantriklere inatla karşı çıkan astronomlar ve doğa filozoflarından bu kadar etkilenmiş olsaydı, İbnü’ş-Şâtîr’in sadece episikl temelli modellemesini nasıl kullanmış olabileceğine bir açıklama getirmek için hiçbir girişimde bulunmaz. Amico gibi, bu gelenekten (doğa felsefesi ve erken dönem astronomisi) çıkan ve “Tûsî Çifti”nin bir versiyonunu kullanan bir astronom söz konusu olduğunda, Kopernik’in ortaya koyduğundan oldukça farklı bir astronomi mevzubahis haline gelmektedir. Goddu’nun, Kopernik’in “Tûsî Çifti”ni keşfini ve kullanımını Cracow’un Aristotelesçi ortamına yerleştirme girişimine gelince, burada bir yanlış anlaşılmaya varan bir şey mevcuttur. Gördüğümüz gibi, Goddu’nun Kopernik’in çifti kullanması için doğrudan selefi yapmak istediği Brudzewo, aslında İbnü’l-Heysen’in Ödoksos Çiftini

<sup>103</sup> Bu, Latin Batı’da ekuanın bir sorun olarak bilinmediği anlamına gelmez; ama belki de Hessen’li Henry’nin küçük istisnası dışında, Ptolemy’nin düzensizliklerine yönelik sürekli eleştiriyi İbnü’l-Heysen’in *eş-Şukûk alâ Batlamyûs* (Ptolemy Hakkında Şüpheler) ile karşılaştırılabilecek birşey bulamazsınız. Bu eleştiri, elbette, eşmerkezli bir kozmoloji üzerinde Aristotelesçi-İbni Rüşdçi ısrara dayanan Batlamyus eleştirilerinden farklıdır. Sürekli eleştiri eksikliği, şartırtıcı bir şekilde Kopernik’ten önceki nesilde bile hâlâ geçerlidir; Dobrzycki ve Kremer’in belirttiği gibi, “Ptolemaios modellerinin tek biçimli, dairesel hareketi ihlal ettikleri gerekçesiyle açıkça eleştirildiği Peurbach veya Regiomontanus tarafından yazılmış hiçbir metin bilmiyoruz.” Dobrzycki ve Kremer, “Peurbach ve Marâgha,” not 27, 211.



kullanmaktadır. Brudzewo'nun Ay'ın prosneusis noktasından dolayı episiklik apojenin hareketi bağlamında "Tûsî Çifti"nden bahsettiği doğrudur ki bu, ilginç bir şekilde Tûsî'nin, çiftinin eğrisel versiyonuna olan ihtiyacı açıklamak için kullandığı örneklerden biridir.<sup>104</sup> Ama yine de, ne Brudzewo ne de Goddu tarafından önerilen başka biri, bu problemle başa çıkmak için bir "Tûsî Çifti" aleti önermez.<sup>105</sup> Özetle, hem Di Bono hem de Goddu'nun önermeleri, sundukları aktörlerin açık faillik veya makul tarihsel bağlam olmaksızın modelden modele geçebileceğine inanmamızı gerektiren zayıf bağlantılara dayanmaktadır. Bu noktada, İslam astronomisinin, Batlamyus astronomisinin düzensiz hareketleriyle uğraşan iyi gelişmiş tarihsel bağlamı ile diğer yanda Latin Batı'nın geçici, epizodik ve bağlamından koparılmış "paralel" girişimleri arasındaki zıtlık; bence bize "Tûsî Çifti" gibi Batlamyus temelli olmayan modellerin on altıncı yüzyıldan önce İslam'dan Avrupa'ya aktarılması için en ikna edici argümanı sağlamaktadır.<sup>106</sup>

Bildiklerimiz göz önüne alındığında, Kopernik'in gerçekten de Brudzewo'nun Ay'ın episiklik zirvesi problemini sürdürmek için yaptığı yorumlardan etkilenmiş olması olası bir senaryo gibi görünüyor. Ve belki de bir noktada, Tûsî'nin kendisinden önce yaptığı gibi, episikl çevresinde eğrisel bir salınım yapılması gerektiğini fark etti. Daha sonra, İtalyadayken, bir şekilde, (makalenin) yukarı(sın)da ana hatları verilen yollardan biri aracılığıyla, daha sonra kullanacağı "Tûsî Çifti"nin bir veya daha fazla versiyonuyla karşılaştı. Ama aynı zamanda, Commentariolus'ta (tam üç kürenin aksine) kısaltılmış iki küre versiyonunu kullanmasını açıklayacak olan modellerin karmaşıklığıyla aşırı ilgilenmediği de açıktır. Ve De Revolutionibus'u oluştururken, doğrusal hareket için tam ölçekli bir fiziksel modele veya gerçek eğrisel salınım üretebilecek bir versiyona olan ihtiyacı karşılamamasına rağmen, Tûsî'nin iki daire versiyonunu kullanarak daha fazla basitleştirme yapmaya istekliydi.

Özetle, öyle görünüyor ki, Dobrzycki ve Kremer tarafından çok zekice ifade edildiği gibi, "Tek bir incelemeden hem daha parçalı hem de daha yaygın bir aktarım aracı arıyor olabiliriz..."<sup>107</sup> Ve muhakkak Kopernik *De Revolutionibus*'u yazdığında, "Tûsî Çifti"nin şu ya da bu versiyonu birkaç yüzyıl boyunca Latin Batı'da mevcut olacaktı; başka bir deyişle, yaygın ve sıradan bir hale gelmişti. Bu yüzden belki de Toru'nlu bilim insanı Kopernik, Tûn'dan veya başka bir yerden olsun, kökeni hakkında endişelenmeye gerek duymadan ve hiç tereddüt etmeden, holografisindeki "bazı insanlar buna

<sup>104</sup> Ragep, *Naşir al-Dîn*, 1/208-213.

<sup>105</sup> Barker, "Albert of Brudzewo's Little Commentary", 137-139 benzer bir sonuca varıyor.

<sup>106</sup> Bu, daha genel olarak Ragep, "Copernicus and His Islamic Predecessors"ta belirttiğim bir noktayı tekrarlamak içindir.

<sup>107</sup> Dobrzycki ve Kremer, "Peurbach and Marāgha", 211.

‘bir dairenin genişliği boyunca hareket’ derler” şeklindeki gereksiz ifadenin üzerini çizdi.

### Kaynakça

Aiton, E. J. “Peurbach’s *Theoricae novae planetarum*: A translation with Commentary”. *Osiris* 3 (1987), 5-43.

Barker, Peter. “Albert of Brudzewo’s *Little Commentary* on George Peurbach’s ‘*Theoricae Novae Planetarum*’”. *Journal for the History of Astronomy* 44/2 (2013), 125-148.

Brummelen, Van. *The Mathematics of the Heavens and the Earth: The Early History of Trigonometry*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Comes, Mercè. “Possible Scientific Exchange between the Courts of Hülāgū and Alfonso X,” *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (Xe–XIXe siècle)*, études réunies et présentées par N. Pourjavady et Ž. Vesel, Tehran: 2004.

Copernicus, Nicolaus. *On the Revolutions*, çev. Edward Rosen. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

di Bono, Mario. “Copernicus, Amico, Fracastoro and Tūsī’s Device: Observations on the Use and Transmission of a Model”. *Journal for the History of Astronomy* 26/2 (1995), 133-154.

Daftary, Farhad. “Dâ’î,” *Encyclopaedia Iranica* 592 (col. 1), ed. Ehsan Yarshater. 6, New York: 1993, 590-593.

Dannenfeldt, Karl H. “The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic”. *Studies in the Renaissance* 2 (1955), 96-117.

Dobrzycki, Jerzy. “Teoria precesji w astronomii średniowiecznej”. *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej* 11 (1965), 3-47.

Dobrzycki, Jerzy. “Astronomical Aspects of the Calendar Reform”. *Gregorian Reform of the Calendar*. ed. G. V. Coyne vd. Vatican City: 1983.

Dobrzycki, Jerzy - Kremer, R. L. “Peurbach and Marāgha Astronomy? The Ephemerides of Johannes Angelus and Their Implications”. *Journal for the History of Astronomy* 27 (1996), 187-237.

Droppers, Garrett. *The Questiones de Spera of Nicole Oresme: Latin Text with English Translation, Commentary and Variants*. Wisconsin Üniversitesi, Doktora Tezi, 1966.

Dursteler, Eric. *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern editerranean* Baltimore. Md.: Johns Hopkins University Press, 2006.

Goddu, André. *Copernicus and the Aristotelian Tradition: Education, Reading, and Philosophy in Copernicus’s Path to Heliocentrism*. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Heath, Thomas. (çev. ve yorum). *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. New York: Dover Publications, 1956.

Jones, Robert. "The Medici Oriental Press (Rome 1584-1614) and the Impact of Its Arabic Publications on Northern Europe", *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, ed. Gül Russell. Leiden: Brill, 1993.

Kennedy, E. S. "Two Persian Astronomical Treatises by Naşir al-Din al-Ṭūsī". *Centaurus* 21 (1984), 109-120.

Kren, Claudia. "The Rolling Device of Naşir al-Din al-Ṭūsī in the De sphaera of Nicole Oresme?", *Isis* 62 (1971), 490-498.

Kusuba, Takanori - Pingree, David E. *Arabic Astronomy in Sanskrit: Al-Birjandī on Tadhkira II*, Sankritçe çev. Leiden; Boston: Brill, 2002.

Langermann, Y. Tzvi. "Medieval Hebrew Texts on the Quadrature of the Lune". *Historia Mathematica*. 23/1 (1996), 31-53.

Langermann, Y. Tzvi. "The Scientific Writings of Mordechai Finzi". *Italia: Studie ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia* 7 (1988), 7-44.

Langermann, Y. Tzvi. "Quies Media: A Lively Issue in Medieval Physics," *Uluslararası İbn Sina Sempozyum Bildirileri*. Istanbul, 22-24 May 2008. ed. Nevzat Bayhan vd., Istanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.S., 2009.

Leichter, Joseph. *Zij as-Senjarī of Gregory Chioniadēs: Text, Translation and Greek to Arabic Glossary*. Providence: Brown Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.

Lévy, Tony. "Gersonide, commentateur d'Euclide: traduction annotée de ses gloses sur les Éléments", *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, ed. G. Freudenthal. Leiden: E. J. Brill. 1992.

Mavroudi, *A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and its Arabic Sources*. Leiden, 2002.

Mercier, Raymond. "Greek 'Persian Syntaxis,' and the Zij-i Īlkhānī". *Archives internationales d'histoire des sciences* 34 (1984), 35-60.

Mordechai Feingold, "Decline and Fall: Arabic Science in Seventeenth-Century England". *Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of Two Conferences on Premodern Science Held at the University of Oklahoma*, ed. F. Jamil Ragep - Sally P. Ragep. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Morrison, Robert. "Jews as Scientific Intermediaries in the European Renaissance". *Before Copernicus /The Cultures and Contexts of Scientific Learning in the Fifteenth Century*, ed. Rivka Feldhay - F. Jamil Ragep, London: McGill-Queen's University Press.

Neugebauer, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. New York: Springer-Verlag, 1975.

Paschos, Emmanuel A. – Sotiroudis, Panagiotis. (ed. ve çev.). *The Schemata of the Stars: Byzantine Astronomy from A.D. 1300*. Singapore; River Edge, NJ: World Scientific, 1998.

Pingree, David. *The Astronomical Works of Gregory Chionides, 1: The Zij al-Alāī*. Amsterdam: J. C. Grieben, 1985.

