

ISSN 1300-9672
e-ISSN 2602-2346



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

H a k e m l i D e r g i
(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2024/2

Sayı (Number): 53

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Muhammet Sadık AKDEMİR

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Hülya ALTUNYA, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-2115-5207 e-posta: hulyaaltunya@sdu.edu.tr

Editör Yardımcısı (Co-Editor of the Journal)

Muhammet YURTSEVEN, Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-2604-440X e-posta: yurtsevenmuhammed@gmail.com

Şirin AKİBA ULUÇ, Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-4694-7673 e-posta: sirinuluc@sdu.edu.tr

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abas JAHJAI, Prof. Dr.

Trakya Üniversitesi, Edirne/TR
ORCID: 0000-0001-9365-9362
e-posta: abasjahjai@trakya.edu.tr

Abdülaffar ASLAN, Prof. Dr.

Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/TR
ORCID: 0000 0003 4926 9388
e-posta: abdulgaffar.aslan@cbu.edu.tr

Ahmad SUKKAR, Dr.

University of Sharjah, Sharjah/UAE
ORCID: 0000-0002-4270-4933
e-posta: a.sukkar@sharjah.ac.ae

Ali BULUT, Doç. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-8575-7883
e-posta: alibulut@sdu.edu.tr

Ayşe Sıdıka OKTAY, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-2982-5730
e-posta: ayseoktay@sdu.edu.tr

Bahset KARSLI, Prof. Dr.

Akdeniz Üniversitesi, Antalya/TR
ORCID: 0000-0002-6810-0900
e-posta: bkarsli@akdeniz.edu.tr

Bilal KEMİKLİ, Prof. Dr.

Uludağ Üniversitesi, Bursa/TR
ORCID: 0000-0002-0754-9800
e-posta: bkemikli@uludag.edu.tr

Celal TÜRER, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Ankara/TR
ORCID: 0000-0002-9250-2336
e-posta: cturer@ankara.edu.tr

Habeebullah ZAKARIYAH, Doç. Dr.

International Islamic University Malaysia,
Kuala Lumpur/MY
e-posta: habzak@iiu.edu.my

Işıl BAYAR BRAVO, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Ankara/TR
ORCID: 0000-0002-9294-3326
e-posta: bravo@ankara.edu.tr

İshak ÖZGEL, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-3807-414X
e-posta: ishakozygel@sdu.edu.tr

İsmail Hakkı GÖKSOY, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-2976-0567
e-posta: ismailgoksoy@sdu.edu.tr

Kamile ÜNLÜSOY, Doç. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-4279-768X
e-posta: kamileunlusoy@sdu.edu.tr

Kemal ATAMAN, Prof. Dr.

Marmara Üniversitesi, İstanbul/TR
ORCID: 0000-0001-5107-8367
e-posta: kemal.ataman@marmara.edu.tr

Meer Monjur MAHMOOD, Dr.

Manarat International University, Dhaka/BD
e-posta: monjur.nubd@gmail.com

Mehmet TIRAŞCI, Prof. Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
Ankara/TR
ORCID: 0000-0002-7047-8136
e-posta: mtirasci@hotmail.com

Mehmet Emin MAŞALI, Prof. Dr.

Marmara Üniversitesi, İstanbul/TR
ORCID: 0000-0002-6922-7516
e-posta: mehmet.masali@marmara.edu.tr

Mehmet Zeki SÜSLÜ, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-7703-1321
e-posta: zekisuslu@sdu.edu.tr

Melek DİKMEN, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-8035-2097
e-posta: melekdikmen@sdu.edu.tr

Musa KOÇAR, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-7105-4119
e-posta: musakocar@sdu.edu.tr

Mustafa YEŞİL, Doç. Dr.

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/TR
ORCID: 0000-0002-6172-0912
e-posta: myesil85@hotmail.com

Müfit Selim SARUHAN, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Ankara/TR
ORCID: 0000-0001-8065-3156
e-posta: saruhan@ankara.edu.tr

Nasuh GÜNAY, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, TR
ORCID: 0000-0003-0118-2208
e-posta: nasuhgunay@sdu.edu.tr

Nejdet DURAK, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, TR
ORCID: 0000-0002-2271-590X
e-posta: nejdetdurak@sdu.edu.tr

Nevin KARABELA, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-6823-5461
e-posta: nevinkarabela@sdu.edu.tr

Öznur ÖZDOĞAN ELSHARKAWY, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Ankara/TR
ORCID: 0000-0002-9016-3123
e-posta: mutluluguseciyorum@yahoo.com

Ramazan UÇAR, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-8656-4434
e-posta: ramazanucar@sdu.edu.tr

Rıfat ATAY, Prof. Dr.

Akdeniz Üniversitesi, Antalya/TR
ORCID: 0000-0001-8715-3023
e-posta: rifatay@akdeniz.edu.tr

Saadettin ÖZDEMİR, Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, TR
ORCID: 0000 0002 5714 9266
e-posta: saadettinozdemir@sdu.edu.tr

Sönmez KUTLU, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Ankara/TR
ORCID: 0000-0002-2257-5329
e-posta: skutlu@divinity.ankara.edu.tr

Yusuf DAŞDEMİR, Doç. Dr.
University of Jyväskylä, Jyväskylä/FI
ORCID: 0000-0003-3223-5800
e-posta: dasdemiry@hotmail.com

Zehra IŞIK, Dr.
Marmara Üniversitesi, İstanbul/TR
ORCID: 0000-0002-5400-458X
e-posta: zehra.isik@marmara.edu.tr

ETİK EDITÖRÜ | ETHIC EDITOR

Abdullah DEMİR, Dr.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, TR
ORCID: 0000-0001-7825-6573
e-posta: abduhahdemir@aybu.edu.tr

ALAN EDITÖRLERİ | FIELD EDITORIAL

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Abdullah ERTUÇ, Öğr. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-6918-8871
e-posta: abduhahertuc@sdu.edu.tr

Ebuzer SARP, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-3129-1093
e-posta: abuzersarp@sdu.edu.tr

Elmas Gülhan GENÇDOĞAN, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-9534-6332
e-posta: elmascam@sdu.edu.tr

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-3022-8439
e-posta: muhammeddemirbas@sdu.edu.tr

Muhammed UZUNYOL, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-6638-2211
e-posta: muhammeduzunyol@sdu.edu.tr

Muhammed Eşref AYTAÇ, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-9876-8821
e-posta: esrefaytac@sdu.edu.tr

Nida Sultan ÇELİKKAYA, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-0755-6365
e-posta: nidakardas@sdu.edu.tr

Ünal YERLİKAYA, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-2068-4887
e-posta: unalyerlikaya@sdu.edu.tr

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religious Studies

Ayşe ACARER, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-7123-2501
e-posta: aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr

Azize UYGUN, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-4287-7700
e-posta: azizeuygun@sdu.edu.tr

Bilgehan Bengü TORTUK GÖKDEMİR, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-5562-4764
e-posta: bilgehantortuk@sdu.edu.tr

Fatih ÇINAR, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-0216-3714
e-posta: fatihcinar@sdu.edu.tr

Halit Ahmet ÇİFTÇİ, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-2037-6737
e-posta: halitciftci@sdu.edu.tr

Mustafa MEMİŞ, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-1811-5677
e-posta: mustafamemis@sdu.edu.tr

Seher YILMAZ, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0009-0003-1205-011X
e-posta: seheryilmaz@sdu.edu.tr

Zeynep TÜRKKAN, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-7142-0868
e-posta: zeynepturkkan@sdu.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts

Bahattin YAMAN, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-5446-6899
e-posta: bahattinyaman@sdu.edu.tr

Belkıs ÖZSOY DEMİRAY, Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-4402-6582
e-posta: belkisozsoy@sdu.edu.tr

Erdoğan ATEŞ, Öğr. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-4914-3849
e-posta: erdoganates@sdu.edu.tr

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Review of the Faculty of Divinity University of Süleyman Demirel uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Dil Kontrol

Language Control

Atila GÖKDEMİR, Doç. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-3533-4604
e-posta: atilagokdemir@sdu.edu.tr
(İngilizce)

Mehmet KOÇ, Arş. Gör.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0009-0009-7760-6899
e-posta: mehmetkoc@sdu.edu.tr
(Arapça)

Nidal F. A. ALSHORBAJI, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-1756-4801
e-posta: nidlalshorbaji@sdu.edu.tr
(Arapça)

Yunus Emre AKBAY, Doç. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-1050-4926
e-posta: emreakbay@sdu.edu.tr
(İngilizce)

Tashih ve Redaksiyon

Redaction

Furkan KAÇAR, Arş. Gör.

Süleyman Demirel Üniversitesi Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-7009-7985
e-posta: furkankacar@sdu.edu.tr

Muhammed ÖZDİL, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-9074-7981
e-posta: muhammedozdil@sdu.edu.tr

Zübeyir TETİK, Arş. Gör.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0001-6274-9226
e-posta: zubeyirtetik@sdu.edu.tr

Mizanpaj

Layout

Fatmanur CERAN KÖKSAL, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-3748-776X
e-posta: fatmanurceran@sdu.edu.tr

Emre KÖKSAL, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0003-1251-9347
e-posta: emrekoksals@sdu.edu.tr

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Adnan KARAIBRAHİMOĞLU, Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 000-0002-8277-0281
e-posta: akaraibrahimoglu@sdu.edu.tr

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Fatih GENÇDOĞAN, Arş. Gör.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/TR
ORCID: 0000-0002-7852-2744
e-posta: fatihgencdogan@sdu.edu.tr

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

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergi, 2009 yılı 23. sayıdan itibaren *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)* tarafından taranmaktadır. Ayrıca 2024 yılı 52. sayısı itibarıyla **İdealonline** ve sosyal ve beşerî bilimler alanındaki dergilere ilişkin bibliyografik bilgileri içeren bir indeks olan **ERIH PLUS** tarafından taranmaya başlamıştır.

Elektronik ortamda ve basılı olarak yayınlanmakta olan dergimiz 2017/2 sayısı itibarıyla yalnız Dergipark üzerinden elektronik ortamda yayınlanmaya devam etmektedir.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Burhanettin TATAR

Eleştirel Düşüncenin İmkâmı Üzerine Notlar 7-26
Notes on The Possibility of Critical Thinking

Gülümser DURHAN

Yalancı Paradoksu: Doğruluğun Hatalı Yorumlanması Üzerine Bir İnceleme 27-41
The Liar Paradox: An Examination of the Misinterpretation of Truth

Salih AYDIN

İbn Mes'ûd'un Osman Mushafına Muhalefetini Pers-Siyonist Müdahale Açısından Okuma Denemesi.....42-60
An Attempt to Read Ibn Mas'ûd's Opposition to the Mushaf of Uthman in Terms of Pers-Zionist Intervention

İbrahim TÜRK

Fetva Eksenli Bir Sosyal Tahlil Denemesi: Kıbrıs Fetva Eminliği Örneği (1929-1950?) 61-78
A Social Assay Experiment Based on Fatwa: Case Study of Cyprus Fatwa Consultancy (1929-1950?)

Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar

Notes on The Possibility of Critical Thinking

Burhanettin TATAR

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity
Department of Islamic Philosophy
Samsun / Türkiye
[0000-0002-4259-5335](https://doi.org/10.1501/0000-0002-4259-5335) | ror.org/028k5qw24
btatar@omu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

DOI: 10.59149/sduifd.1542032

Geliş Tarihi | Received: 2 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2024

Atıf | Cite as: Burhanettin Tatar, "Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (Aralık 2024/2), 7-26.

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayınlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar

Öz

Eleştirel düşüncenin imkânı sorununu anlamlı kılan şey, eleştirel düşüncenin eleştirisi yani eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonudur. Eleştirel düşüncenin farklı boyutlarının tarihsel süreçte nasıl mümkün hale geldiğini anlamak, onun kendisi üzerinde refleksiyona nasıl eriştiğini anlamak için elzemdir. Eleştirel düşüncenin eleştirisi, aynı zamanda -şayet varsa- onun sınırlarının belirlenmesini, en azından bu sınırların neler olduğuna dair tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bu yazımızda eleştirel düşüncenin imkânı sorununu kısa notlarla ele alırken onun kendisi hakkında refleksiyonun tarihsel gelişimine dikkat çekmektedir. Eleştirel düşüncenin imkânı sorununa derinliğine nüfuz etmenin yolu, kozmogoni yani yaratılış mitlerinden geçmektedir. Zira bu mitler bize varlığın bir tür boşluk veya imkân ortamında açığa çıkışını anlatırken aynı zamanda rasyonel düşüncenin imkânını da göstermektedirler. Mitik kültürlerde eleştirel düşüncenin kutsal temeline dair anlatılar, meseleyi sadece sınır kavramına indirgememektedir. Zira orada asıl olan mitik nedensellikdir. Thales ile birlikte eleştirel düşünce, mitik nedensellik anlayışını bir kenara bırakmaya ve kâinatı kendi içinde izah edilebilir bir gerçeklik olarak görmeye başlamıştır. Ne var ki tam bu noktada bir kısır döngü baş göstermektedir: Kozmik prensibe ulaşmak için mevcut anlatılara kuşkuyla yaklaşmalıyız; bu anlatılara yönelik kuşkuların ve eleştirel düşüncenin makul ve geçerli olması için kozmik prensipten hareket etmeliyiz.

Düşüncenin soyutlaşmaya başlaması dilin grameri ve yazının gelişimi ile paralellik arz etse de en önemlisi kuşkunun düşüncenin kurucu bir unsuru haline gelmesidir. Kuşkunun önce mitik, sonra bilimsel düşüncelere yöneltilmesi, en sonunda eleştirel düşüncenin kendisine yönelmesine imkân aralamıştır. Bu durum en bariz şekliyle Sokrat ve sonrasında fark edilmektedir. Eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonu, metafiziksel düşünce ile tarihsel düşünce geleneklerinde farklı karakterlere bürünmüştür. Metafiziksel düşünce geleneğinde eleştirel düşünce daha ziyade mantık eksenslidir. Buna karşılık Hegel ile güçlü bir ifadeye kavuşan tarihsel düşünce geleneği formal (mantıksal) düşüncenin gerisine tarihsel tecrübe veya ontolojiyi koyarak eleştirel düşüncüyü ikincil bir hususa dönüştürmüştür. Bu durum aynı zamanda post-modernizm ve post-metafiziksel düşüncelerin gelişimini mümkün kılmıştır. Zira bu son yaklaşımların ortak özelliği eleştirel düşüncenin asla kendisini mümkün kılan tarihsel-dilsel tecrübe veya tarihsel ontolojinin gerisine gidemeyeceğine yani saf eleştirel düşüncenin imkânsızlığına dair kanaatleridir.

Semavi dinlerin eleştirel düşüncenin gelişimine katkısı ise daha ziyade ahlaki ve eskatolojik düzlemdedir. Bu yönüyle semavi dinlerin eleştirel düşüncüyü zamansallaştırdıkları açıktır. Zira eskatolojik inanç her şeyden önce geleceğe dair umuttur ve zaman, bu umuda açıklığın kendisidir. Bu yüzden dini bağlamda eleştirel düşünce bu umudu mümkün kılan ve besleyen zamansal süreçten ayrıştıramaz. Kur'an metni, eleştirel düşüncenin imkânını gösteren kevnî, ontolojik ve epistemolojik bağlamda ayetler, eleştirel düşüncenin örneğini veya modelini gösteren ahlaki, aksiyolojik ve estetik

ayetler ve eleştirel düşünme(me)nin sonucunu gösteren eskatolojik ayetler şeklinde üç genel kategoriye sahip görünmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Eleştirel Düşünce, Mitik Nedensellik, Kozmik Nedensellik, Eskatolojik Zamansallık

Notes on The Possibility of Critical Thinking

Abstract

What makes the problem of the possibility of critical thinking meaningful is the critique of critical thinking itself, that is, the reflection of critical thinking on itself. Understanding how different dimensions of critical thinking became possible throughout history is essential for grasping how it has reached self-reflection. The critique of critical thinking also raises the question of whether it has any limits, or at the very least, opens up a discussion about what these limits might be. In this essay, we will briefly address the problem of the possibility of critical thinking, while paying attention to the historical development of its self-reflection.

Delving deeply into the problem of the possibility of critical thinking requires an exploration of cosmogony or creation myths. These myths not only narrate the emergence of existence within a kind of void or realm of possibility but also demonstrate the possibility of rational thinking. In mythic cultures, narratives about the sacred foundation of critical thinking do not merely reduce the issue to the concept of borders; rather, the core element in them is mythic causality. With Thales, however, critical thinking began to move away from the understanding of mythic causality and started to view the universe as a reality that can be explained within itself. Yet, at this very point, a paradox emerges: To reach a cosmic principle, we must approach existing narratives with skepticism; however, for this skepticism and critical thinking to be reasonable and valid, we must start from the cosmic principle.

While the abstraction of thought in ancient cultures parallels the development of language grammar and writing, the most crucial aspect is the emergence of doubt as a constitutive element of thinking. The application of doubt first to mythical and then to scientific/ philosophical thinking eventually paved the way for its application to critical thinking itself. This process is most clearly observed in Socrates and the period following him. The reflection of critical thinking upon itself has taken on different characteristics within metaphysical and historical traditions of thought. In the metaphysical tradition, critical thinking is primarily centered around logic. In contrast, the tradition of historical consciousness, which reached a strong expression in Hegel, places historical experience or ontology behind formal (logical) thinking, thereby rendering critical thinking a secondary matter. This situation also enabled the development of post-modern and post-metaphysical thought. The common feature of these latter approaches is the belief that critical thinking can never go beyond the historical-linguistic experience of beings that makes it possible. This implies the impossibility of pure/ absolute critical thinking.

The contribution of the Abrahamic religions to the development of critical thinking is mostly in the moral and eschatological domains. In this regard, it is clear that the Abrahamic religions temporalized critical thinking. Eschatological belief is, above all, hope for the future, and time is the very openness to this hope. Thus, in a religious context, critical thinking cannot be separated from the temporal process that makes and sustains this hope. The Qur'anic text seems to have three general categories: a) Verses that demonstrate the possibility of critical thinking in a cosmic, ontological, and epistemological context; b) verses that present moral, axiological, and aesthetic models or examples of critical thinking; and c) verses that show the consequences of thinking or not thinking critically in an eschatological context.

Keywords: Islamic Philosophy, Critical Thinking, Mythical Causality, Cosmic Causality, Eschatological Temporality

Giriş

Eleştirel düşüncenin mantıksal, ilmî, pedagojik, kültürel, dinî ve ideolojik boyutları üzerine geniş bir literatür söz konusudur. Bu literatüre mizah, komedi, karikatür, nükte, hiciv gibi eleştirel düşüncenin sanatsal ve siyasi boyutlarını da dâhil etmeliyiz. Burada ilgilendiğimiz temel husus, eleştirel düşünce literatüründe sözü edilen ancak çoğu zaman açıkça vurgulanmayan eleştirel düşüncenin imkânı sorunudur. Bu sorunu bizim için anlamlı kılan şey, eleştirel düşüncenin eleştirisi yani eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonudur. Eleştirel düşüncenin farklı boyutlarının tarihsel süreçte nasıl mümkün hale geldiğini anlamak, onun kendisi üzerinde refleksiyona nasıl eriştiğini anlamak için elzemdir. Eleştirel düşüncenin eleştirisi, aynı zamanda -şayet varsa- onun sınırlarının belirlenmesini, en azından bu sınırların neler olduğuna dair tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bu yazımızda eleştirel düşüncenin imkânı sorununu kısa notlarla ele alırken onun kendisi hakkında refleksiyonun tarihsel gelişimine dikkat çekeceğiz.

Eleştirel düşüncenin imkânı sorununa derinliğine nüfuz etmenin yolu, kozmogoni yani yaratılış mitlerinden geçer. Zira bu mitler bize varlığın bir tür boşluk veya imkân ortamında açığa çıkışını anlatırken aynı zamanda rasyonel düşüncenin imkânını da göstermektedirler. Karanlık sular, karanlık madde veya kaos, pek çok mitte varlığın döl yatağı olarak sunulmaktadır. Varlık, kaos veya karanlık maddeden -bazen tanrıların müdahalesiyle bazen kendiliğinden- açığa çıkarken kavranabilir sınırlara sahip olmaya başlamaktadır. Bu sınırlar arasındaki ilişki, bir denge ve orana yan irrasyoneliteye sahip olduğu için ortaya kozmos çıkmaktadır.¹ Dolayısıyla mitlerde rasyonelitenin tezahürü daima sınırlara ve sınırlar arasındaki uyuma referansla ele alınır. Bu sınırlar ve sınırlar arasındaki uyum (*ratio*) ortadan kalktığında kaos zuhur eder. Daha açık ifadeyle mitlerde kaostan bağımsız kozmos yoktur. Bu durum özellikle tabiattaki varoluş ve yok oluşu (el-kevn ve'l-fesad)

¹ Francesco Ghilotti, "Earth and Underground in Early Sumerian Sources", *Expression* 6 (August 2014), 89; Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask (New York: Harper & Brothers Publishers, 1959), 11.

açıklamaktadır. Antik kültürlerde insanın tabiat ile uyum içinde yaşaması gerektiğine dair genel kanaat, kaos ve kozmos arasındaki kritik ilişkiden kaynaklanır. Burada *kritik* kelimesini, Yunanca aslı *krino /krinein'in²* sözlük anlamına referansla kullanılmaktadır. *Krino*, ayırmak, seçmek, teşhis etmek, bir şeyin sınırını görmek ve onu bir başkasıyla karıştırmamak demektir. Bu kelime tıp biliminde semptomların doğru anlaşılması ve hastalığın teşhisi bağlamında kullanılmaktadır. Buna ilaveten o, bir hastanın hayat ve ölüm arasındaki ince çizgide durmasına da işaret etmektedir.