Ragep, F. Jamil. *Naşir al-Dīn al-Ṭūsī's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a)*. New York: Springer-Verlag, 1993.

Ragep, F. Jamil. "The Persian Context of the Ṭūsī Couple". *Naşir al-Dīn al-Ṭūsī: Philosophe et Savant du XIIIe Siècle*. ed. N. Pourjavady - Ž. Vesel. Tehran: Institut français de recherche en Iran/Presses universitaires d'Iran, 2000.

Ragep, F. Jamil. "Ibn al-Haytham and Eudoxus: The Revival of Homocentric Modeling in Islam", *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*, ed. Charles Burnett vd., Leiden: E. J. Brill, 2004.

Ragep, F. Jamil. "Alī Qushī and Regiomontanus: Eccentric Transformations and Copernican Revolutions". *Journal for the History of Astronomy* 36/4 (2005), 359-371.

Ragep, F. Jamil. "Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks". *History of Science* 45 (2007), 65–81.

Ragep, F. Jamil. "Review of David C. Lindberg". *The Beginnings of Western Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Ragep, F. Jamil. "Islamic Reactions to Ptolemy's Imprecisions," *Ptolemy in Perspective*. ed. Alexander Jones. Dordrecht; New York: Springer-Verlag, 2010.

Ragep, F. Jamil. "New Light on Shams: The Islamic Side of Σάμψ Πουχάραης". *Politics, Patronage, and the Transmission of Knowledge in 13th - 15th Century Tabriz*. ed. Judith Pfeiffer. Leiden: E. J. Brill, 2014.

Räumer, Anne. "Johannes Werners Abhandlung"Über die Bewegung der achten Sphäre" (De motu octavae sphaerae, Nürnberg 1522)". *Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen* 12(1988), 49-61.

Rosińska, Grażyna. "Nasîrüddin el-Tûsî and Ibn al-Shâṭir in Cracow?". *Isis* 65/2 (Jun., 1974), 239-243.

Sabra, A. I. "Situating Arabic Science: Locality Versus Essence". *Isis* 87(1996), 654-670.

Saliba, George. "The Role of the *Almagest* Commentaries in Medieval Arabic Astronomy: A Preliminary Survey of Tûsî's Redaction of Ptolemy's *Almagest*". *Archives internationales d'histoire des sciences* 37 (1987), 3-20.

Saliba, George. "Arabic Science in Sixteenth-Century Europe: Guillaume Postel (1510-1581) and Arabic Astronomy", *Suḥayl* 7 (2007), 115-164.

Swerdlow, Noel M. "Aristotelian Planetary Theory in the Renaissance: Giovanni Battista Amico's Homocentric Spheres", *Journal for the History of Astronomy* 3 (1972), 36-48.

Swerdlow, Noel M. "The Derivation and First Draft of Copernicus's Planetary Theory: A Translation of the Commentariolus with Commentary". *Proceedings of the American Philosophical Society* 117 (1973), 423-512.

Swerdlow, Noel M. "Recovery of the Exact Sciences of Antiquity: Mathematics, Astronomy, Geography" in Rome Reborn. *The Vatican Library and Renaissance Culture*, ed. A. Grafton. New Haven, Conn: Yale University Press, 1993.

Swerdlow, Noel M. - Neugebauer, O. *Mathematical Astronomy in Copernicus's De Revolutionibus*. New York: Springer-Verlag, 1984.

Şîrâzî, *et-Tuhfetü'ş-Şâhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan H. Sultan, MS 220.

Touwaide, Alain. "Arabic Medicine in Greek Translation: A Preliminary Report". *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* 1 (2002), 45-53.

Touwaide, Alain. "Arabic Urology in Byzantium". *Journal of Nephrology* 17 (2004), 583-589.

Tûsî. *Zeyl-i Mu'îniyye*. Taşkent: Özbekistan, Al-Biruni Institute of Oriental Studies, MS 8990, 2a-22b.

Tûsî. *Tahrîr al-Majisî*, İstanbul: Feyzullah MS 1360.

Tûsî. *Hall-i mushkilât-i Mu'îniyya*, Tehran: Intishârât Dānîshgāh Tahrān, 1335 H. Sh./1956-7 A.D.

Veselovsky, Ivan Nikolaevich. "Copernicus and Naşîr al-Dîn al-Tûsî". *Journal for the History of Astronomy* 4 (1973).



e-ISSN: 2757-6949

Aralık / December 2022/21/2 1525-1532

## JAMES MICHAEL LEE, THE SHAPE OF RELIGIOUS INSTRUCTION: A SOCIAL SCIENCE APPROACH (ALABAMA: RELIGIOUS EDUCATION PRESS, 1971)

**GURBET KIZILTAN**

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Bursa /Turkey

[gurbetk@gmail.com](mailto:gurbetk@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5022-2328>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Book Review

**Geliş Tarihi /Received:** 2 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 26 Ekim 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Kızıltan, Gurbet, "James Michael Lee, The Shape of Religious Instruction: A Social Science Approach (Alabama: Religious Education Press, 1971)", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2, 1525-1532. <https://doi.org/10.14395/hid.1152914>.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## James Michael Lee: The Shape of Religious Instruction: A Social Science Approach (Alabama: Religious Education Press, 1971)

### Abstract

This book, by the American Catholic religious educationist James Michael Lee, focuses on the issue of the place of religious education among the sciences. It reveals the foundations of a macro-theoretical approach to religious education and clarifies the crucial issues related to its nature, basic principles, methodology, and especially its difference with theology by dealing with it comprehensively, systematically, and scientifically. The book had a wide repercussion in the Christian religious education world in the US when it was first published, mainly because it contained opinions and claims against the dominant theological religious education paradigm at the time. It has a great importance in terms of its content and problem subject and it is the first and only work written in its field. The main thesis of the author is that the place of religious education among the sciences is not theology, but social sciences. The social science approach, founded by different theorists but transformed into a comprehensive macro theory by Lee, defines religious education as an experimental activity related to theology but based on the empirical observation of the teaching-learning process, rather than a branch of theology. The author, who makes a strict theological science critique to ground his approach and makes extensive use of scientific data in accordance with the social science paradigm of his period, analyzes the social science approach and the theological approach thoroughly, which he positions as its antithesis, and gives a unique perspective on why religious education should be positioned as a social science discipline.

**Keywords:** Social science, Religious instruction, Religious education, James Michael Lee.



## Öz

Amerikalı Katolik din eğitim teorisyeni James Michael Lee'nin, din eğitiminin bilimler arasındaki yeri problemine odaklanan ve makro teorik bir din eğitim yaklaşımının (sosyal bilim) temellerini ortaya koyan bu eser, din eğitiminin mahiyeti, temel ilkeleri, metodolojisi ve özellikle teolojik (ilahiyat) bilimden farkı ile ilgili önemli meseleleri kapsamlı, sistematik ve bilimsel bir şekilde ele almak suretiyle açıklığa kavuşturmuştur. İlk yayınlandığında, özellikle döneminin hâkim teolojik din eğitim paradigmasına muhalif görüş ve iddialar ihtiva etmesi sebebiyle Hristiyan din eğitim camiasında (ABD) geniş bir yankı uyandıran bu eser, muhtevası ve problem konusu itibarıyla alanında yazılmış ilk ve tek eser olması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Yazarın bu eserdeki temel tezi, din eğitiminin bilimler arasındaki yerinin, teoloji (ilahiyat) değil sosyal bilimler olduğudur. Farklı teorisyenlerce temeli atılan ancak Lee'nin bir makro teoriye dönüştürdüğü bu yaklaşım, din eğitimi, teolojinin bir dalı olmaktan ziyade teoloji ile ilişkili ancak temelde öğretme-öğrenme sürecinin ampirik gözlemine dayalı deneysel bir faaliyet olarak tanımlar. Yaklaşımını temellendirmek için sıkı bir teolojik bilim eleştirisi yapan ve döneminin sosyal bilim paradigmasına uygun bilimsel verilerden yoğun bir şekilde faydalanan yazar eserinde sosyal bilim yaklaşımını ve antitezi olarak konumlandığı teolojik yaklaşımı ve sınırlılıklarını etraflıca analiz etmekte ve bu suretle din eğitiminin neden sosyal bilim disiplini olarak konumlandırılması gerektiğini kendine özgü bakış açısıyla ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal bilim, din öğretimi, din eğitimi, James Michael Lee.

Üretken ve etkin bir din eğitim bilimci olan ve özellikle din eğitiminin mahiyeti üzerine yazdığı makale ve kitaplar ile alanın bilimselleşmesine önemli katkılar sunan Lee, aynı zamanda teoriyi pratikle buluşturan iyi bir din eğitimcidir. Lee, farklı teorik yaklaşımların din eğitimine uygunluğu ve yeterliliği üzerine yaptığı deneysel araştırmalara ve özellikle öğretmenlik yaptığı süreçte teolojik yaklaşım eksenli din eğitiminin pedagojik zayıflığı ve sınırlılıklarına ilişkin gözlemlerine dayanarak sosyal bilim yaklaşımının temel ilkelerini belirlemiştir. Notre Dame Üniversitesi'nde sosyal bilim temelli lisansüstü din eğitim programı açan Lee, bir laboratuvar gibi tasarladığı bu programdaki araştırmaları neticesinde din eğitim/öğretim sürecini tüm boyutları ile açıklayan, öngören ve doğrulayan bir din eğitimi makro teorisi inşa etmiştir. Lee, tüm hayatını, eserlerini söz konusu teorisini daha da geliştirmeye ve savunmaya adanmıştır.

Yaklaşımını farklı boyutları ile ortaya koyduğu ve trilogy (üçlü eser) olarak isimlendirdiği oldukça hacimli üç ciltlik çalışmasının ilk cildi olan bu eserde Lee, özellikle 1970-80'lerde Amerikan din eğitiminde yoğun bir şekilde tartışılan "din eğitiminin bilimler arasındaki yeri" problemini tartışmaya açmaktadır. ABD'de sosyal bilim temelli bir din eğitimi anlayışını ortaya koyan ilk teorisyen Coe (1917) olmakla birlikte; Türkçeye *din öğretiminde sosyal bilim yaklaşımı* şeklinde tercüme ettiğimiz kapsamlı bir makro teori ortaya koyduğu ve teolojik yaklaşıma meydan okuduğu için Lee daha çok dikkat çekmiştir. ABD dışında Almanya'da da din eğitiminin bilimler arasındaki yeri tartışma konusu olmuştur. Türkiye'de ise ilk kez Tosun'un (2001) *Din Eğitimi Bilimine Giriş* adlı eserinde Alman literatürüne referansla müstakil bir başlık altında meseleyi ele aldığı görülmektedir. Bu eser, Alman literatüründe konu ile ilgili tartışmaların yoğunlaştığı alanları incelemek açısından önemli bir başvuru kaynağıdır. Ülkemizde din eğitiminin mahiyeti ve özellikle bilimler arasındaki yeri meselesi ile ilgili müstakil çalışmaların yetersizliği nedeniyle farklı tecrübelerden yararlanmanın alana katkı sağlayacağı ve din eğitiminin önemli bazı meselelerinin tartışılmasında ve açıklığa kavuşturulmasında farklı perspektifler sunacağı düşüncesi ile Lee'nin bu eseri değerlendirmeye alınmıştır.

Öğretim uygulamalarına katkıda bulunacak bir din eğitim teorisinin temellerinin başarıyla ortaya konulduğu eser on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde sırasıyla; din eğitiminin mahiyeti, temel kavramları, odak noktaları, hareket tarzı, metodolojisi, teoloji ile ilişkisi; sosyal bilimlerin mahiyeti, temel nitelikleri ve metodolojisi; teolojik bilimin mahiyeti ve metodolojisi, sınırlılıkları ve teolojinin neden din eğitimi için uygun teorik bir zemin oluşturamayacağı meselelerine odaklanılmaktadır. Eserin tüm bölümlerini analiz etmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından burada genel

bir değerlendirme yapılacak ve özellikle Lee'nin sosyal bilim yaklaşımına ilişkin öne çıkan temel iddiaları üzerinde durulacaktır.

Lee, din eğitimi bir *öğretme* (teaching) işi, *öğretim* (instruction) ile eşanlamlı kabul ettiği öğretmeyi de deneysel ve bilimsel bir faaliyet olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Lee, teolojinin spekülatif ve bilişsel bir bilim olduğunu, dinî davranışı kolaylaştırmayı hedefleyen dolayısıyla bir hayat tarzına işaret eden din eğitimi için uygun bir bilim olamayacağını ileri sürmektedir. Lee, söz konusu iddiasını temellendirmek için eğitim bilimleri ve psikoloji başta olmak üzere sosyal bilim verilerinden yoğun bir şekilde yararlanmaktadır. Bu bağlamda eserin en güçlü yanı bilimsel verilere dayanması ve dolayısıyla okuyucuyu ikna edebilmesidir. Sosyal bilim verilerinin yansırı dini referanslardan da bolca yararlanan Lee, teologların, Protestan ve Katolik din eğitimcilerinin görüşlerine de başvurmakta ve bu noktada araştırmacılara oldukça zengin bir kaynakça sunmaktadır. Ayrıca Lee, yalnızca kendi görüşlerine değil karşıt görüşlere de yer vermekte ve bu suretle kendisine yöneltilen eleştirilere cevaplar vermektedir.

Eserin birinci ve ikinci bölümlerinde Lee, din eğitiminin neliği ve terminolojisi problemine odaklanmakta, özellikle *eğitim* (education) ve *öğretim* (instruction) kavramlarından ne anladığını ortaya koymaktadır. Lee'nin bu kavramlara ilişkin değerlendirmeleri, yaklaşımında neden *din eğitimi* (religious education) yerine *din öğretimi* (religious instruction) terimini kullanmayı tercih ettiğini anlamak açısından önemlidir. Eğitimi, öğretimi de kapsayacak şekilde genel bir anlamda kullanan Lee'nin terminolojisinde öğretim, öğrenmeyi daha hızlı bir şekilde ilerletmek için eğitsel süreçleri bir amaca yönelik olarak olabildiğince etkin hale getirmek ve öğrenilen davranışları öğrenenin yaşam tarzına transfer etmek ve kalıcı olmasını sağlamaktır (s. 8). Buna göre bir din eğitim türü olan din öğretimi ile Lee, dinî davranışları ortaya çıkaran çok farklı etkenler içerisinde dikkatleri kontrol edilebilir olanlara yönelmektedir.

Kendine özgü bir terminolojiye sahip olamayan din eğitimi, genel olarak yararlandığı veya temel aldığı bilimlerin terminolojisini kullanmaktadır. Bu bağlamda Lee, eserinde Hristiyan teolojisi ile ilgili bazı kavramlara yer vermekle birlikte ağırlıklı olarak sosyal bilim terminolojisini kullanmakta ve Türkçe'ye *dinî hayat* olarak tercüme edebileceğimiz *Christian living*, *ürün* (product content) ve *süreç içerikleri* (process content) gibi kendine özgü kavramlarla din eğitim terminolojisine katkı sağlamaktadır.

Eserde Lee'nin, bir yanda ekümenik (bütün Hristiyan kiliselerini temsil eden) diğer yanda hangi dinden olursa olsun pratik veya teorik boyutuyla din eğitim-öğretimi ile meşgul herkesin ittifakken benimseyebileceği bir din eğitim terminolojisi inşa etme gayreti içinde olduğu görülmektedir.

Ancak bu anlamda Lee'nin çok başarılı olduğunu iddia etmek güçtür. Çünkü din eğitimini teolojinin bir dalı olarak gören ve *kateşez* (catechesis) olarak adlandıran Katolik din eğitim camiasını arkaik olarak nitelendirdiği bu tür terimleri kullandıkları gerekçesiyle şiddetle eleştiren Lee, benzer bir hataya düşmektedir. Örneğin Lee, *kateşez*'in Katolikliğe özgü spesifik bir eğitim faaliyetini ifade eden sınırlı bir terim olduğunu ve anlamı hususunda bir uzlaşma olmadığını belirtirken din eğitiminin odak noktalarını ele aldığı ikinci bölümde Katolikliğe özgü bir terim olan ve genel olarak kilisenin Hristiyanlaştırma faaliyetlerini ifade eden *kerigma* (kerygma)'yı din eğitiminin önemli odak noktalarından biri olarak belirlemekte bir sakınca görmemektedir (s. 28-34). Lee'nin Katolikliğe özgü bu terimi din eğitiminin odak noktalarından biri olarak kabul etmesi, onun din eğitim faaliyetini kerigmatik bir Hristiyanlaşma süreci olarak gördüğüne işaret etmektedir. Buna göre *kerigma*, Lee'nin iddia ettiğinin aksine, değer yargısız veya nesnel bir din eğitimine imkân tanımamaktadır.

Lee'nin teorisinin ortaya çıkışında ve şekillenmesinde sosyal bilim verilerinin yanı sıra sahip olduğu değerler ve inançlar da ciddi bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla Lee'nin bu eserdeki temel iddialarını ve teolojik yaklaşıma yönelik eleştirilerini doğru anlayabilmek için Hristiyan teolojisini ve *kerigma*, *kateşez*, *kutsal ruh* vb. temel kavramları, İncil'de geçen tarihsel birtakım olayları ve bunların din eğitim anlayışına yansımalarını bilmek önemlidir. Bu bağlamda gerek dili gerekse temel argümanları bakımından bu eserin özellikle Hristiyan olmayan araştırmacılar tarafından anlaşılmasının oldukça zor olduğunu belirtmek mümkündür. Kendisine yöneltilen eleştiriler dolayısıyla bu durumun farkında olsa gerek Lee, bölüm sonlarında yer alan dipnotlarda geniş açıklamalara yer vermek suretiyle bu güçlüğü ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu yönüyle eser okuyucuya kısmi bir kolaylık sağlamaktadır.

Eserde göze çarpan önemli hususlardan biri yapılandırılmış öğrenme ortamına yapılan vurgu ve öğrenmenin gerçekleştiği ortamın bir laboratuvar olarak tasvir edilmesidir. Bu yüzden Lee'nin teorisinin okulla (formal eğitim) sınırlı bir din eğitim faaliyetine işaret ettiği izlenimi uyanmaktadır. Ancak Lee'nin *okullaşma* (schooling) ve *eğitim* (education) kavramlarına ilişkin değerlendirmelerinden din öğretimi teriminin okulla sınırlı bir eğitim faaliyetinden çok daha fazlasına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Eserde din eğitiminin neden teolojik bilimler değil de sosyal bilimler arasında yer alması gerektiğine ilişkin yapılan uzun tahlillerde özellik söz konusu iki bilim arasındaki ontolojik ve metodolojik fark öne çıkmaktadır. Bu bağlamda eserin genelinde üzerinde önemle durulan husus, dinin teolojiden, dolayısıyla din eğitiminin de teolojik eğitimden ontolojik olarak farklı

olduğu, dolayısıyla teolojik bir disiplin olarak konumlandırılmayacağıdır. Sosyal bilim olarak din eğitimi, ampirik olarak gözlemlenen, dolayısıyla bilimsel olarak doğrulanan olgulardan türetilen yasalara dayanarak dinî davranışları anlamaya, açıklamaya ve öngörmeye odaklanır. Lee'nin masa başı bir bilim olarak tanımladığı teoloji ise Tanrı ve Tanrı'nın varlığının ve kudretinin tecelli ettiği evrenle ilişkisini konu edinir (s. 103-104). Teolojik bilimde kullanılan doğrulama yöntemleri (dinî kaynaklar) teolojik bilimin mahiyetine bağlı olarak ortaya çıktığından nitelik itibarıyla deneysel değil, spekülatiftir. Lee'nin sosyal bilim anlayışının metodolojisi, ilke ve kavramları incelendiğinde bunların açıkça pozitivistliğe işaret ettiği görülmektedir. Çünkü Lee, nesnel, nicel, değer-yargısız ve kalbi empirizm olan sosyal bilim temelli bir din eğitimi öngörmektedir. Söz konusu hususlar günümüz yorumlayıcı, eleştirel sosyal bilim paradigması açısından tartışmaya açıktır. Çünkü sosyal bilimlerde nitel çalışmalar giderek yoğunluk kazanmakta, özellikle karma çalışmaların gereceği daha iyi açıklayacağı kanaati hâkim olmaktadır.

Lee'nin teolojik bilime yönelik eleştirilerinden anlaşıldığı kadarıyla Hristiyan din eğitimi din eğitiminin bilimler arasındaki yeri tartışmasının temelinde Hristiyanlığa özgü Tanrı tasavvuru (doğal-doğüstü tanrı anlayışı) gibi teolojik bazı meseleler yer almaktadır. İslam din eğitimi geleneğinde benzer tartışmalar söz konusu olmamakla birlikte bu meseleler dolayısıyla Lee'nin din eğitiminin mahiyetine ilişkin ortaya koyduğu görüşler, yaptığı tespitler olgusal bir gerçeklik olarak din eğitimi için geçerlidir. Çünkü hangi dinin eğitim/öğretimi söz konusu olursa olsun öğrenme/öğretme sürecinde etkili olan faktörler veya öğretim sürecinin genel işleyişine ilişkin bilimsel yasalar, açıklamalar değişmez; çünkü evrenseldir. Lee'nin, profesyonel olarak ortaya koyduğu en kapsamlı ve sistematik çalışmalarından biri olan bu eser hem teorik/kuramsal hem de uygulamalı bir bilim olan din eğitimi teorik-pratik ilişkisini bütünsel bir yaklaşımla ortaya koymaktadır. Dolayısıyla din eğitimi bilimcileri için olduğu kadar din eğitimcileri için de temel bir başvuru kaynağı olma niteliğine sahiptir.

### Kaynakça

Coe, George Albert. A Social Theory of Religious Education. New York: C. Scribner's sons, 1917

Tosun, Cemal. Din Eğitimi Bilimine Giriş. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2. Basım, 2001.

## HABER-İ VÂHİD ÖZELİNDE İSLAM HUKUKÇULARININ HADİS TARTIŞMALARI

Hadith Debates of Islamic Lawyers in the Specific of Khabar al-Wâhid

**ABDULVAHAP ÖZSOY**

Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye  
Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Divinity, Department of Hadith, Erzurum, Turkey

[avozsoy@atauni.edu.tr](mailto:avozsoy@atauni.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-7408-5519](https://orcid.org/0000-0001-7408-5519)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Book Review

**Geliş Tarihi /Received:** 4 Temmuz 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 14 Kasım 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Aralık 2022

### ATIF/CITE AS:

Özsoy, Abdulvahap, "Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları Yazar Emrullah Dumlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021)", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/December 2022) 21/2. 1533-1540. <http://doi.org/10.14395/hid.1140144>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Hadith Debates of Islamic Lawyers in the Specific of Khabar al-Wāḥid

*Written by Emrullah Dumlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021)*

**Abstract:** The author Emrullah Dumlu, who deals with the hadith debates of Islamic jurists, makes a special analysis of Ḳ ḥ abar al-Wāḥid. In the study, which first deals with the subject at the theoretical level, the Khabar theory is emphasized and the place of the Khabar in the Khabar category is determined, and then the historical background of the discussions is determined. After the theoretical part in which the main discussion areas are discussed, the effect of the discussions about the Ḳ ḥ abar al-Wāḥid on the fiqh issues has been tried to be revealed with practical examples.