Türkçe'de eleştiri kelimesiyle karşılanan kriz veya kritik kelimeleri aklın doğruyu yanlıştan veya bir nesneyi bir başka nesneden ayırması anlamında daima sınır kelimesiyle irtibatlıdır. Buna göre eleştirel düşünmek, sınırlarda düşündürmektir. Eleştirel düşünmeyi öğrenmek, sınırları okumayı öğrenmektir. Ancak eleştirel düşünceyi bize kim öğretebilir? Mircea Eliade'nin 'arkaik ontoloji' dediği mitlerde temel öğretinin tanrılar tarafından gerçekleştirildiği ima edilir. Şöyle ki, tanrıların müdahalesiyle kaos kozmosa dönüşüyor yani varlık kavranabilir makul, dengeli bir sınıra sahip olabiliyorsa, bu durumda kaos ve kozmos arasındaki sınırı bize fark ettiren tanrılar olmaktadır. Tanrıların müdahale ettiği yer, gerçek (kutsal) mekâna dönüşürken, müdahale edilmeyen yerler kaotik kalmakta yani gerçek olamamaktadır. Bu kaotik mekânlar cin, peri, dev gibi korkunç yaratıkların barınağıdır ve onlara yaklaşılmamalıdır. Böylece insan aklı, tanrıların müdahalesiyle ortaya çıkan güvenilir sığınak mekânı ile asla güvenilemez tehlikeli alanlar arasını ayırt etmeyi öğrenir. Güvenilir sığınak mekânı kutsal olduğu için göğe yani tanrılar katına açılan kapıyı temsil etmektedir. Sözelimi *Babil* (Bab-ilu) tanrıların kapısı³, *bab apsi*, yer altının karanlık dünyasına (apsu) açılan kapı demektir.⁴

Mitik kültürlerde eleştirel düşüncenin kutsal temeline dair bu anlatılar, meseleyi sadece sınır kavramına indirgememektedir. Zira az önce söylediklerimizden fark edileceği üzere, burada asıl vurgu mitik nedenselliklerdir. Mitler, eleştirel düşüncenin yaslandığı nedensellik sorununu yer ve gök, insan ve tanrı arasındaki öngörülemez ilişki ağı içinde anlamlandırmaktadır. Yeryüzünde hastalık dâhil olmak üzere hemen her kritik unsur, tanrıların müdahalesiyle izah edilmektedir. Buna göre neden ve sonuç arasında daima bir ilişki vardır ancak bu ilişki kendiliğinden değil, görünürdeki neden ile sonuç arasındaki bağı kuran ara halka yani tanrıların müdahalesi ile gerçekleşir.⁵ Primitif inanç ve kültürler üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Bronislaw Malinowski nispeten benzer iddiayı büyü bağlamında seslendirmektedir. Ona göre primitif kültürler sağlam ampirik bilgiye sahiptir. Ancak bu kültürlerde bilgi veya pratik kontrol amaçlı güç arayışında aşılabilir bir engel veya boşlukla karşılaşıldığında büyü vb. yollara başvurulmaktadır. Kısacası yapılan planlar ve gerçekler arasındaki trajik uyumsuzluk

² *Online Etymology Dictionary*, "Critic" (Erişim 10 Ağustos 2024).

³ Eliade eserlerinde Bab-ilani şeklinde yazılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. *Online Etymology Dictionary*. "Babel" (Erişim 10 Ağustos 2024).

⁴ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 15.

⁵ Bruno Snell, *Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought*, trans. T.G. Rosenmeyer (Oxford: Basil Blackwell, 1953), 223-4.

insanları büyüye sevk etmektedir. Zira insanlar plan ve amaçlarından vazgeçmek istememektedir.⁶ Buna karşın mesela modern tıbbın pîri olarak gösterilen Hipokrat'ın yaptığı şey, hastalığı izah ederken ara halkayı yani tanrıların müdahalesini ortadan kaldırmasıdır. Ona göre hastalığın nedeni tanrıların kırgınlığı ve cezalandırması değil, insan bedenindeki dengenin bozulmasıdır.⁷ Ancak sorun şudur: Hipokrat bunu nasıl düşünebildi?

Görebildiğimiz kadarıyla burada kısmi pay mitlerin kendilerine, daha büyük pay ise filozoflara aittir.⁸ Mitlerin payı, onların musa (ilham perileri) veya Hermes gibi mitik karakterlerin doğru görünen yalan söylemeleri veya 'yalan söylemeyi bilmem' deyip yalan söyleyebilmelerine dikkat çekmeleridir.⁹ Bu durum, mitlerin reflektif ve eleştirel bilincin gelişimine katkı yapabildiklerini ima etmektedir. Thales ile birlikte eleştirel düşünce, mitik nedensellik anlayışını bir kenara bırakmaya ve kâinatı kendi içinde izah edilebilir bir gerçeklik olarak görmeye başlamıştır. Dolayısıyla su, ateş, apeiron, logos gibi ilkeler sadece *arkhe* değil, aynı zamanda eleştirel düşüncenin kozmik prensibidirler. Varlığı açıklayan şey, eleştirel düşünceyi mümkün kılan şeydir.¹⁰ Ne var ki tam bu noktada bir kısır döngü baş göstermektedir. Thales ile ortaya çıkmaya başlayan yeni eleştirel düşüncenin motivasyonu, mitik nedenselliğe yönelik kuşkuudur. Kozmik prensip, ancak bilinç mitik anlatılardan arındırıldığı oranda kendisini gösteren bir şeydir. Bu yüzden felsefe veya modern bilim, tabiatı mitik nedenselliğin ötesinde bir *arkhe*ye referansla ele almakla mümkün olmuştur. Elbette antik Yunan düşüncesinde hala tanrılar söz konusudur ama onlar sadece kozmik prensibin yerel görünümleri veya halk tarafından adlandırılma biçimidir.¹¹ Buna binaen Yunan düşünce tarihinde izi sürülen paganizmi, üstü örtük ateizm olarak yorumlayan araştırmacılar vardır.¹² Bu noktada en ciddi soru, kozmik prensibin ne olduğu ve onu nasıl bilebileceğimiz ile ilgilidir. Daha önce işaret ettiğimiz kısır döngü bu soruda ima edilmektedir: Kozmik prensibe ulaşmak için mevcut anlatılara kuşkuyla yaklaşmalıyız; bu anlatılara yönelik kuşkuvarın ve eleştirel düşüncenin makul ve geçerli olması için kozmik prensipten hareket etmeliyiz. Felsefe tarihinde ilk prensip veya metafiziksel temel arayışının

⁶ Branislaw Malinowski, "The Role of Magic and Religion", *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. W. A. Lessaand E. Z. Vogt (New York: Harper and Row Publishers, 1979), 37-55.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Lois N. Magner, *A History of Medicine* (New York: Marcel Dekker Inc., 1992), 63-98.

⁸ Snell, doğal nedensellik anlayışının ilk izlerinin Sappho ve Pindar'ın sözlerinde bulunabileceğini söylemektedir. Bk. Snell, *Discovery of The Mind*, 212. Richard Paul gibi kimi yazarların eleştirel düşünceyi Sokrates ile başlatmaları bize göre doğru değildir. Zira Thales'te belirginleşen doğal nedensellik arayışı zaten eleştirel düşüncenin en açık ifadesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Richard Paul, Linda Elder and Ted Bartell, "A Brief History Of The Idea Of Critical Thinking", *Criticalthinking* (Erişim 30 Ağustos 2024).

⁹ Bruce Heiden, "The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, "Theogony" 27 and Its Translators", *The American Journal of Philology* 128/ 2 (Summer, 2007), 153-175; Fletcher, J., "A Trickster's Oaths in the Homeric Hymn to Hermes." *AJP* 129 (2008), 29-46.

¹⁰ Joe Y. F. Lau, "Revisiting the Origin of Critical Thinking", *Educational Philosophy and Theory* 56/7 (2024), 724-733.

¹¹ Plutarch, "Isis and Osiris", *Moralia V.* with an English tran. Frank Cole Babbitt (Cambridge: Harvard University Press, 1936), 67; Jan Assmann, "Monotheism and Polytheism", Sarah Iles Johnston (Hrsg.), *Religions of the Ancient World: A Guide* (Cambridge Mass, 2004), 17-31.

¹² J. P. Manoussakis, "The God Machine: Techno-Theology and Theo-Poetics", 161-169, *Academia.edu* (Erişim 30.08.2024).

hala sonuçlanmadığını ve çok muhtemelen gelecekte de sonuçlanmayacağını düşündüğümüzde bu kısır döngünün gücünü daha iyi tecrübe edebiliriz.

Şu ana değin, eleştirel düşüncenin temel birkaç boyutuna değindik. Diğer önemli bir boyut eleştirel düşüncenin -felsefe, teoloji ve bilim tarihinde gördüğümüz şekliyle- soyut ve reflektif karakteridir. Eleştirel düşünce soyut ve reflektif karakteri nedeniyle hem eleştirdiği şeyi belli bir kurgu içinde simgesel olarak yeniden üretip analiz edebilmekte hem de bunu nasıl yaptığını fark edebilmektedir. Ancak sorun, mitik düşüncenin soyutlamaya pek izin vermeyen yoğun imge ve metafor kullanımına karşı, eleştirel düşüncenin soyut ve reflektif karakterinin nasıl tezahür edebildiğidir.

Bu soru kapsamında sadece iki farklı yaklaşıma değineceğiz. Bruno Snell'in *Aklın Keşfi* adlı eserine göre, mitik kültürlerde insanlar zaten mantıksal düşünmektedir. Ancak düşüncenin mantıksallığı kurulan cümleler veya eylemlerde üstü örtük haldedir. İnsanın nasıl mantıklı düşünebildiği yani aklın çalışma düzeni en bariz şekliyle Yunanlılar tarafından ortaya konmuştur. Bu çalışma düzeni veya mantığın temel prensipleri açıkça formüle edildikten sonra düşünce, radikal bir değişime uğramıştır. Çelişmezlik prensibi yüzünden çok sayıda mitik anlatı artık aklen kavranamaz bir şey olarak değerlendirilmiştir. Aklen kavranamaz olan, imge ve metaforlar aracılığıyla formüle edilen mitik nedenselliklerdir. Mitik nedensellik güçlü imge ve metaforlar aracılığıyla muhayyileyi tatmin ettiği için muhataba aradığı şeyi hemen sunmaktadır. Buna karşın, eleştirel nedensellik sürekli akıl yürütmeyi ve arzu edilen sonuç ortaya çıkıncaya değin söylenenlerden kuşku duymayı gerektirmektedir.¹³ Bir başka deyişle mitler, yaratıcı muhayyile aracılığıyla gerçekliği şimdi-burada bize sunarken, eleştirel düşünce hakikati belirsizce ertelemektedir.

Bu noktada, Snell açıkça vurgulamasa da, mitik nedenselliğin mit oluşturucularının tanrılara tanıklığı ile bağlantısını hatırlamalıyız. Bir kültür mitik nedenselliği benimsemişse, o kültürde mitleri inşa eden otoriteye güven söz konusudur. Kur'an'da dile getirildiği şekliyle Cahiliye insanının "Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız" sözü¹⁴ bu bağlamdadır. Mit anlatıcısı, dolayısıyla mitik nedensellik meşruiyetini tanrılara tanıklık sayesinde elde etmektedir. Miti oluşturan imge ve metaforlar, bu tanıklığın yani beşerî ve tanrısal dünyalar arasındaki görünmez ilişkinin görünür kılınmasıdır. Snell'in ifadesiyle mitler, rüya ve gerçekliğin sınırlarını aştığı için irade dışıdır. Bu yüzden mitik düşünce pasif alımlamayı gerektirmektedir. Ancak tanrıların eylemlerinin bir gerekçesi vardır; bu yüzden mitlerin çelişmezlik ilkesini fazlasıyla ihlal etmemesi gerekir.¹⁵ Burada Xenophanes'in mitlerdeki antropomorfizme insanlar ve tanrılar arasındaki ontolojik ayrım çizgisini yani benzemezlik ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle karşı çıktığını hatırlamalıyız. Böylece çelişmezlik

¹³ Bruno Snell, *Discovery of The Mind*, 191-226.

¹⁴ el-Bakara 25/ 170.

¹⁵ Bruno Snell, *Discovery of The Mind*, 224.

ilkeli, eleştirel düşüncenin antropomorfik imge ve anlatılardan arındırılmasında yani tenzih prensibinin oluşumunda rol oynamaya başlamıştır.

Hakikate tanıklık meselesi sadece mitlerle sınırlı değildir. Heraklit ve Parmenides gibi filozofların da arkhe bağlamında karşı-tanıklık diyebileceğimiz bir anlatıya yöneldikleri bilinmektedir. Parmenides'in varlık ve yokluk arasında çizdiği keskin çizgi bu tanıklığın bir ifadesidir. Heraklit, 'Logos ortakdır, çoğu insan sanki kendine özgü anlayışı var gibi yaşamaktadır; beni değil logos'u dinleyin' derken¹⁶ bu tanıklığı dile getirmektedir.¹⁷ Daha açık deyişle, mitler söz konusu olduğunda sadece mit anlatıcıları tanıklık üzerinden otorite elde ederken, Parmenides ve Heraklit felsefelerinde aklını kullanan herkes herkese ait olan evrensel hakikate (gayri şahsi otoriteye) tanıklık edebilir.

Tekrar Snell'e kulak verirsek, onun *Aklın Keşfi (Discovery of The Mind)* adlı eserinde ilgi çekici hususlardan biri, bilimsel, dolayısıyla eleştirel düşünce ile Yunanca'daki harf-i tarif (belirtme edatı, definite article) arasında kurduğu bağıdır. Snell'e göre Yunanca'da harf-i tarif olmasaydı Yunan bilim ve felsefesinin oluşumunu hayal etmek bile zorlaşır. Harf-i tarif soyutlamaya izin verdiği için sıfat veya fillerden soyut kavramlar oluşturmak ve evrensel olanı tikel formda üretmek mümkün olmuştur. Buna göre Yunan dilinin gramer yapısı mantık disiplininin oluşumu, eleştirel düşüncenin soyutlaşması ve bilimsel düşüncenin gelişiminde belirleyici rol üstlenmiştir.¹⁸

İlgi çekici bir diğer yaklaşım antropolog Jack Goody ve Ian Watt tarafından seslendirilmiştir. Goody ve Watt, felsefi ve bilimsel anlamda mantığın alfabe yazısının bir işlevi olduğunu ileri sürerler. Onlara göre konuşma dilinin yazı içinde yerleşik hal alması, kelimeleri açıkça birbirinden ayırma, sıralarıyla oynama ve mantıksal düşünme gibi şeylerin teşekkülünde rol oynamaktadır. Mesela yazı sayesinde farklı zamanlarda söylenen şeyler yan yana getirilerek karşılaştırılabilir. Bu sayede ifadeler arasında mantıksal çelişkilerin olup olmadığı daha kolay tespit edilebilir. İfadeler kendi aralarında bir düzene sokulabilir ve mantıksal bir akıl yürütme ortaya çıkarılabilir.¹⁹ Gündelik dil kullanımının (konuşmanın) zamansal akışı ve toplumsal bağlamı içinde *Tanrı, adalet, ruh, iyilik* gibi kelimelerin ayrık nesnelere şeklinde algılanması çok zordur. Oysa onlar yazının fiziksel gerçekliği (görünümü) içinde kendilerine ait bir yaşama sahip olurlar. Bu sayede mesela Antik Yunan filozofları, bu kelimelerin anlamını doyurucu biçimde açıklamaya giriştiler ve bu anlamları kâinatın rasyonel düzeninin ilkesi yani logos ile irtibatlandırdılar. Goody ve Watt'ın farklı kültürlerle ve yazı formlarına dair bu tür analizlerle ulaştıkları sonuç kabaca şudur: Bilimsel anlamıyla mantık ve yazının ortaya çıkışı birbirine yakın dönemlere rastlar. Yunan mucizesi denen şey, temelde alfabetik (fonetik) yazı

¹⁶ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 187.

¹⁷ Genel kabul gören yaklaşıma göre, Heraklit burada logos derken, kozmik değişimi yöneten veya düzenleyen ilkeye dikkat çekmektedir. Detaylı bir araştırma ve yorum için bk. Mark A. Johnstone, "On 'Logos' in Heraklitos", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47, ed. Brad Inwood (Oxford, 2014), online ed., Oxford Academic, 17 Nov. 2016), (Erişim 4 Ağustos 2024).

¹⁸ Bruno Snell, *Discovery of The Mind*, 227 vd.

¹⁹ Jack Goody, "Evolution and Communication: The Domestication of the Savage Mind", *The British Journal of Sociology*, 24/1 (March 1973), 7.

dilinin Yunan kültüründe, diğer kültürlerle nazaran, daha yaygınlık kazanmasıyla ilgilidir.²⁰ Bu yaklaşım açısından bakıldığında mantıksal ve bilimsel eleştirel düşünceyi mümkün kılan şey, en temelde gelişmiş yazı sistemidir.

Sokrates eleştirel düşüncenin bir simgesi olarak sunulsa da bu payeyi asıl olarak Platon'a tevdi etmek gerekmektedir. Platon'un sunduğu şekliyle Sokrates partnerleriyle soru-cevap ilişkisi içinde kelimelerin evrensel anlamını araştırmaya koyulduğunda ve verilen cevapların geçerlilik ve doğruluk ihtimalini tartıştığına eleştirel düşüncenin imkânı olarak diyaloğa işaret etmektedir.²¹ Ancak bilindiği üzere Platon eleştirel düşüncenin imkânı olarak ideleri ve idelere tanıklığı göstermektedir. İdeler nazariyesinin yorumlanma tarihi, ideler nazariyesi kadar eski olmalıdır. Burada Platoncu metafizik geleneğin dışında kalan iki çağdaş yoruma çok kısa atıf yapacağız. H.-G. Gadamer'e göre, Platon'un ideler nazariyesi, karşılıklı konuşma ve anlamının tranzendental imkânını göstermek üzere tasarlanmıştır. İdeler nazariyesi bir iletişim felsefesidir ve siyasi bir amaç gözetmektedir. Bu amaç, birbirini anlayan uyumlu bir toplumun nasıl var olacağı ile ilgilidir.²² Gadamer'in yorumunu esas alırsak şunu söylemeliyiz: İdeler nazariyesi, eleştirel düşüncenin ancak karşılıklı anlama zemini içinde mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Zira karşılıklı anlamının gerçekleşmediği bir yerde eleştirel düşünmek imkânsız ve anlamsızdır. Bu, eleştirel düşüncenin eleştirilemez bir zeminde mümkün olduğunu söylemenin bir yoludur. Eleştirilemez olan, karşılıklı konuşma ve anla(ş)ma sürecidir. Bu süreçte ancak anlaşılabilir şey yani muhteva bağlamında düşünce eleştirilebilir. Dolayısıyla anlamak, daima eleştirel düşünceyi önceleyen, onun zeminini kuran tarihsel bir hadisedir.

Gilles Deleuze'un yorumuna göre, Platon ideler kuramını Sofistlerin sahte felsefesi ile gerçek felsefe arasını evrensel boyutta açığa çıkarabilmek için kurgulamıştır. Zira Platon için sofist düşünce hakikat yerine sahte hakikati (simulark) üreterek formların gizlenmesine yani kaosun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.²³ Deleuze'un dikkat çektiği şey, Platon düşüncesinde idelerin farklı bir dünyaya işaret etmediği, aksine onların bu dünya tecrübesinden hareketle doğruyu yanlıştan ayırmanın aşkın (tranzendental, evrensel) imkânı olarak tasarlandığıdır.