**Keywords:** Islamic Law, Hadith, Narration, Ḳ ḥ abar al-Wāḥid, Fiqh Discussions.



## Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları

*Yazar Emrullah Dumlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021)*

### Öz

İslam hukukçularının hadis tartışmalarını ele alan yazar Emrullah Dumlu haber-i vahidler özelinde bir incelemede bulunmaktadır. Konuyu ilk olarak teorik düzeyde ele alan çalışmada haber teorisi üzerinde durularak haber-i vahidin haber kategorisindeki yeri tespit edilmiş daha sonra ise tartışmaların tarihsel arka planı belirlenmiştir. Temel tartışma alanlarının ele alındığı teorik bölüm akabinde haber-i vahidle ilgili tartışmaların fıkhi meselelere etkisi pratik örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hadis, Rivayet, Haber-i Vahid, Fıkhi Tartışmalar.

Sahabe döneminden itibaren ilmi anlamda hadisler etrafında gelişen tartışmaların mahiyetine bakıldığında temelde iki hususta yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlar hadislerin sübutu yani Hz. Peygamber'e aidiyeti ile delâleti yani nasıl anlaşılması gerektiği hususudur.

Daha önceden yapılan hadis tartışmalarının iç dinamikler sebebiyle ortaya çıktığı görülürken 1700-1800'lü yıllardan sonra dış etkenlerin tartışmaların seyrini belirlediğini söyleyebiliriz. Müslümanların dünya siyasetinde etkilerinin kaybolması ile birlikte bir taraftan Müslümanlar özeleştirme yapma ihtiyacı hissetmiş; diğer taraftan hakim devletler Müslüman halkları daha iyi tanıma ve yönlendirme adına birtakım araştırmaların yapılmasına ön ayak olmuşlardır. Böylece İslam dinine yönelik dışardan bir bakış ortaya çıkmıştır. Özellikle bu bakışın üretmiş olduğu tartışmaların daha önceleri Müslüman alimler tarafından bu çerçevede ele alınmadığını ifade etmek gerekir.

Bu vasatta özellikle batılı araştırmacıların İslam toplumlarının farklı kültürel, sosyolojik, antropolojik yapılarına rağmen, bir potada birleşmesini sağlayan bilgi kaynağının Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleri olduğunu görmeleri hadislere ilgiyi ve hadis merkezli tartışmaları da artırmıştır.

Böylece siyasi bağlamda gelişen bu tartışma ilmi alana intikal etmiş ve birbirine zıt tepkisel birtakım akımlar ortaya çıkmıştır. Bu birbirinin zıttı ve kontrolsüz tepkisel hareketlerin yanında, ihya hareketlerinin de gündeme geldiği görülebilir. Bu ihya hareketlerinden birinin de İslam dünyasının çoğunda hâkim olan Şafii ve Eş'arî çizgiye karşı yine geleneğin bir parçası olan Hanefi ve Maturidi çizgiyi ön plana çıkartmak şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Bu noktada ülkemizdeki hâkim yaklaşımın Hanefi ve Maturidî çizgi olması akademik çalışmaların özellikle bu çerçevede yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Bu meyanda ülkemizde Hanefilerin hadislere yaklaşımını tespite yönelik hem usul hem de fûru merkezli birçok tez, makale ve kitap çalışması yapılmıştır. Bu çalışmaların çoğunlukla hadisçi akademisyenlerden oluştuğu görülmektedir. Hadis ilminin teknik bir alan olması ve genel geçer bir değerlendirme yapabilmek için ciddi anlamda hadis birikimine sahip olmayı gerektirmesinin hadisle ilgili çalışma yapacak olan diğer branş mensubu akademisyenlerin daha temkinli olmalarını sağlamış olduğu söylenebilir. Bu itibarla İslam Hukuku alanında önemli çalışmalara imza atmış bir akademisyen olan Doç.Dr. Emrullah Dumlu tarafından hazırlanan "*Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*" isimli çalışmanın alanda önemli bir boşluğu dolduracağı ve konuya dair İslam Hukuku ihtisasına sahip bir akademisyenin yaklaşımını ortaya koyacağı için çok önemli olduğu söylenebilir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde hadis, sünnet, haber ve eser gibi temel hadis kavramları ile fukahanın haber teorisi ana hatlarıyla ele alınmıştır. Bu noktada özellikle Hanefilerin haber teorisi üzerinde durulduğu görülmektedir (Dumlu, 2021, 11).

Yazar ikinci bölümde ise haber-i vâhidle ilgili tartışılan temel konular üzerine yoğunlaşmaktadır. (Dumlu, 2021, 12).

Üçüncü bölümde ise ikinci bölümde ele alınan tartışma konularının fûrû-i fıkhıdaki yansımaları örneklerle ortaya konulmuştur (Dumlu, 2021, 12).

Çalışmanın amacı ise yazar tarafından “*haber-i vahid özelinde mazideki haber/hadis tartışmalarının mahiyetini ve neticesini ortaya koymak*” (Dumlu, 2021, 9) şeklinde belirlenmiştir. Yazar haber-i vahid özelinde mazideki hadis tartışmalarının mahiyeti ifadesiyle, çalışmanın birinci bölümünde ele almış olduğu, haber-i vahidin Kur’an, maruf sünnet, kıyas, umûmu’l-belvâ ve amel-i Ehli Medine’yle ilişkisi ile râvînin rivayet ettiği habere karşı tutumu çerçevesinde gelişen tartışmaları kast etmiştir. Tartışmaların neticesi ifadesiyle amaçladığı şey ise, yapılan teorik tartışmaların tafsili hükümlere yansımalarıdır. Çalışmanın üçüncü bölümünün bu çerçevede şekillendiği ifade edilebilir.

Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünde hadis ve sünnet kavramları ele alınmıştır. Farklı disiplinlere mensup akademisyenlerin kavramları ele alırken karşılaştıkları handikaplardan biri kavramların gelişim seyrini takip edememeleridir. Genellikle kavramlar ele alınırken ilk önce kelime anlamı, daha sonra terim anlamı tespit edilmektedir. Ancak bir kavramın nihai aşamada kazandığı anlam ve bu anlamı kazanma sürecinde geçirdiği evrilmeler, özellikle tarihin belli kesitinde tartışılan konuları ele alırken oldukça önemli ipuçları vermektedir. Bu çerçevede yazar da hadis ve sünnet kavramlarıyla ilgili çağdaş eserleri esas alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Oysa bu bölüm daha sofistike irdemelerle İslami ilimlerin teşekkül döneminde cereyan eden tartışmalar bağlamında arkeolojik ve arkaik metin çözümlerine dayanmış olsaydı, kavramsal çerçeveyi ve ilgili zaman dilimindeki tartışmaların ne’liğini tespitinde önemli bulgulara ulaşılabileceği söylenebilir. Bu noktada sünnet kavramının gelişimine dair Selçuk Coşkun tarafından hazırlanan “*Sünnet ve Gelenek*” isimli çalışmanın görülmemiş olması bir eksiklik olarak ifade edilebilir.

Hadis usulü ile ilgili bilgilerin tespitinde çağdaş çalışmalardan Ahmet Yücel’in hadis usulü isimli eserinin tercih edilmesinin isabetli olduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmanın ders kitabı mahiyetinde olması, vermiş olduğu bilgilerin temel kaynaklardan tetkikini gerekli kılmaktadır. Yazarın

zaman zaman bu durumun farkında olarak İbn Hacer'e müracaat ettiği de görülmektedir. Ancak bu konuda İbn Hacer'e müracaat etmenin isabetli olduğu tartışılmalıdır. Zira İbn Hacer, eserlerinde hadis usulüne dair birtakım yenilikler getirmekte ve *et-Tertîbu'l-aklî* diye ifade edilebilecek bir yaklaşımı esas almaktadır. Bu yaklaşım tarzı ise vakıa merkezli ve süreç odaklı bir tespitten öte, masa başı diyebileceğimiz bir yaklaşımı ortaya çıkartmış ve yapılan değerlendirmelerin geçmişteki uygulama ve kullanımların bir kısmını kapsamaması şeklinde bir kusuru ortaya çıkartmıştır. Bu çerçevede eserde çokça müracaat edilen hadis usulü eserinin çok isabetli olduğu söylenemez.

İkinci bölümde haber-i vahid tartışmalarının arka planının yazar tarafından Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zaman diliminden itibaren dikkatli ve müdakkikâne tarzda ilmik ilmik işlendiği söylenebilir. Bu başlığın örnek bir arka plan incelemesi olarak sunulması mümkündür (Bk. Dumlu, 2021, 65 vd.).

İkinci bölümün en önemli başlığının "Temel Tartışma Alanları" bölümü olduğunu söylemek gerekir.

Hanefi mezhebinin usul anlayışının sistematize edilmesinde İmam Muhammed'in öğrencisi İsa b. Ebân'ın etkisi bu çalışmada da hadisler özelinde ortaya konulmuştur (Dumlu, 2021, 72). Ancak konu ele alınırken 2017 yılında Yunus Yazıcı tarafından hazırlanan "İsa b. Ebân'ın hadis-sünnet anlayışı" isimli çalışmanın görülmemiş olmasının önemli bir eksiklik olduğu söylenebilir.

Yazarın bu bölümde adım adım tespit edilen kriterlerin izini sürdüğü görülmektedir. Bu çerçevede haberin akla aykırı olmaması şeklindeki esasın Cessâs tarafından ilave edildiği ve "*Daha çok Mu'tezilî âlimler tarafından savunulan bu şarta sonraki dönemde zaman zaman atıf yapılmış olsa da Hanefî geleneğinde muâraza sebebiyle inkitâ başlığı altında münhasıran bu şarta yer verilmez*" (Dumlu, 2021, 73) şeklindeki tespitleri oldukça önemlidir. Cessâs tarafından böyle bir kriterin ilave edilmesi ve sonraki dönem Hanefi gelenekte bu şarta neden yer verilmediği hususu akademik açıdan incelenmesi gereken önemli bir konu olarak zihinlerdeki yerini almaktadır.

Günümüzde de hadis tartışmalarında gündemde olan Kur'an'a arz başlığı altında ilk olarak Kur'an'a arz prensibinin özellikle Hanefiler tarafından savunulduğunun altı çizilmiş; konuya giriş sadedinde ilk önce arz taraftarlarının bu yöntemi hangi tür hadisler için kullandıkları netleştirilmeye çalışılmıştır (Dumlu, 2021, 75).

Buna göre Hanefiler Kur'an'a arzı mütevatir ve meşhur hadisler için değil, haber-i vahidler söz konusu olduğunda gündeme getirmektedirler. Bu tespitin oldukça önemli olduğu ifade edilebilir.

Yazar daha sonra hadislerin Kur'an'a arzı konusunda Hanefi fakihlerin eserlerinde yer alan arz rivayetlerine değinmektedir (Dumlu, 2021, 78-79).

Çalışmada görüldüğü üzere (Dumlu, 2021, 79-80) hadis alimleri tarafından hiçbir tarihi sahih kabul edilmeyen arz rivayetlerinin hemen hemen bütün Hanefi usul kitaplarında yer almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla arz hadisi olarak aktarılan rivayetlerin formlarında da bir farklılaşma söz konusudur. Yazar bu formları tespit etmiştir (Dumlu, 2021, 80).