Aristo'nun eleştirel düşüncenin imkânı bağlamında birden çok görüşe sahip olduğu söylenebilir. Biz en dikkat çekici olan iki hususa kısaca değineceğiz. İlki onun kendisini düşünen Tanrı anlayışıdır ki burada Tanrı'nın düşüncesi daha önce Platon'da idelerin teması bağlamında

²⁰ Jack Goody and Ian Watt, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, 5/3 (April 1963), 304-34.

²¹ Sokratik düşüncenin geniş bir analizi için bk. Hülya Altunya, *Diyalektikten Diyalojiye: Mantıksal Düşüncenin Tarihsel Dönüşümü*, (Isparta: Dilruba Yayınları, 2020), 74-88.

²² Hans-Georg Gadamer (ed.), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. P. Christopher Smith (New Haven, CT: Yale University Press 1980).

²³ Daniel W. Smith, "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism", *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123. Sofistlerin gerçekte neyi düşündükleri ve neyi amaçladıkları bir tartışma konusudur. Platon'un sofistlere karşı tutumunu esas alanlar olduğu gibi, Platon'un konuyu kendi amacına göre tahrif ettiğini ileri sürenler de vardır. Bu noktada tarihsel verilerden hareketle daha dengeli yorum oluşturmaya çalışanlar söz konusudur. Ayrıntılı bir analiz için bk. Lokman Çilingir, "Protagoras: Her Şeyin Ölçüsü İnsan", *Felsefe Dünyası Dergisi* 76 (Kış 2022), 23-39.

karşımıza çıkan *theoria*'nın saf ve mutlak halidir. Bir başka deyişle, Tanrı'nın düşüncesi, aklın kendisi üzerindeki refleksiyonunun kusursuzluğunu simgelemektedir. Tanrısal akıl her ne ise kendisini olduğu gibi temaşa edebilmektedir. Varlığın bedihî ilkesinden hareketle oluşturulan burhan (en üst kıyas formu) filozofun Tanrı'ya benzemesine ve *theoria* aracılığıyla eleştirel düşünce hakkını elde etmesine imkân vermektedir. Böylece metafizik, insan aklının tanrısal akla benzemeye yani kendi üzerinde mümkün en yüksek refleksiyona erişme çabasıdır. Bu refleksiyon, aynı zamanda eleştirel düşüncenin evrensel imkânını oluşturur. Aristo, konu ahlak olunca, eleştirel düşünceyi fronesis üzerinden mümkün görmektedir. Bunun nedeni sürekli değişen ahlaki ortama evrensel bir ilkenin mantıksal kesinlik içinde tatbik edilmesinin imkânsızlığıdır. İnsan aklı ahlaki kararları üst düzey refleksiyonla değil, ancak basiret ve feraset sayesinde alabilir.²⁴ Tarihsel ve sosyal ahlaki ortam, karakteri gereği, metafiziğe izin vermemektedir. Kısacası Aristo'da biri mantıksal kesinliği talep eden diğeri bu kesinliğe direnen iki farklı alan söz konusudur ve eleştirel düşüncenin imkânı bu alanların karakterine göre değişmektedir.

Eleştirel düşüncenin, semavi dinler bağlamında şu ana değin irdelediklerimizin ötesinde bir boyut kazandığını görmekteyiz. Sözelimi Hz. İbrahim'in kendi kavmini putperestlikten uzaklaşmaya çağırması sadece putları veya sahte tanrıları eleştirmesi ile sınırlı değildir. Hakeza o yalnızca aklın hakikati hakikat olmayandan ayırma meselesi de değildir. Bütün bunların ötesinde Hz. İbrahim'de eleştirel düşünce, insanın kendisini kendisinden ahlaken özgürleştirilmesi ile ilgilidir.²⁵ Tek tanrı ve öte dünya inancı ahlaki özgürleşme bağlamında eleştirel düşüncenin aslı imkânıdır. Buna paralel bir durumu Hz. Musa'nın Yahudileri Mısır'ın köleleştirici rejiminden kurtarması ve Hz. İsa'nın güçsüz insanları güçlü Roma'ya karşı ahlaki üstünlük ile direnmeye çağırmasında görebiliriz. Böylece eleştirel düşünce, semavî dinlerde daha önce gördüğümüz ontolojik, epistemolojik ve etik boyutunun ötesinde eskatolojik bir boyut kazanmıştır. Benzer durumu İslam'ın ortaya çıkışında gözlemlemekteyiz. Kur'an'da asıl mesele ahlaki ve eskatolojik kurtuluş olup ontolojik ve epistemolojik eleştirel düşünce, söz konusu kurtuluş için gerekli araçsal unsurlardır. Buna göre Kur'an'da dile getirilen kâinatın bir denge ve uyum içinde yaratılması, gece ve gündüzün birbirini kovalaması, eşyanın insana müsahhar kılınması, Âdem'e dilin öğretilmesi gibi hususlar ahlaki ve eskatolojik kurtuluş için gerekli eleştirel düşüncenin ontolojik ve epistemolojik imkânını gösterirler. Peygamberler, yeryüzünü imar eden insanlar, hayır peşinde koşanlar, zalime karşı çıkanlar eleştirel düşüncenin örnekleri olarak ele alınırlar. Buna karşılık insanın yeryüzünde bozgunculuk yapması, kan dökmesi, böbürlenmesi, kibri, gerçeğe kendisini kapatması, öte dünyada azap gibi hususlar eleştirel

²⁴ Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin fronesis bağlamında en iyi analizlerden biri Gadamer'in "Aristo'nun Hermenötik İlgisi" başlıklı yazısında bulunabilir. H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd rev. (New York: Crossroad, 1989), 312-324.

²⁵ En'am suresi 74-82 arasında yer alan ayetlerde Hz. İbrahim'in yıldız, ay, güneş gibi unsurların tanrı olup olamayacağını düşündükten sonra Allah'a yönelmesini sadece teolojik bağlamda ele almak doğru görünmemektedir. Zira putperestlik teolojik olduğu kadar bireysel ve toplumsal ahlaki yönlendiren bir husustur. Bu yüzden Hz. İbrahim'in kendi iç diyalogunu yansıtan bu ayetleri insanın kendisini kendisinden ahlaken özgürleştirilmesi olarak ele almaktayız.

düşünmemenin yansımaları olarak ele alınırlar. Böylece Kur'an metni, eleştirel düşüncenin imkânını gösteren kevnî, ontolojik ve epistemolojik bağlamda ayetler, eleştirel düşüncenin örneğini veya modelini gösteren ahlaki, aksiyolojik ve estetik ayetler ve eleştirel düşünme(me)nin sonucunu gösteren eskatolojik ayetler şeklinde üç genel kategoriye sahip görünmektedir.

İslam düşünce tarihinde eleştirel düşüncenin imkânı, kelim ilminde nazar, Meşşai felsefede burhan ve tasavvufta müşahade/mükaşefe olarak ele alınmıştır. Ne var ki klasik Yunan düşüncesi mitik nedenselliği aşmak için kozmik-eleştirel nedenselliğe yöneldiğinde kuşku ve kriter arasındaki kısır döngüyü nasıl kendi hayaleti veya miti olarak üretmişse, benzer şekilde kelamî ve felsefî düşünce avamın mitik düşüncesinin ötesinde evrensel hakikati temellendirmek için metafiziğe yöneldiğinde benzer döngüyü kendi hayaleti veya miti olarak üretmiştir. Böylece miti aşmak için bedihî, nazari veya burhanî bilgiyi esas alan kelamî-felsefî metafiziksel düşünce kendi ürettiği mit ile uğraşmak zorunda kalmıştır.²⁶ Fahreddin Râzî bu soruna işaretlerle şunları söylemektedir: “Şayet nazar, teemmül ve araştırma yapıp, sonunda bir inanç (i'tikâd) ortaya çıkarsa, bu inancın bilgi oluşturduğuna dair bilgimiz bedihî olamaz; çünkü hakikat sık sık bunun tersi (hilâfi) olmaktadır. Şayet onun nazari olduğu söylenirse, o bir başka delile ihtiyaç duyacak ve bu durum sonsuza değin gidecektir (teselsül). Bu ise imkânsızdır.”²⁷

Bu durumda şu soru akla gelmektedir: Metafiziksel düşüncenin kendisi üstü örtük bir mit midir? Metafiziksel düşüncenin hakikati aklen temellendirme arzusu akli mitleştirmeksizin gerçekleştirilebilir mi? Sözelimi Meşşai felsefenin kurguladığı şekliyle sudur nazariyesi, akli üstü örtük (amaçlanmamış) biçimde mitleştirme süreci midir?

Gazali, İbn Arabî ve Mevlâna gibi mutasavvıfların ve selefi âlimlerin filozoflara (kısmen kelamcılara) yönelik eleştirilerine bakıldığında, ortada aklın mitleştirilmesi sorunu vardır. Zira aklın alanı sınırlıdır ve metafiziksel konularda hakikati keşfetme yeteneğinden mahrumdur.²⁸ Metafizik alana giren akıl, kaçınılmaz şekilde kendisini mitleştirir. Bu durumun en belirgin tezahürü aklın metafizik alanda tökezlemesi, kendi içinde çelişkiler barındıran, dolayısıyla gerçeğe tekabül etmeyen söylemler üretmesidir. Oysa akıl, Ebu'l-Mecd Senaî'nin ifadesiyle, en fazla hakikatin kapısına kadar bize rehberlik edebilir.²⁹ Burada kapı imgesi, mitik kültürlerde gördüğümüz Babil yani tanrıların kapısı anlayışının bir uzantısı gibi görünmektedir. Mitik kültürlerde kapı, epifani yani kutsalın

²⁶ Bu konuda derli toplu bilgi için bkz. Dimitri Gutas, “Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science”, *Early Science and Medicine* 7 3, Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science (2002), 276-289; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007); Thomas Bauer, *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam* (New York: Columbia University Press, 2021).

²⁷ Fahreddin er-Râzî, “Risale Zemm Lezzât el-Dunya”, *The Teleological Ethics of Fakh al-Din al-Razi*, thk. Ayman Shihadeh (Leiden: Brill, 2006), 255-6.

²⁸ İbn Arabî, “Muhyiddin İbn Arabî'den Fahreddin Râzî'ye Mektup”, çev. Emin Işık, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, XXXI/ 4 (2002), 50-56.

²⁹ Hakim Abu'l-Majd Majdud Sanâ'i of Ghazna, *Hadiqatu'l-Haqîqat*, ed./trans. Major J. Stephenson (Calcutta: The Baptist Mission Press 1910), 4-5.

dünyada tezahür yeridir. Kelam, felsefe ve tasavvuf kendilerine özgü yaklaşımları içinde ‘kapı’yı tanımlamaktadır. Mesela kelimada Allah’a ait tüm selbî yargılar aklın Tanrı’nın varlığının eşliğinde yani kapısında beklemesidir. Zira akıl, özellikle mahiyet konusunda kapıdan içeri girerek ispat yani pozitif yargı oluşturmamaktadır. Yine aklın kendi başına bilemeyeceği ve Kur’an aracılığıyla öğrenebileceği metafiziksel hususlar ‘kapı’yı simgelemektedir. Benzer şekilde İbn Sina’da Tanrı’nın mahiyeti aklen erişilemez olduğu için kutsal kapıdır. Tasavvufta manevi keşif mekânı olan gönül, aklın önünde beklediği kutsal kapıdır. Bu örneklerde kapı, eleştirel düşüncenin imkânsızlaştığı yerdir. Bir başka deyişle eleştirel düşünce, bedihî bilgi ile kutsal kapı arasındaki sınırlı alanda mümkündür.

Batı düşünce tarihinde Descartes’ın meşhur metodik kuşkuculuğu sonrasında ulaştığı cogito, eleştirel düşüncenin imkânını göstermektedir. Descartes’ta eleştirel düşünce kendi zeminine eleştiri yoluyla varmaktadır.³⁰ Burada eleştiri, düşüncenin sahip olduğu muhtevadan bütünüyle arınarak kendi saf varlığına yani artık eleştirinin mümkün olmadığı bir noktaya ulaşmasıdır. Dolayısıyla eleştirinin imkânı olan cogito, aynı zamanda eleştirinin imkânsızlaştığı anı simgeler. Düşünce kendi saf varlığına ulaştıktan sonra ortada anlam dünyası kalmadığı için muhtevaya yeniden nasıl ulaşacağı ciddi bir probleme dönüşmektedir. Descartes’ın probleminden kaçınmak için, Kant eleştirel düşünceyi tranzendental kategoriler ile duyuların sağladığı muhteva arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır.³¹ Ancak onun numen ve fenomen ayrımı eleştirel düşüncenin nihai sınırını göstermektedir. Numen, eleştirinin imkânsızlaştığı sınırdır ve bu yönüyle o, mitik ve dini kültürlerdeki kutsal kapıya benzemektedir.

Kant’ın *Düşünürken Kişinin Kendisini Yönlendirmesi Ne Anlama Gelmektedir?* (*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*)³² adlı yazısı Kant’ın eleştirel düşüncesinin temel karakterini ana hatlarıyla verdiği için önemlidir. O, bu yazısını F. H. Jakobi ve Moses Mendelssohn arasındaki panteizm tartışmasına bir katkı sunmak için yazmıştır. Bu yazıda Kant, ‘akla inancı’, düşünürken bizi yönlendiren bir yön levhası veya pusula gibi ele almaktadır. Coğrafi olarak yön bulurken nesnelere ilişkimiz sağ, sol, güney, kuzey gibi yönleri keşfetmemize katkı yapar. Ancak gözlerimiz kapalıyken veya saf karanlık bir odada yön bulmak için kişinin kendi hislerine güvenmesi gerekmektedir. Bu hisler en temelde bedenimizin sağ ve soluna dair temel tecrübemizdir. Nesnel hiçbir verinin olmadığı salt kavramsal verilerle yön bulmaya çalışmak ise daha karmaşık ve zordur. Bu noktada esas olan aklın doğru kullanımının ahlaki eylemi mümkün kılması ve kişinin kendisini batıl inanç ve bağınazlıktan uzak tutabilmesidir. Bu yazıda en ilgi çeken husus, Kant’ın coğrafi mekânda oryantasyonu model olarak eleştirel düşünceyi akla inanç ve bedensel hisler ile birlikte irdelemesidir.

³⁰ Rene Descartes, *Meditations On First Philosophy*, trans. Elizabeth S. Haldane, in *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), Internet Encyclopedia of Philosophy, 1996, 6-12. *Yalelearning*. (Erişim 30.08.2024).

³¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (A51/B76), trans. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 193-194.

³² Immanuel Kant, *What Does It Mean Toorient Onself in Thinking?*, *Phil880*. (Erişim 30.08.2024).

Dolayısıyla Jeff Malpas'ın dikkat çektiği gibi, burada düşünmek/hissetmek/mekân tecrübesi ayrıştırılmaz haldedir. Düşünmek en temelde oryantasyon yani yön bulma çabasıdır.³³

Hegel, Nietzsche, Marx ve Freud gibi düşünürlerin yaptığı en önemli şey, eleştirel düşüncüyü tarihselleştirmeleridir. Müslüman mütakellim ve filozoflar dâhil olmak üzere Hegel'e değin neredeyse tüm düşünürler, bedihî, aracısız bilinen, aklen zorunlu bir noktanın keşfiyle eleştirel düşüncenin mümkün ve makul olabileceğini düşünmüşlerdir. Ancak burada ortaya çıkan sorun, varlık ve muhteva ayrılığıdır. Fahreddin Râzî'nin dediği gibi varlığa ulaşmak, muhtevayı (mahiyet) ve muhtevayı (mahiyet) düşünmek varlığı garanti etmemektedir.³⁴ Eleştirel düşünce bedihî olandan hareket ettiğinde varlığın doğrudan tecrübesine odaklanmaktadır. Ne var ki eleştirel düşünce her zaman muhteva yani anlam varsa açığa çıkabilir. Zira kendi başına varlığın bir anlamı yoktur. Buna karşılık verili anlam veya muhteva hareket noktası olduğunda farklı ve çatışan yorumlar yani kuşklar yüzünden kesinlik ideali ütopya dönüşmektedir.

Bu yüzden Hegel, Nietzsche, Marx ve Freud gibi düşünürler, tarihi -dolayısıyla verili muhtevayı- merkeze alarak eleştirel düşüncüyü aklın formel, soyut, analitik, istidlali bir işlemi olmaktan çıkarmışlardır. Hegel'de akıl, tarihsel karakteri nedeniyle, daha önceki metafizikçilerin düşündüğü gibi, bedihî olandan hareket edemez. Zira akıl daha önce vuku bulmuş ve artık fiilen var olmayan bir geçmişi sonradan anlayabilmektedir. Yani akıl, ancak tarihsel geçmişe bakarak kendisini fark edebilmekte ve eleştirel düşünme yeteneğine erişebilmektedir.³⁵ Bunun anlamı şudur: Muhteva her zaman eleştirel düşüncüyü incelemektedir. Akıl kendi varlığının anlamını daima geçmişte kalmış muhtevayı şimdiye getirebildiği şekliyle fark edebilmektedir. Dolayısıyla geçmişin şimdi üzerindeki tarihsel etkisi yorum gerektirmektedir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde ancak mutlak tinin ortaya çıkmasıyla aklın kendisine doğrudan nüfuz edebildiğini düşünmektedir.³⁶ Bu durum tarihin sonuna işaret etmektedir, çünkü akıl reflektif boyutta kendisini bütünüyle kavradığı için artık geleceği de kalmamıştır. O, Aristo'nun tanrısı gibi, hep şimdide varolacaktır. Böylece Hegel'in bizi ulaştırdığı sonuç, eleştirel düşüncenin ancak geçmişe yönelik mümkün olmasıdır. Şimdinin ve geleceğin eleştirisi, hatta -Bataille ve Blanchot'un ileri sürdüğü üzere- gerçek tecrübesi de söz konusu olamaz.³⁷

³³ Jeff Malpas-Ed Casey, "A Phenomenology of Thinking in Place", *Thinking in the World*, ed. J. Bennett, M. Zournazi (London: Bloomsbury, 2020), 48-52.

³⁴ Râzî bu yüzden varlığı mahiyete ilave (zaid) görmektedir. Fahreddin el-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyâtve't-tabiiyyât I-II* nşr. M. M. el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, reprinted in Qom: Intishârât-i Bîdâr, 1411 [1990], 114-118. Bu konuda daha geniş analiz için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2009).

³⁵ G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 23.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie (New York: The Macmillan Company, 1910), 606-823.

³⁷ Georges Bataille, *Inner Experience*, trans. L. A. Boldt (Albany: State University of New York Press, 1988), 80-111. Blanchot'a göre, aşılabilir sınırın aşılması tecrübeyi sahici kılar. Burada onun kastettiği, tecrübenin zaten ben bilincinin kontrolünü aşacak şekilde gerçekleştiği ve bizi dönüştürdüğüdür. Bu yüzden Blanchot, Hegel düşüncesinin ötesine geçmeyi ihlal, suç, sınırı aşma anlamına gelen transgression olayı olarak görür. Bk. Maurice Blanchot, *Friendship*, trans. E. Rottenberg, (Stanford: Stanford University Press, 1997).

Nietzsche de eleştirel düşünceyi yine geçmişin yorumu bağlamında mümkün görmektedir. Eleştirel düşüncenin amacı insanın ahlaki ve metafiziksel idealler doğrultusunda köleleştirilme mekanizmalarını ifşa etmektir. Yani amaç geçmişte inşa edilen maskeleri ortaya çıkarmaktır. Nietzsche formal-teorik ben bilincinin sahte kibrine işaret ederek, asıl olanın bedeninin dünyaya doğrudan nüfuz eden yani gerçekliği hissedenden bilinci olduğunu söylemektedir. Teorik akıl, duyumsayan-hisseden bedensel bilinçten daha aşağı seviyede olmasına karşın -çünkü o sadece düşünebilmekte ama hissedememektedir- sanki daha üst düzey bir kavrayış alanına sahipmiş gibi kibirlenmektedir. Nietzsche teorik bilincin kibrine şu cümlelerle değinmektedir: “Sen, ‘ben’ demekte ve bu kelimeyle övünmektensin. Oysa daha büyük olan -ki sen buna inanmak istemeyeceksin- senin bedeninin ve onun büyük bilgeliği veya aklıdır; o ‘ben’ demez, ama onu inşa eder.”³⁸ Böylece Nietzsche, metafizik gelenekte teorik aklın pratik akla öncelenmesini tersine çevirmektedir. Bu durum onun eleştirel düşünceyi epistemik kesinlik yerine neden yoruma dayandırdığını açıklamaktadır. Nietzsche metafiziksel düşünceyi başkaları üzerinde iktidar kurmanın kurnazca yani kendisini gizleyen bir yolu olarak görmektedir. Bu yüzden Nietzsche’de olgular değil, sadece yorumlar vardır.³⁹

Nietzsche’yi kısmen çağrıştıran eleştirel düşünce pratiğini Marx’ın kapitalizm ve Freud’un bilinç eleştirisinde görmekteyiz. Her iki düşünür, eleştirel düşünceyi bizi yönlendiren geçmişin veya bilinçaltının etkisini fark ederek geçmişin kâbusundan uyanma çabası olarak ele almaktadırlar. Ancak burada onların klasik metafizik düşünceyi tümenden terk ettikleri düşünülmemelidir. Zira sorun, eleştirel düşüncenin tarihin etkisinden sıyrılıp geçmişi eleştirme imkânına nasıl ulaşabileceğidir. Marx ve Freud’da eleştirel düşünce bir şekilde geçmişin etki alanından sıyrılıyor izlenimini vermektedir. Ne var ki her şey tarih içinde olup bitiyorsa eleştirel akıl, tarihsel etki alanının dışına nasıl çıkabilir? Burada ‘dış’ kelimesi nereyi göstermektedir?