Bu formlar incelendiğinde dikkat çeken en önemli husus hepsinde arz kelimesinin geçiyor olmasıdır. Zira yazarın tespit ettiğine göre Kur'an ile karşılaştırma işlemine arz adının verilmesi ilk defa Debûsî'de rastlanan bir durumdur (Dumlu, 2021, 79). Bu durumun ilgili rivayetin fıkıh diline uyarlanmış olma ihtimalini gündeme getirdiği ve hadisçilerin ilgili rivayetlerin sıhhatine dair endişelerini desteklediği söylenebilir. Bu tartışma çerçevesinde Mehmet Özşenel tarafından hazırlanan "Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü" isimli çalışmayı gözlerin aradığını da ifade etmek gerekmektedir.

Âmmın tahsisi konusu çalışmada her ne kadar ayrı bir başlık olarak zikredilse de aslında Hanefiler ile İmam Şafii arasındaki tartışmalarda Kur'an'a arz konusuyla çok yakın irtibatı olan bir husustur. İmam Şafii'nin *er-Risâle*'sinin ana eksinin Hanefilerin âmm lafızların kat'iyet ifade ettiğine dair değerlendirmelerinin eleştirisi olduğu söylenebilir. Ancak çalışmada bu başlık altında İmâm Şâfi'ye neredeyse hiç değinilmemesi dikkat çekmekte, konu cumhur ile Hanefiler arasındaki bir tartışma olarak ele alınmaktadır (Dumlu, 2021, 97-109).

Üçüncü bölüm ise ilk iki bölümde teorik olarak ele alınan hususların pratiğe yansımalarının istikrâî/tümevarımsal bir yöntemle tespit edildiği başlıklardan oluşmaktadır. Yazar bu bölümde önceki bölümlerde ortaya koyduğu teorik çerçeveyi Hanefi mezhebinin en temel eserleri çerçevesinde delillendirmekte ve okuyucunun zihnindeki teorik plandaki soru işaretlerine ustaca cevaplar vermektedir.

Çalışmanın sonuç bölümünün aynı zamanda çok başarılı bir özeti de içermesi çalışmanın içeriğinden hızlıca haberdar olmak isteyen okuyucu açısından bulunmaz bir imkân sunmaktadır.

Nihayetinde fıkıh alanında yetkin bir araştırmacının kendi zaviyesinde hadis-fıkıh ilişkisine dair ortaya koymuş olduğu bu eserin önemli bir

boşluğu doldurduğu, ancak yeni çalışmalara da kapı araladığını ifade etmek gerekmektedir. Yazar Doç.Dr. Emrullah Dumlu'ya ve bu kıymetli eseri ilim dünyasına ulaştıran Ensar neşriyata teşekkür etmek bir kadirşinaslık gereği olacaktır.

### **Kaynakça**

Dumlu, Emrullah. *Haber-i Vahid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

## AN INTERVIEW WITH PROFESSOR DAVID COOK ON ISLAMIC STUDIES

Prof. David Cook ile İslami Çalışmalar Üzerine Bir Söyleşi

### MUHAMMED CİHAT ORUÇ

Ar. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi- İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana  
Bilim Dalı, Manisa, Türkiye

Research Assistant, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Kalam and  
History of Islamic Sects, Manisa, Turkey

[muhammed.oruc@cbu.edu.tr](mailto:muhammed.oruc@cbu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-0425-2865>

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü / Article Types:** Interview

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Ağustos 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Kasım 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık 2022

#### ATIF / CITE AS:

Oruç, Muhammed Cihat, "An Interview with Professor David Cook on Islamic Studies", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık/December 2022) 21/2, 1541-1560. <https://doi.org/10.14395/hid.1160897>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu röportaj TÜBİTAK 2214/A - Yurtdışı Doktora Araştırma Burs Programı, 1059B142000054 numaralı, "Müslüman Gelenekte Beklenen Kurtarıcı İnanışının Kökleri ve Teşekkülü" başlıklı araştırma kapsamında Rice Üniversitesi'ndeki çalışmalar sırasında hazırlanmıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** This interview was prepared during the studies at Rice University within the scope of the research titled "The Roots and Formation of the Expected Savior Belief in the Muslim Tradition", numbered 1059B142000054, TÜBİTAK 2214/A - Overseas Doctoral Research Fellowship Programme.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## An Interview with Professor David Cook on Islamic Studies

### Abstract

David Cook is a Professor of religion in the Department of Religious Studies at Rice University, specializing in Islam. He completed his undergraduate degree at the Hebrew University of Jerusalem in 1994. He later received his M.A. degree in 1998 and his Ph.D. degree with the study titled "The Beginnings of Islam in Syria during the Umayyad Period", which he prepared under the supervision of Fred Donner, Walter Kaegi, and Patricia Crone from the University of Chicago (Department of Near Eastern Languages and Cultures) in March 2002. He received most of his training in Arabic and Islamic studies at the Hebrew University of Jerusalem. Then he took training in other languages and the research methodology of Islamic studies at the University of Chicago. His areas of specialization include early Islamic history and development, Muslim apocalyptic literature and movements (classical and contemporary), radical Islam, jihad, jihadist movements in Islam such as Salafism, historical astronomy, Judeo-Arabic literature, and West African Islam. This study was prepared as part of an interview with Prof. Cook in July 2022 at Rice University. It covers a number of subjects, including Cook's educational background, his research into Islamic topics, his methodology, and his opinions on Western Islamic literature.

**Keywords:** David Cook, Islamic Studies, Apocalyptic Literature.



## Prof. David Cook ile İslami Çalışmalar Üzerine Bir Söyleşi

### Öz

David Cook, Rice Üniversitesi Din Araştırmaları Bölümü'nde İslam konusunda uzmanlaşmış din profesörüdür. Lisans eğitimini 1994 yılında Kudüs İbrani Üniversitesi'nde tamamladı. Yüksek Lisans derecesini 1998 yılında, Doktora derecesini ise "Emeviler Döneminde Suriye'de İslam'ın Başlangıcı" başlıklı çalışmasıyla, Mart 2002'de Chicago Üniversitesi'nde (Yakın Doğu Dilleri ve Kültürleri Bölümü) Fred Donner, Walter Kaegi ve Patricia Crone'nin danışmanlığında almıştır. Eğitiminin çoğunu Kudüs İbrani Üniversitesi'nde Arapça ve İslam çalışmaları alanında tamamlamıştır. Daha sonra Chicago Üniversitesi'nde diğer diller ve İslami araştırmalar araştırma metodolojisi konusunda dersler almıştır. Uzmanlık alanları arasında erken İslam tarihi ve gelişimi, Müslüman apokaliptik edebiyatı ve hareketleri (klasik ve çağdaş), radikal İslam, cihat, Selefilik gibi İslam'daki cihatçı hareketler, tarihi astronomi, Yahudi-Arap edebiyatı ve Batı Afrika İslamı yer almaktadır. Bu çalışma, Prof. Cook ile Temmuz 2022'de Rice Üniversitesi'nde yapılan bir röportajın parçası olarak hazırlanmıştır. Röportaj, Cook'un eğitim geçmişi, İslamî konulardaki araştırmaları, metodolojisi ve Batı İslamî literatürü hakkındaki görüşleri dahil olmak üzere bir dizi konuyu kapsamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** David Cook, İslamî Çalışmalar, Apokaliptik Literatür.

**Muhammed Oruc:** Firstly, could you tell us a little about yourself? What would you say about the education you received and the environment you grew up in? Who is Professor David Cook?

**David Cook:** Well, I suppose it is in the environment that I grew up in that was pretty religious. I mean my father was a professor of theology for a conservative Christian group and that's the way that I grew up. I think that probably most people from my background don't really understand why the nor /north I came to the study of Islam. But other than you know there's not much that's really unusual about my upbringing I suppose this was the determining factor in my life was that in 1975 when I was 8, my dad and my entire family went on a sabbatical first of all to Israel but then afterward to Africa and three months of Europe a total of about 12 months. And so, it gave me kind of an international perspective that I don't think there very many children had, and it gave me a perspective you are kind of at the right time of my life.

**Muhammed Oruc:** What was your master's thesis about? And more importantly, what did you study for your Ph.D. thesis? Do you have any special reason for choosing the subject?

**David Cook:** I started off at the Hebrew University in the study of archaeology actually. I suppose that again is kind of related to the religious upbringing that I had you know like I was really interested in. But you know that really only lasted about a year-and-a-half I was pretty grossly immature, and I left it, and then I didn't really know what to study. I was taking Arabic at the time and so all of a sudden Arabic became very important to me. So, I didn't really visualize it as leading to the study of Islam though I visualized it more in terms of maybe like international relations and so it wasn't for a number of years. You know until I actually came up with you know like studying Arabic for the purposes of Islam. My Ph.D. dissertation is on the beginning of Islam in Syria.<sup>1</sup> I have always been fascinated with Syria you know kind of what we can call greater Syria in other words you know not just the present-day country of Syria. But you know the larger ones like Syria, Lebanon, Israel Palestine, Jordan, and stuff. And so, I think the Ph.D. dissertation reflects that interest and interest continue. You know that my work on Ibn 'Asākir is essentially a reflection of it.

**Muhammed Oruc:** But you never published. Is there any reason for this?

**David Cook:** Well, the reason why I didn't publish my Ph.D. dissertation. It passed fine but there were some methodological issues that I was not

<sup>1</sup> David Cook, *The Beginning of Islam in Syria During the Umayyad Period* (Chicago, Illinois: The University of Chicago, 2002, Doctor of Philosophy Dissertation).

satisfied with and since then I have not been satisfied. And so I would like to come back to it you know maybe later in life. Because I believe that it's important thing to study what was the central question that I was asking for my Ph.D. dissertation is what the Umayyad actually believed. Because Islam as we see, it today it's kind of a product of the 'Abbāsīd period. And that's the period we have the documentation for and you know it's pretty natural that the 'Abbāsīds really hate the Umayyads and even called them sometimes non-Muslims. But they can't have been true. Because of the coins, we have that we have you know, there are very determinately monotheistic. You know large community say "*La ilaha illallah.*" So, there is the reason for ideology right there but the question is whether it can be reconstructed or not, and yeah from the methodological point of view I wasn't satisfied with my dissertation to be upset blind.

**Muhammed Oruc:** Another point, I noticed that you thank Prof. Yohanan Friedman in some of your studies. And when I saw the name Prof. Friedman, it was familiar to me. I have used some of his work<sup>2</sup> in my thesis before. He recently published a new book on Mahdism.<sup>3</sup>

**David Cook:** Professor Yohanan Friedman was really one of the formative influences on my life at Hebrew University. I have dedicated my work, Ibn 'Asākir, to him. You know he is quite elderly now. But his education is extremely broad. He was educated partially at Aligarh University in India and did some education also at McGill University. Four years taught at Princeton University. So, he is a man that I respect immensely because his integrity and the breadth of his knowledge are really amazing.

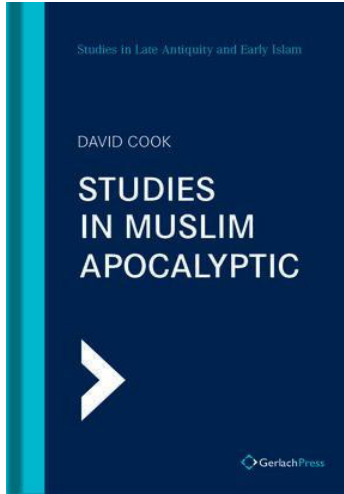
**Muhammed Oruc:** How did you decide to study on Islamic issues? Have you been impressed by him at the Hebrew University?

**David Cook:** Well, that was pretty much under Friedman's influence. I ran out of money at a certain time, while I was at the Hebrew University. Because I am not Jewish not Israeli or anything like that. I had to go back to the United States and work for a number of years. And I had not completed my BA and so actually came back in and finish my BA late in my twenties. And I still didn't really know what I was going to do with it. I knew I was getting quite good at Arabic. But I did not visualize you know kind of like

<sup>2</sup> Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi an Outline Of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, 1966). Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi* (New Delhi: Oxford University Press, 2000); Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous- Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, (New Delhi: Oxford University Press, 2003).

<sup>3</sup> Yohanan Friedman, *Messianic Ideas and Movements in Sunnī Islam* (Oneworld Academic, 2022).

where it was can only lead. But Friedman definitely directed me more to the classical study of Islam and especially after I read Nu'aym b. Ḥammād.<sup>4</sup>



You know, growing up as an Evangelical Christian, I was very much familiar with a lot of different terminology that you could see in Muslim apocalyptic literature. And I was excited when I read it for the first time. You know to realize that there was so much material that it was very stringent similar between the Christian tradition and the Muslim tradition. That was where I first read Nu'aym and that was when I wrote my MA on the Muslim apocalyptic materials. That is I started Islamic subjects when I first read Nu'aym and I wrote my MA on the Muslim apocalyptic materials.

**Muhammed Oruc:** When I look at your academic studies, I see that you have a very wide field of study and research such as jihad and martyrdom in Islam. I would like to dwell on the reasons that lead you to these studies apart from apocalyptic. Where did your interest in Islamic studies come from and how did it develop? Is it just a personal desire and curiosity to work? Or were the political and religious developments in Islamic geography effective?

**David Cook:** Well, that issues of Jihad had been touched upon inside my dissertation and I was encouraged to write more on the subject after September 11<sup>th</sup>. And then after that, I got into martyrdom a little bit, I found that a lot of people weren't actually writing on martyrdom operations as a scientific thing. They were writing very emotionally and so that annoyed me.

<sup>4</sup> Nu'aym b. Ḥammād al-Marwazī, Kitāb al-Fitan.

**Muhammed Oruc:** Some of the concepts you use in your studies caught my attention. For example, in your article titled “Early Islamic and Classical Sunnī and Shī’ite Apocalyptic Movements”, you used the term “Proto-Shī’a”. What do you want to express with this concept? By proto-Shī’a do you mean Gulat Shī’a, Imamiyya or Zaydiyya?

**David Cook:** Okay, the thing is that there’s a lot of question inside the scholarly circles about when precisely you can actually use the term Shī’a for that group that saw Ali bin Abi Talib as being the primary focus on political legitimacy.

**Muhammed Oruc:** Not like a fully formed sect.

**David Cook:** Yes, we can say that as a political-religious ideology. But the thing is that there’s a wide field of Sunnīsm within Islam. No Sunnī hates Ali. I mean that’s not possible. And so there are a great many people who never became Shī’ites who actually are quite influential inside Shī’itism. Probably the best example of that is *Abu’l-faraj al-Iṣfahānī*. The figure you know you cannot actually study a Shī’ism or understand its emotional appeal without reading something like *Maqati’l al-Talibiyyin*. Yes, he never became a Shī’ite and so there’s a whole range of people that were influenced emotionally, religiously, and sometimes even politically. They didn’t really become actual Shī’ites. You know those are the people that we can call *Alids* or *Pro-Alids*. Now those people that are going to be developing into actual hardcore Shī’ites like *Imami Shī’ites* or *Ishna Asharia*. That is a group that also develops over the period of the first 200 years of Islam. You can’t really say for example that those people that are supporting Ali or actually Shī’ites. Many of them just view him as being the legitimate ruler. They don’t care about a new ideological aspect of it. And some of them when you read their poetry, they’re not actually that much different from the like the Jahiliya guys. Some of the Mutazilites were sympathetic to Ali as the legitimate caliph. But were definitely not actually the Shī’ites all. Some of those people interacted with Shī’ism and sometimes that interaction was extremely fruitful. You know like the *Ḳādī ‘Abd al-Dj abbār*. I mean his influence over *Shaykh al-Mufīd*, does immensely. Shaykh al-Mufīd, he was a hardcore Shī’ite. And Hamadani was Mu’tazilite. There’s a very strong interaction there. But you know, when you read *Ḳādī ‘Abd al-Dj abbār*, I mean he is very sympathetic to Shī’ism. So, as far as Sunnīsm also. I mean you can’t really speak about the development of Sunnīsm into you get it at least to the period of a *Shafi’i*. Because it is really with the *Shafi’i* and then the ideological growth of this is an issue with the *Aḥmad b. Ḥanbal* and so forth. Another different key figure that is when you can actually start to speak about that group known as *Ahl al-Sunna wa’l-Camaa*. But before then you can speak about people that are going to become

important to Sunnism. That is the *Proto-Sunnīs*. But, again pinning those people down it's not an easy task. You know like major figures in early Islam, for example, let's say *Ḥasan al-Baṣrī*. You can not very easily categorize what exactly *Ḥasan al-Baṣrī*. was. He can be cited by *Sunnīs*, can be cited by *Siites*, and can be cited by *Sufis*. Who exactly was he. You know that's one of the problems when you have, when you look at like early Sunnīs who are actually understood what the core of *Sunnism* was. That is, they find it difficult to trace their genealogy their intellectual genealogy all the way back to the time of the Prophet. That is a problem for them. Because many of those early guys like the generations that follow the prophet it is very hard to pin down what exactly they believe. That also fascinated me with regard to the Umayyads. You know like what the ideology behind Abd al-Malik did actually was. What did he believe, who is the core of his belief. I mean I was constantly asking myself? Of all the invasions of the *Roman Empire* or the *ex-Roman Empire* in that case the *Byzantine* empire. The Arabs are the only ones that didn't convert to Christianity. The vandals Visigoths all these different guys in the invaders, they, become Christians. The Umayyads in the Arabs by extension don't become Christians. In other words, they have an ideology that is sufficiently strong that it resists conversion to Christianity and eventually actually comes to dominate. Although it isn't you know immediate impact it's an essential fact. And so why did it, why didn't 'Abd al-Malik become a Christian. What was the core of his belief system that was basically saying I am not going to become a Christian?

**David Cook:** That's a huge question. So, it will have to be extremely brief. I think that it's with that Mahdism is important to both Sunnīs and *Ṣhī'ites*. But it is important in different ways. So, for *Ṣhī'ism*, it's a core belief without which the belief system of *Shī'ism* couldn't exist. With regard to Sunnism, it's a persistent belief. There is a motivating factor, but it exists a kind of on the margins. In other words, it isn't well just like you noted in your question, it isn't well attested inside what we can call the core of the Sunnah. The Sunnī can believe in Islam and never care about the Mahdi. A *Shī'a* can not do that. that is necessary for a *Ṣhī'ite* actually expect that *intizar* the coming of the Mahdi. So, what *Mahdism* is you know, it's a peripheral belief inside *Sunnism* it's an extremely persistent and occasionally very powerful one. And that is the reason why that's the case I think it is because the population demands it. And the ruling groups from various different places and stuff have consistently cared for that belief. In other words, they recognized its power and they've sought to use it for their own benefit. And so that's a feedback loop, you keep on injecting new, "I am the Mahdi", "I'm about ready to bring it in" and people keep on thinking. But I have with regard to Sunnism. Okay well, *Ibn Ṭāwūs* is definitely *Shī'ite*. He is a lineal descendant of the intellectual way

of *Shaykh Mufid*. But his material *Kitab al-malahim wa al-fitan* is not categorized as Shī'ite necessarily. That's something that we oftentimes see with regard to Shī'ite collections. In other words, Shī'ites quote much more freely from Sunnī material than the reverse. Okay and so somebody like *Ibn Tāwūs* does a substantial section of his work basically just citations from *Nu'aym*. It's also he also preserves a number of different citations from other key books too so lightly. He used two or three different books exactly. So, that's very common among Shī'ites. I mean when you look at their work and so forth, there's oftentimes recourse. Because I've oftentimes said this in classes and stuff Sunnism is a majoritarian belief system. And Sunnīs don't really care about Shī'ites. Because you know they're in the majority and just like you can live your life as a Sunnī and not really have to interact with the claims of Shī'ism. But Shī'ites are the reverse. They absolutely have to consistently and continually interact with Sunnīs. But it is not even ideological necessarily. It's also on a personal level. You know because all around them are Sunnīs. They pray in Sunnī mosques. And the Sunnīs right next to them don't know that those people are Shī'ites. You know they use *Taqiyya* and so forth. And so, is a minority belief system. It's very conscious of the fact that it's a minority and continually has to defend itself against the majority was the majority is oblivious. If you can afford to be oblivious. It just literally doesn't care. That's the difference between those two aspects in my opinion.

**Muhammed Oruc:** Apart from the apocalyptic and messianic literature, it is known that you have many studies on jihad and martyrdom in Islam. In this context, I noticed that you are focusing on some Muslim radical groups such as ISIS, al-Qaeda, Hezbollah, and Tehrik-i Ja'fari in one of your articles. And in your article titled "*Paradigmatic Jihadi Movements*", you mentioned some movements such as "*The Experience of the Harakat Al-Shabiba in Morocco*", "*The Harakat Al-Dawla Al-Islamiyya in Algeria*", "*A'isha Al-Lubnani*" and "*The (Islamic) Army Of Aden Abyan*." What can we say about the jihad understanding of these organizations? You know that there is a concept called the great jihad, which means struggling with oneself. How do you view the concept of "great jihad"?

**David Cook:** I mean here needless to say I do gravitate towards those groups that are militant. Or at least you know like during the years that I studied that was compelled upon me. I mean people would send me materials on and I would work with them and so forth. I mean from a personal point of view I have to say it was fascinating to watch how exactly these various different groups utilize the classical materials and to what extent were they aware of them. How did they cite them, and how important was Quranic citation or Ḥadīth citation to a given group? Some groups were very



shockingly un-Islamic like you could read through their materials and stuff from virtually not get any. You know and then you get a group like ISIS or you can't actually deal with one of their paragraphs without today seeing a citation. It was very important for them to have every single little thing nailed down. Now whether their citations were fair the total is not her question because obviously many of their different things were taken. We like taking something that was very unusual inside the classical materials and all of a sudden censoring it and saying this is Islam. So I obviously had but I mean you know as a non-Muslim I can look at it more just passionately. I mean I think that probably one of the reasons they drew me into it was the fact that I do know Arabic and I do know the resources. There are a lot of Muslims that are hesitant to go into that material. Because when they are confronted with how these guys use, but say like Quranic or ḥadīth materials and stuff sometimes the feelings can be very defensive. Because for them it's a lot more personal. That's only happened to me on a couple of different occasions you know like when ISIS first appeared there were a couple of students, Muslim students, who came and talked to me. And we talked over the claims of ISIS and stuff. One of them told me, he was really fascinated with the idea of living in a purely Islamic state. And so, I told them like let's examine them carefully and see what it is with the reality. I mean I think that he managed to pass through that issue but it's pretty easy to see when I was talking with them.

**Muhammed Oruc:** How do you evaluate the current studies on Muslim radical groups? How is the literature on this subject? Do you think that academic studies on Radical Islamic communities have increased in recent years, based on some political and military developments in both the Middle East and Africa?