Bu soru modern ve post-modern, daha doğrusu metafiziksel ve post-metafiziksel düşünceler arasındaki temel ayrılık noktasını göstermektedir. Post-metafiziksel düşünürler, eleştirel düşüncenin tarihsel olduğu ve bu tarihselliğini asla aşamayacağı kanaatindedirler. Bu yüzden metafiziksel düşünce denen şey, post-metafiziksel düşünürlere göre üstü örtük yorumdan başka bir şey değildir. Buna göre kesinlik ideali, yorumun maskelenmesidir; yani gerçekliğe dair bir yorum kendisini apaçık evrensel bilgi kılıfında sunmaktadır.⁴⁰ Bu yaklaşımda Freud’un bilinci bilinç-altının maskesi olarak ele almasının büyük etkisi söz konusudur. Zira klasik metafiziğin bedihî gördüğü ben bilinci, büyük oranda bilinç-altının bastırılmasıyla oluşan bir illüzyondur. Hiç kimse ben dediğinde gerçekte neye işaret ettiğini tam olarak fark edememektedir. Ben, çoğu kez sahte bilincin bir yansımasıdır. Kısacası

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Thomas Common (New York: The Modern Library, 1919), 32.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1968), 267.

⁴⁰ Bu yaklaşımı en açık biçimde Gianni Vattimo ve John Caputo’da bulmaktayız. Gianni Vattimo, “‘Verwindung’: Nihilism and the Postmodern in Philosophy”, *SubStance* 6/ 2 (1987), 8-14; “The End of (Hi)story”, *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30; John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of Event* (Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington, 2006).

ben, daima farkına varılmayan ön yargılar, inançlar, tabular, korkular, arzular, geleneksel yorumlarla inşa edilen bir tarihsel üründür. Ben bilinci, bu yüzden kendisini inşa eden tarihsel etkiyi ve anlam dünyasını bütünüyle geride bırakamaz.

Son olarak Gadamer ve Ricoeur'nün eleştirel bilincin imkânına dair yaklaşımına değinmeliyiz. Her iki düşünürde eleştirel bilinç, daima tarihsel ve dilsel karakterde olup asla dünyaya dair anlam tecrübesini aşamaz. Bilinç bir gelenek içinde farkına varmadan anlam tecrübesine eriştiğinde kendisini fark edebilmektedir. Bu yüzden eleştirel düşüncenin eleştirmek istediği şey, eleştiri öncesi bilince ulaşan ve onu etkileyen şeydir. Hatırlanacağı üzere bu, daha önce Hegel'in işaret ettiği husustur. Bu durumun en kestirme ifadesi herhalde şudur: Bilinç hatalı düşündüğünü sonradan fark edebilmektedir. Ne var ki bilinç tarihin etkisinde olduğu için asla bütünüyle hatadan sıyrılamamaktadır. Bu yüzden eleştirel düşünce daima kendisini eleştirmesi ve başkalarının eleştirisine açık kalması gereken düşüncedir. Bir başka ifadeyle eleştirel düşünce, hata yapabileceğini dikkate alarak kendisini düzeltmeye çalışan düşüncedir. Metafizikçilerin düşündüğü gibi bedihî bir noktadan hareketle burhanî kıyas oluşturarak kimse hatadan korunamaz. Zira tüm bedihî düşüncelerin gerisinde zaten tarih, dil ve gelenek yani kuşatılmaz anlam dünyası vardır. Bu yüzden Gadamer, eleştirel reflektif düşüncenin gerisindeki ben bilincini tarihsel hayatın kapalı devresinde titreşen ışığa benzetir.⁴¹

Paul Ricoeur'de eleştirel düşünce, tarihsel ve epistemolojik refleksiyon anlamına gelmektedir. O, bu refleksiyon alanına *distanciation* yani mesafe koyma kavramıyla işaret etmektedir. Ancak burada analitik düşüncede gördüğümüz salt epistemik ve mantıksal analiz söz konusu değildir. Aksine Ricoeur'de epistemoloji, hermenötik, monoteist dinler, Nietzsche, Marx ve Freud'da gördüğümüz eleştirel düşünce formlarını bir şekilde buluşturma çabası hâkimdir. Bir başka deyişle Ricoeur'de *distanciation* farklı dil oyunları arasında geçişi mümkün kılan ve bu geçişlerle şekillenen bir mesafedir. Ancak her dil oyunu bir uzlaşma, konvensiyon yani dilin kullanım tarzını gerektirdiği için, eleştirel düşünce daima konvensiyon, uzlaşma yani anlam geleneğine bağlıdır. Eleştirel düşünce, ortak anlam dünyasını refleksiyon aracılığıyla aşamaz; zira onun sınırlarına erişme imkânı yoktur.⁴²

Gadamer ve Ricoeur'de aklın bir üst otorite olması mümkün değildir. Çünkü eleştirel düşünce ortak anlam dünyasının farklı bir açıdan yeniden üretimidir. Ortak anlam dünyasına aidiyet (tanıklık), bilincin eleştiri gücünü hem mümkün kılan hem de eleştiri sayesinde perçinlenen bir şeydir. Kişi eleştirel düşündükçe ortak anlam dünyasına daha fazla ait olur. Zira bilinç, eleştirerek dönüştürdüğü ortak anlam dünyası sayesinde kendisi olur. Bu yüzden geleneğin topyekûn eleştirisi -mevcut anlam dünyasının dışına çıkmayı gerektirdiği için- bilincin artık kendisi olamaması yani kendi varlığını

⁴¹ H. G. Gadamer, *Truth and Method*, trans., rev. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (London, New York: Continuum Publishing Group, 2006), 278.

⁴² Paul Ricoeur, "The Hermeneutical Function of Distanciation", *Philosophy Today* 17/2 (1973), 129; Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976).

imkânsızlaştırmasıdır. Aynı gerekçeyle Gadamer ve Ricoeur için metafiziksel düşünce geleneğinin saygın bir parçasıdır; ama daha fazla değildir.

Bu çalışmada kısaca değindiğimiz yaklaşımların bizi kabaca ulaştırdığı sonuç şudur: Mitik düşüncenin eleştirel düşünce için bir tür zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Zira mitik düşünce, her ne kadar yaratıcı muhayyileyi özellikle mitik nedensellik bağlamında ön plana çıkarsa da, o yeryüzünde yön bulma, hayatı anlamlandırma ve pratik-varoluşsal sorunlarla baş etme noktasında gerekli unsurları belli oranda kendi bünyesinde barındırmaktadır. Düşüncenin soyutlaşmaya başlaması dilin grameri ve yazının gelişimi ile paralellik arz etse de en önemli şey, kuşkunun düşüncenin kurucu bir unsuru haline gelmesidir. Kuşkunun önce mitik, sonra bilimsel düşüncelere yöneltilmesi, en sonunda eleştirel düşüncenin kendisine yönelmesine imkân aralamıştır. Bu durum en bariz şekliyle Sokrat ve sonrasında fark edilmektedir. Eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonu, metafiziksel düşünce ile tarihsel düşünce geleneklerinde farklı karakterlere bürünmüştür. Metafiziksel düşünce geleneğinde eleştirel düşünce daha ziyade mantığın kullanım düzeyine dayalıdır.

Buna karşılık Hegel ile güçlü bir ifadeye kavuşan tarihsel düşünce geleneği formal (mantıksal) düşüncenin gerisine tarihsel tecrübe veya ontolojiyi koyarak eleştirel düşünceyi ikincil bir hususa dönüştürmüştür. Bu durum aynı zamanda post-modernizm ve post-metafiziksel düşüncelerin gelişimini mümkün kılmıştır. Zira bu son yaklaşımların ortak özelliği eleştirel düşüncenin asla kendisini mümkün kılan tarihsel-dilsel tecrübe veya tarihsel ontolojinin gerisine gidemeyeceğine yani saf eleştirel düşüncenin imkânsızlığına dair kanaatleridir. Bu noktada Gadamer ve Ricoeur gibi hermenötik düşünürlerin vurguladıkları husus, eleştirel düşüncenin yorumlayıcı düşüncenin bir parçası olduğudur. Bütün bunlarla dikkat çekilen asıl nokta şudur: Eleştirel düşünce saf veya mutlak hale geldiğinde, kendisi eleştirilemez bir otorite veya despotik güce dönüşebilir. Bu eleştirel düşüncenin metafizikselleşmesi demektir. Bunun siyasal karşılığı komünizm ve faşizm gibi seküler ideolojiler ve radikal-fundamentalist dinî-siyasi hareketlerdir. Bu yüzden eleştirel düşüncenin imkânı sorunu, günümüzde eleştirel düşüncenin eleştirisi ile eş anlamlıdır. Bu eleştirel düşüncenin kendisi hakkında mutlak refleksiyon gücüne hiçbir zaman erişememesi anlamında faniliği veya sınırlılığını kabullenmesi demektir. Buna karşılık eleştirel düşüncenin eleştirisi nihaî noktaya götürülmek istendiğinde, ortaya nihilizm veya saf imancılık çıkabilmektedir. Bu yüzden eleştirel düşünce, Aristo'da gördüğümüz fronesis (ahlakî düşünme)'in yanı sıra basiret, sağduyu, vicdan gibi hususlar ile birlikte ele alınmalıdır.