**David Cook:** I can't deny you know being convicts of the primacy of religious claims. You know I do tend to see the religious aspect of things. Now when I deal with larger scholarly stuff, most of the people that are analyzing things tend to avoid those aspects. It's uncomfortable for government staff to deal with, and intelligence guys don't understand it you know or sometimes they even will reject that it actually has any influence. Because here in the contemporary west is basically, I mean it comes from a Christian background but it's mostly secular at least in its higher levels of government. And you know when you deal with the people that are there in those areas they really don't want to touch religion at all. And so, it's very convenient for them to say that something isn't really religious or that this is an. This is really coming from but of course, they don't actually know anything about Islam. I mean usually in the past, especially during the past 10 years one of going



to conferences or you know been invited at I usually mean there's some sort of a conflict between me presenting something as being important from a religious point of view. And others trying to say that it's not religious. I also feel like in some ways I'm presenting that point of view and I don't want to get driven into it too much. Just because I think that a point of view needs to be expressed doesn't mean that I believe necessarily in its 100 percent. You know like I feel that it's necessary to take Muslim religiosity seriously.

**Muhammed Oruc:** Okay, we can talk about some of your published works. I frequently saw references to your books or articles in some scientific studies conducted in Turkey. And your book "Martyrdom in Islam (Cambridge: Cambridge University Press 2007)" has been translated into Turkish and published by a reputable publishing house. In addition, your article "*Hadith, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature*" has been translated into Turkish and published in a journal. Would you like to say something about this situation?

**David Cook:** What do you want me to say? I don't know what would have to say about it. I have to say honestly that it's a bitter disappointment for me. During my last two years at the University of Chicago, I actually did have an opportunity to learn Ottoman Turkish. And I didn't take it. They have an excellent Turkish program at the University of Chicago. Muhammed this might be rather painful for you to hear and I don't really feel this way today. But coming from the study of the Middle East, especially from Arabic, there is kind of this prejudice that I gained, and I've spent now 20 years trying to get rid of it that Arabic is really the center of Islam. And that other traditions really aren't worth anything. And I know that this is painful to say especially to somebody like yourself but it is something that you know at the time in like 1997-98 and stuff. I still felt it very strongly. I remember thinking things like what the point of learning Turkish is there won't be anything new in it that won't have already been said in Arabic. You know today I regret that. But I am 55 it's not likely that I'm learning Turkish. But at that time, I didn't view Turkish or Urdu. And so, I can't deny that when you study, when you kind of like imbibe that totality of like middle eastern Arabic focus the way that the Arabs presented. I will give you an example here. I managed to do almost everything that I did talk to my doctorate and continue my doctorate without ever reading anything from *Rumi (Jalal al-din)*. I knew him as a name mainly for *Ibn Taymiyya*. You know or other different things like that like I never really thought about these people as being important inside Islam as a totality. It wasn't until I got here and I was really required to teach Islam as a total that I began to think. You know that attitude is wrong. I was guilty of it. I was extremely self-centered. This story I mean I still do most of my work with

Arabic, but I regret that I didn't learn at least one or two. If it's any consolation for you, the last year that I was at the University of Chicago I took Uzbek Turkish. I took from a fanatical Turkish nationalist; he despised the Arabs in a way that. Obviously there's elements of it that are comprehensible especially when you're talking about let's say like Ottoman Turkish. I've obtained documents in Ottoman Turkish but actually, I don't find them just terribly difficult to read. Because there's a large percentage of Arabic and Farsi in it. I don't understand the Turkish verbs I can pretty much guess what that is.

**Muhammed Oruc:** It may be a private question, but I want to ask it. Besides Hebrew, I know you have very good Arabic. We are wondering how and where you learned Arabic. Did you have a hard time learning? Would you like to say something about the advantages of knowing different languages in the academic field? Because you said you know several languages in our previous conversations.

**David Cook:** I failed my first Arabic exam. And you know that was kind of a defining moment in my class. I never failed at anything before. Yes, so that made me value Arabic much more than anything else. There is definitely a period of like 3 years or I was just focused on Arabic at Hebrew University. Even though I had to learn it through Hebrew, I didn't actually value Hebrew as much as I did Arabic. I was in the Hebrew for the Arabic. And so that's kind of I'm sure that is that for most people that's kind of a different way of approaching it. It also made me see the connections between the various Semitic languages. Because Hebrew and Arabic are connected.

**Muhammed Oruc:** Did you know Hebrew before you went to Israel?

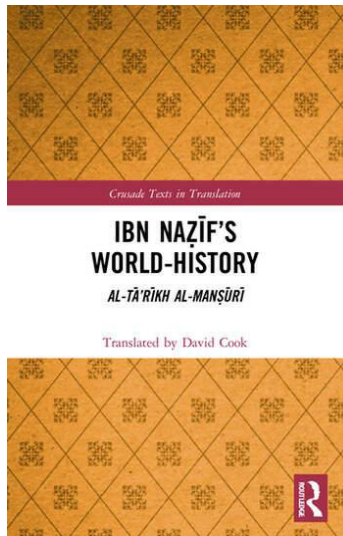
**David Cook:** No, I didn't know it. I take German when I was in high school, and my German wasn't bad after I've been able to travel like Europe and Germany. But I didn't know Hebrew. So, I had to learn Hebrew, and then I learned Arabic for Hebrew. But then after that, you know after the Israel experience and answers winning time in the Arab world and you know I mean that obviously made my Arabic much better. And it also enabled me to see some of the local prejudices that I'd been taught via Israelis. I also spent nearly a year and Palestinian villages.

**Muhammed Oruc:** Well now, which languages do you know besides Arabic and Hebrew?

**David Cook:** The truth is that those are my bread and butter. I know Farsi for seeing well enough to be able to actually read the classical materials. German and French, I know from classical materials and stuff. I can handle Syriac when I need to it. Greek, well you know depends on what. You know maybe it'd be better not to talk about Greek. I mean you know I've learned

Greek a couple of times reading the Bible in stuff. I mean like the New Testament.

**Muhammed Oruç:** Based on some of your translation books from Arabic to English, it is understood that you are also interested in the Ayyūbid and Mamlūk periods. You have done some translation works from Mamlūk and Ayyūbid periods such as *“Ibn Nazif’s World History: AL-Tarikh al-Mansuri”*,<sup>5</sup> *“Baybar’s Successors”*.<sup>6</sup> Is there anything you would like to say about it? Are you going to your translation studies to continue like this, which is important in terms of Islamic history?



**Muhammed Oruç:** Do you use manuscripts while translating?

**David Cook:** Yes. Russians put out a photostat of the manuscript, but I also managed to get another copy of it to his only one surviving manuscript of Ibn Nazif. It's in Saint Petersburg. Russian collection of stuff is quite good. But also, both of those things are touching upon Syria and Syrian history as well. So, in some ways, I'm kind of going backward you know like starting with Qalawun and going to Ibn Nazif, then going to Ibn 'Asākir.

**Muhammed Oruç:** Okay. It seems that you use the advantages of knowing different languages in addition to both Arabic and English. And we knew

<sup>5</sup> Muḥammad ibn 'Alī Ḥamawī, *Ibn Nazif's world-history: Al-Tārīkh al-Mansūrī*, translated by David Cook (New York : Routledge, 2021).

<sup>6</sup> Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥīm Ibn al-Furat, *Baybar's successors: Ibn al-Furat on Qalāwūn and al-Ashraf*, translated by David Cook ((New York : Routledge, 2020).

that you have various book translations in your field of interest. Within this scope, you have been working for a long time on translating Ibn 'Asākir's very voluminous work *Tārīkh Dimashq* (approximately 80 volumes) into English. Could you give some information about the importance of this work in terms of Islamic History and Muslim apocalyptic thought and the reason that pushed you to translate this work?

**David Cook:** So, touching upon your question about Ibn 'Asākir to say you know because Ibn 'Asākir is like an onion. I keep on peeling away and I keep on thinking. It's going to end yeah maybe it never will end. Maybe it will just be the end of me. I've read through it now; I'm just now finishing off with the third reading of it. And that's what I've been able to do since the beginning of Covid-19 so that's two and half years. But I'm going to have to make a decision soon, you know like what I want to do with it. Because there's part of me that really feels like maybe I need to do forty reading. It's got so many different secrets that are hidden inside of it. But then there's part of me this like if you go down that route you're never getting end. And do I want this works to actually spend out for a long time. When I didn't actually see I mean of course I didn't know the Coronavirus was going to happen. But I knew that the Ibn 'Asākir project would be a large one. And I believe that at the time there would probably last for about 7 to maybe 8 years. But I managed to get most of the work done now in 2.5 years. So, I do have to ask myself you know like what particular point does it become do I need to let go of this project. Right now, my text is 2400 pages and I still have a number of different small things to write.

**Muhammed Oruc:** Which volume are you currently writing?

**David Cook:** I'm just taking selections. I mean the focus of it is once again upon that section of Syrian history that has been touched. So, I'm not doing anything with regard to the Umayyad period. Most scholarly studies on Ibn 'Asākir have focused on the *Umayyad* or only the *Rāshidūn* period. Some of the material is also on the *Qasas ul-Anbiya* be out period. But I'm only focusing on the stuff that is after 747, in other words, the 'Abbāsids' conquest. So that's 420 some years between that period and then Ibn 'Asākir's own death. That's the period where Syrian history is the least documented because of the Umayyad period which I mean it has its own problems and issues and so forth. But it is *Pan-Islamic*. In other words, Muslims were actually somebody like *al-Ṭabarī*, for example, is actually writing about that. When you look at Ibn 'Asākir basically he is just sitting with a lot of different standard Muslim historians such as like *al-Ṭabarī* or *Khalīfa b. Khayyāṭ* or *al-Balādhurī*. I'm looking at the section where the historians are actually Syrians and their material isn't appearing in pan-Islamic.

**Muhammed Oruc:** What do you want to express with the concept of pan-Islamic?

**David Cook:** Well, do you understand the importance of *Ṭabarī*? From this point of view, *Ṭabarī* is a Sunnī historian. I honestly think you know like I know many one noticeably agree with me on this. But I would say that there are four founders of the Sunna. *Shāfiʿī Aḥmad b. Ḥanbal, Bukhārī* and *Ṭabarī*. Because *Ṭabarī* really lays down the historical concept that is important for the Sunna. How on earth did the Sunna exist. And of course, he does the tafsir too. So without those two things actually the Sunna couldn't really exist. *Ṭabarī* is one who brings it together. But I also workshop *Ṭabarī*. Well, *Ṭabarī* tafsir and history, it's not completely only according to a Sunnī perspective but it definitely prioritizes. I can get quite a good deal of material for about Ṣhīʿite interpretations from *Ṭabarī* but it is mostly peripheral and it's never going to be like the really hard-core stuff. You can actually find in Shīʿite commentators you know where place Ali at the front of everything.

**Muhammed Oruc:** In Ibn 'Asākir's translation, do you focus only on Apocalyptic issues after the 'Abbāsids?

**David Cook:** No, in general. I am taking anything that I can find historical, and religious. He does have apocalypse inside, but I don't think that he himself was actually very apocalyptic or that he prioritized apocalyptic material. And I have a serious problem with the way that he deals with Nu'aym, for example. He doesn't say hardly any apocalyptic material from Nu'aym. And so, I think honestly that he did not know about Nu'aym which is a problem. You know like before you joined the apocalyptic studies group, we had a section on Nu'aym. I theorized because Ibn 'Asākir's close friend *'Abd al-Karīm al-Sam'ānī* actually did know about Nu'aym. Nu'aym appears to have circulated in the eastern sections of the Muslim world.

**Muhammed Oruc:** I think this important work in terms of apocalyptic studies has not been translated into Turkish yet. Likewise, Ibn 'Asākir's work was not translated, perhaps because it was too broad?

**David Cook:** I'm also confirming the question about like what is Ibn 'Asākir's attitude towards Turks. You know which is in my opinion quite an interesting thing. I think that he was actually fairly pro-Turkish and he does not deliberately does not cite the traditions that you can find in the material which he must have known about that are anti-Turkish. I mean we can't say like pro-Turkish, at least friendly towards Turks. There's a particular place where he talks about this figure called Yağmur Turk he was apparently the most enthusiastic guy that Ibn 'Asākir knew. And Ibn 'Asākir I think had personally good relations with Turks. I think he suppressed the inside

Turkish materials that you can find in traditional literature. Because he didn't want to bring them out and make them part of history. There are a lot of Turks and I mean most of them rulers put towards the period of Ibn 'Asākir on life. There come to be a number of figures who are identified as ethnically Turks. If it's any consolation for you, Ibn 'Asākir's maternal grandfather who is chief justice is the Qadi Dimashq who was actually an ethnic Turk.

**Muhammed Oruc:** You mentioned before that you visited many different countries. Can you tell us something about the contribution of these travels to your academic life? And I know that you have plans to go to Turkey and Oman next month (in August 2022).

**David Cook:** I visited Oman in December 2019 just before corona. I wouldn't go to Oman because it is so incredibly hot. I mean I feel good to be hot actually in December. It is still hot.

**Muhammed Oruc:** You have the plan to go to the Suleymaniye Library. It may sound weird, but I want to ask. When did your interest in Manuscripts first begin?

**David Cook:** With Eyup.<sup>7</sup> Look, over the years you know I came to believe as you can see from this library and stuff basically the stuff that is probably the most interesting in Islam and as long as pretty much already been published. It wasn't until Eyup pretty much allowed me to see that was not the case. Then I started thinking quite the detailed month script you know reading or. Eyup knows manuscripts. Yeah, he is a manuscript homed and he changed me. You know like I really honestly up until he came, and we talked to that over and stuff I didn't really because you know working with manuscripts a lot of work. I really kind of felt like you have to put in so much work. For nothing I mean for maybe minimal something that way there were you would find. I can understand it. But comparing the reading of the public even though this publication of Ibn 'Asākir got so many errors. But even so, it's still better than reading the manuscript. And I could easily catch the errors because now I can backtrack them now that I have most of the most important things on my computer. for example, where the editor makes errors with regard to names now, I can just correct it right off the bat. Could I do that if Ibn 'Asākir was still in the manuscript? I don't think that there's any way that I could do this Ibn 'Asākir project.

<sup>7</sup> Eyüp Öztürk, an assist professor in Faculty of Divinity in Trabzon University, has studied in Rice University with Professor David Cook within the scope of TUBİTAK "2219-International Postdoctoral Research Fellowship Program" for one year in 2019. <https://ilahiyat.trabzon.edu.tr/Personel/6373>



**Muhammed Oruc:** Have you been to the Suleymaniye Manuscript library before?

**David Cook:** I have been to Turkey but I have never been to the Suleymaniye. Well you know, Mohammed, that is also kind of a problem. When you're faced with such an enormous amount of knowledge, it is kind of like there's too much. Do you know what the word inebriated means? Inebriated is the feeling that you get when you're drunk. I'm not a drinker but I can feel that when you are in the face of so many things you can just be like I don't know what to do. I recognize that because when I issue something I like to make sure that it's very well documented. Because I don't want for within my lifetime at least for somebody to be able to say: Hey you know look at that source or you know this source totally invalidates this entire argument that you would. And I don't want that. I want my staff to be as solid as possible, but you know when you're in the face of something like the Suleymaniye, you are kind of like could I do.

**Muhammed Oruc:** Would you like to talk a little about your Arabic collection? Did you buy it from online websites or from some Arab countries you visited?

**David Cook:** Both. I mean for years; I would give every time I go to a country. I would try and visit the big bookstores and stuff and just a clean amount. But now I have two major book buyers that one in Beirut and one in Cairo.



**Muhammed Oruc:** Which Arab countries have you visited before?

**David Cook:** I've been to most. I have never been to Libya or Algeria. I have never been to Saudi Arabia or Iraq. So, I've been to all the other Arab countries. I have been to Iran, Kuwait et al. Qatar is very easy to go to. I have been to all African countries other than five. So again Algeria, Libya, Somalia, C. A. R. (Central African Republic), and Angola. Libya obviously is chaotic and Somalia and C. A. R. are not far behind. It is very difficult for people to

give visas to get into Algeria. Still sometimes going through its civil war even the civil war kind of end of life 20 years ago.

**Muhammed Oruc:** Did you visit for academic purposes?

**David Cook:** Some of my visits were for academic purposes, some of my just visited you know just because I wanted to visit. I've done a number of different trips. And, I mean I also teach Africa, it's important to actually have personal encounters with them. In 2008 and 2009, I did a southern African trip that covered like 13 countries. And then in 2009, I did an Africa overland trip which was for 8 months. I just traveled with my friend. She spoke French, and I spoke Arabic too. Arabic is quite useful on African trips. My French isn't that great but the girl that I was traveling with knew French very well. And so between the two of us, we were able linguistically to handle Africa.

**Muhammed Oruc:** What would you say about academic studies on apocalyptic? How do you consider the studies about Muslim Apocalyptic in the academia of the West?

**David Cook:** I mean the study of apocalypse overall in my opinion is quite flourishing, but the study of Muslim Apocalypses is not. You know, it's my life goal I hope to encourage the study of the apocalypse. Here that's one of the reasons why I work with the apocalyptic circle that you know that I've invited you. Because I want Muslims to work with this material. I want to encourage Muslims to work with it. Beyond that, I even want to make sure that Muslims are ashamed of it. Because that's what I sense from talking with Muslims, especially "ulama". Is that they really wish that this material would just go away. You know like they didn't have to hear questions about the Mahdi, the Dajjal, or anything like that. But in my opinion, there's nothing to be ashamed of. You know it's just perfectly good material that should be looked out from a scientific and Muslim point of view. Most Jewish and Christian scholars of the apocalypse don't really take Islamic apocalypses seriously. And that angers me because I feel like it is ignoring a really very interesting and very well-developed tradition without giving it a chance. And so, as I said openly to the group and stuff I'd like eventually for us to present to the Jewish and Christian apocalyptic world and stuff. There are apocalypses from all over. Some of them, they grant me. Let's say like a special dispensation. Because I've written so much stuff and so they've been forced to say okay well David you know. But I want them to see that it isn't just me. Actually there's a lot of stuff that is African or Turkish or south Indian or all sorts of different. That isn't just me that's doing this. There is plenty of material for everybody to work on, I want people to be attracted to it. I want Muslims to feel free to work on it. But I also want non-Muslims to feel free to go to work on it as well.



**Muhammed Oruc:** Do you recommend your Ph.D. students such as Sabariah, Abdulbasit to study Muslim apocalyptic subjects?

**David Cook:** Sabariah,<sup>8</sup> yes, is studying the Apocalyptic of Southeast Asian Muslims. But Abdulbasit<sup>9</sup> is not stating apocalypse. He is studying other stuff but it's more historical and religious stuff that's not connected to the apocalypse. I mean Abdulbasit knows that I'm very interested in the apocalypse and very interested in Africans. But I wanted to make sure that I didn't force him to study on that. And he didn't want to. I hadn't really intended when I accepted both Walid and Sabariah that they would end up studying apocalypse. Of course, I'm glad that they did. I mean I can't deny that now I'm starting to think more and more about grad students in terms of their apocalyptic interests. But before both Walid and Sabariah kind of make that decision, I haven't really thought along those lines for apocalyptic. I mean for grad students. You know like Reyhan certainly didn't write about that.

**Muhammed Oruc:** Yes, I saw that you have two Turkish graduates on Rice University Electronic Theses and Dissertations. Reyhan<sup>10</sup> and Fatma<sup>11</sup>. But they both worked on different issues apart from your area of expertise.

**David Cook:** I have to admit I'm probably going to be a bit more cautious about accepting Turkish students in the future because of that. In both cases, they both assured me that they wouldn't write about Turkish subjects. And it ended up in both cases that I couldn't really very adequately assess their materials. And you know because I don't know Turkish, and I don't know the Turkish scholarly world at all. And so that has made me a bit more cautious. They were both Turkish students whose husbands were here as studying also put in the hard sciences. And so when they came to me they were both it wasn't really that important to them. I had good times with both. I don't have any regrets really. But now I'm very a lot more cautious because I just do not know Turkish and stuff like that, I feel really that was a bad idea for me too.

**Muhammed Oruc:** What would your approach be if there are students who want to work with you now?

<sup>8</sup> Sabariah Mohamed Hussin is a Ph.D. student of Department of Religion in Rice University. <https://profiles.rice.edu/student/sabariah-mohamed-hussin>

<sup>9</sup> Abdulbasit Kassim, is a Ph.D. candidate at the Department of Religion Rice University. <https://profiles.rice.edu/student/abdulbasit-kassim>

<sup>10</sup> Reyhan Erdogan Basaran, "Why Label Alevi Islam as Shi'ite?: A Comparative Inquiry into Alevi Identity Outside of the Sunnī-Shi'ite Framework" (2018) Diss., Rice University. <https://hdl.handle.net/1911/105643>.

<sup>11</sup> Fatma Yavuz, "The Making of a Sufi Order Between Heresy and Legitimacy: Bayrami-Malāmis in the Ottoman Empire." (2013) Diss., Rice University. <https://hdl.handle.net/1911/72067>.

**David Cook:** Well yeah I mean they have to have like some sort of a project in mind. But the fact that is like Abdulbasid. Actually, Abdulbasit, Walid, and Sabariah all moved away considerably from their initial projects. Walid was really gonna work on Salafism. And Sabariah was really also interested in Salafism but in terms of rehabilitation of Salafists, especially radicals which is what you worked on and so in. Abdulbasid moved for more to classical things and stuff. So, I mean to me that's perfectly healthy. You know like people have to develop especially in the doctoral process all sorts of different intellectual interests. You know that can find somebody to a specific box yeah that's too much I can't allow that yeah.

**Muhammed Oruc:** Finally, What advice would you give to students who want to study the Muslim apocalypse? Have you noticed a gap in time or geography in apocalyptic studies?

**David Cook:** I mean that question really depends upon somebody's linguistic abilities. There are a lot of different gaps. I mean I'm hoping to fill the gap, for example, of the crusader period that's one of the reasons why want to take a look at the Suleymaniye and stuff to see whether we can find some manuscripts about that. I mean, for example, the Turkish gap that I would really love to see which I've tried to float with Eyup is what I would love to see. What are the local apocalypses that are being put out by the Ottomans, as they are conquering southeastern Europe, and what are the current counter-apocalypses that are probably being produced by local Christians as they are being conquered by the Ottomans? You know especially during that period of 14-15, maybe even into the 16 hundreds. Because I'm convinced that there must have been a lot of different apocalyptic exchanges at that time. And Eyup can also feel it too but he's never worked with that material and he doesn't really want to move away from the area that he feels the most comfortable with is really that late Ottoman period like Abd al-Hamid and so forth. I feel like there's an opening. There could be an opening for like some sort of an apocalyptic encounter there because there's a strong, I mean there must have been. And I would love to see the apocalyptic interaction right there. What was the discourse in Bulgarian Romanian as the Ottomans conquest. You know like what the discourse among the Serbs as the Ottomans' conquest was. Look there are a lot of gaps. Those are gaps but also there are a ton of gaps in Arabic.

**Muhammed Oruc:** Thank you very much for accepting my request for an interview and for sparing your precious time. By the way, you are going to Turkey for ten days on 1 August. I hope you have a productive and pleasant time.