Semavi dinlerin eleştirel düşüncenin gelişimine katkısı daha ziyade ahlaki ve eskatolojik düzlemindedir. Bu yönüyle semavi dinlerin eleştirel düşünceyi zamansallaştırdıkları açıktır. Zira eskatolojik inanç, her şeyden önce geleceğe dair umuttur ve zaman, bu umuda açıklığın kendisidir. Bu yüzden dinî bağlamda eleştirel düşünce bu umudu mümkün kılan ve besleyen zamansal süreçten ayrıştıramaz. Eleştirel düşünceyi, dinî metinleri mantıksal yani soyut formal önermelere dönüştürerek ele almak, her şeyden önce bu metinleri anlamlı kılan eskatolojik zamansallaşmayı yani umudun

zamansal karakterini ortadan kaldırmaktır. Şayet eleştirel düşünce bir yön bulma (oryantasyon) meselesi ise, bunun semavi dinlerdeki karşılığı eskatolojik zamansallıktır.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altunya, Hülya. Diyalektikten Diyalojiye: Mantıksal Düşüncenin Tarihsel Dönüşümü. Isparta: Dilruba Yayınları, 2020.
- Assmann, Jan. "Monotheism and Polytheism". Sarah Iles Johnston (Hrsg.). Religions of the Ancient World: A Guide, Cambridge Mass, 2004.
- Bataille, Georges. Inner Experience. trans. L. A. Boldt. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Bauer, Thomas. A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam. New York: Columbia University Press, 2021.
- Blanchot, Maurice. Friendship. trans. E. Rottenberg, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Caputo, John. The Weakness of God: A Theology of Event. Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- Çilingir, Lokman. "Protagoras: Her Şeyin Ölçüsü İnsan". Felsefe Dünyası Dergisi 76, (Kış 2022), 23-39.
- Descartes, Rene. Meditations On First Philosophy. trans. Elizabeth S. Haldane, The Philosophical Works of Descartes. (Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Internet Encyclopedia of Philosophy, 1996,6-12, *Yalelearning*. Erişim 30.08.2024. https://yale.learningu.org/download/041e9642-df02-4eed-a895-70e472df2ca4/H2665_Descartes%27%20Meditations.pdf
- Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return. trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Brothers Publishers, 1959.
- el-Râzî, Fahreddin. el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyâtve't-tabiiyyât. I-II. nşr. M. M. el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, reprinted in Qom: Intishârât-i Bîdâr, 1411/1990.
- er-Râzî, Fahreddin. "Risale Zemm Lezzât el-Dunya". The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi. thk./nşr. Ayman Shihadeh. Leiden: Brill, 2016.
- Fletcher, J. "A Trickster's Oaths in the Homeric Hymn to Hermes." AJP 129 (2008) 29-46.
- Gadamer, H. G. Truth and Method. trans./revsd. Joel Weinsheimerand Donald G. Marshall. Second, Revised Edition. London, New York: Continuum Publishing Group, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg (ed), Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato. trans. P. Christopher Smith. New Haven, CT: Yale University Press, 1980.
- Ghilotti, Francesco. "Earth and Underground in Early Sumerian Sources". Expression 6 (August 2014), 84-95.
- Goody, Jack. "Evolution and Communication: The Domestication of the Savage Mind". The British Journal of Sociology 24/1 (March1973), <https://www.jstor.org/stable/588794>.

- Goody, Jack and Watt, Ian. "The Consequences of Literacy". *Comparative Studies in Society and History*. 5/ 3 (April1963), 304-345 <http://www.jstor.org/stable/177651> (Erişim: 4 Ocak2024)
- Gutas, Dimitri. "Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science". *Early Science and Medicine* 7/3, Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science (2002), 276-289.
- Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. ed. Allen Wood. trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Mind*. trans. J. B. Baillie. New York: The McMillan Company, 1910.
- Heiden, Bruce. "The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, "Theogony" 27 and Its Translators", *The American Journal of Philology* 128/2 (Summer, 2007),153-175.
- Johnstone, Mark A. "On 'Logos' in Heraklitos". ed. Brad Inwood, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47, (Oxford, 2014). online edn, Oxford Academic, 17 Nov.2016), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722717.003.0001>, 14 Ağustos 2024.
- İbn Arabi. "Muhyiddin İbn Arabî'den Fahreddin Râzî'ye Mektup". çev. Emin Işık. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*. XXXI/ 4 (2002), 50-56.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason (A51/B76)*. trans. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?, 7-18. *Phil880*, Erişim. 30.08.2024. <https://phil880.colinmclear.net/materials/readings/kant-orientation.pdf> (30.08.2024)
- Kirk, G. S. Raven, Schofield. J. E. M., *The Presocratic Philosophers*. 2. Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lau, Joe Y. F. "Revisiting the Origin of Critical Thinking". *Educational Philosophy and Theory* 56/7 (2024), 724-733.
- Magner, Lois N. *A History of Medicine*. New York: Marcel Dekker, Inc., 1992.
- Malinowski, Bronislaw. "The Role of Magic and Religion". *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. ed. W. A. Lessaand E. Z. Vogt, 4th edition. New York: Harper and Row Publishers, 1979, 37-55.
- Malpas, Jeff -Casey. Ed. "A Phenomenology of Thinking in Place". *Thinking in the World*, ed. J. Bennett, M. Zournazi (London: Bloomsbury, 2020), 39-63.
- Manoussakis, J. P. "The God Machine: Techno-Theology and Theo-Poetics", 161-169, *Academia.edu* Erişim 30.08.2024. https://www.academia.edu/30571395/The_God_Machine_Techno_Theology_and_Theo_Poetics
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1968.

- Nietzsche, Friedrich. Thus Spoke Zarathustra. trans. Thomas Common. New York: The Modern Library, 1919.
- Online Etymology Dictionary. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://www.etymonline.com/search?q=critic>
- Online Etymology Dictionary. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://www.etymonline.com/search?q=babel>.
- Paul, Richard. Elder, Linda, Bartell Ted. "A Brief History Of The Idea Of Critical Thinking". *Criticalthinking*. Erişim 30.08. 2024. <http://www.criticalthinking.org/pages/a-brief-history-of-the-idea-of-critical-thinking/408>.
- Plutarch. "Isis and Osiris". *Moralia V*. tran. Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/A.html (A-E).
- Ricoeur, Paul. "The Hermeneutical Function of Distanciation". *Philosophy Today* 17/2, (1973), 129-141.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Sanâ'î of Ghazna, Hakim Abu'l-Majd Majdud. *Hadiqatu'l-Haqîqat*. ed./trans, Major J. Stephenson, Calcutta: The Babtist Mission Press, 1910.
- Smith, Daniel W. "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism". *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123.
- Snell, Bruno. *Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought*. trans. T.G. Rosenmeyer, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- Vattimo, Gianni. " 'Verwindung': Nihilism and the Postmodern in Philosophy". *SubStance* 6/ 2, (1987), 8-14.
- Vattimo, Gianni. "The End of (Hi)story". *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30.

Yalancı Paradoksu: Doğruluğun Hatalı Yorumlanması Üzerine Bir İnceleme

The Liar Paradox: An Examination of the Misinterpretation of Truth

Gülümser DURHAN

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
Assoc. Prof. Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Arts and Sciences
Department of Philosophy
Muş/Türkiye
[0000-0002-9639-9620 | ror.org/009axq942](mailto:g.durhan@alparslan.edu.tr)
g.durhan@alparslan.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 21 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 19 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2024

DOI: 10.59149/sduifd.1570948

Atıf | Cite as: Gülümser Durhan, “Yalancı Paradoksu: Doğruluğun Hatalı Yorumlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (Aralık 2024/2), 27-41.

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayınlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdersisi@sdu.edu.tr

Yalancı Paradoksu: Doğruluğun Hatalı Yorumlanması Üzerine Bir İnceleme

Öz

Bu çalışma, filozoflar ve mantıkçılar tarafından yüzyıllardır tartışılan, ünlü bir mantıksal problem olan yalancı paradoksuna anlamsal bir çözüm sunmaktadır. Yalancı paradoksu, “Bu ifade doğru değildir” şeklindeki kendine gönderme yapan bir ifadede somutlaşmaktadır. Bu söylem, doğru veya yanlış olarak tutarlı bir şekilde sınıflandırılmadığı için bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Eğer ifade doğruysa, yanlış olduğunu iddia ettiği için doğru olamaz; eğer yanlışsa, doğru olduğunu iddia ettiği için yine bir çelişki yaratmaktadır. Bu çelişki, mantık, dil ve doğruluğun doğası hakkında temel sorular ortaya atmaktadır. Bunun için öncelikle klasik mantığın temel direklerinden biri olan çelişmezlik ilkesinin anlaşılması gerekmektedir. Aristoteles'e kadar uzanan bu ilke, bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olamayacağını savunmaktadır. Yalancı paradoksu bu ilkeyi ihlal eder gibi görüldüğünden, çelişmezlik ilkesini reddetmenin veya yeniden ele almanın paradoksu çözmeye yardımcı olup olmayacağı bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Ancak, burada amaç, bu ilkenin kesin olarak kabul edilmesi veya reddedilmesi değil, alternatif bir çözüm arayışı sunmaktır. Bu bağlamda yalancı paradoksunu anlamak için, formel mantıktan anlamsal bir çözüm yoluna geçiş yaparak farklı bir bakış açısı önerilmektedir.

Önerilen anlamsal çözüm, yalancı paradoksunun ne ifade ettiği ve neyi ifade edemediği üzerinde durmaktadır. Paradoks, yalnızca bir mantık bulmacası değildir; aynı zamanda dilin yapısı ve anlamın sınırları ile ilgili daha derin sorunları yansıtmaktadır. Yalancı paradoksu anlam açısından ele alındığında, klasik doğru-yanlış kategorilerine uygun bir şekilde değerlendirilememektedir. Bu tür ifadeler, anlam açısından mantıksal sistemler içerisinde tam olarak yer bulamayabilir ve bu nedenle doğru veya yanlış olarak sınıflandırılmayabilir. Bu nedenle “kendine göndermeli” yapının bu çözümde önemli bir yeri vardır. Yalancı paradoksu, kendi doğruluğunu veya yanlışlığını belirten kendine göndermeli ifadeden oluşmaktadır. Ancak, bu tür kendine göndermeli ifadeler, mantıksal çerçevelerde anlamın nasıl işlendiği konusunda sorunlar yaratmaktadır. Anlamsal yaklaşım, bu tür ifadelerin yalnızca mantıksal kategorilerden ziyade dilsel ve anlamsal yapıları açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylelikle, yalancı paradoksunun doğru veya yanlış olup olmadığını belirlemeye çalışmak yerine, bu ifadelerin anlam taşıyıp taşımadığı sorgulanmalıdır.

Bu bağlamda burada, dilin sınırlarına ilişkin çıkarımlar da ele alınmaktadır. Yalancı paradoksu, bu açıdan, doğal dilin anlam sınırlarını ortaya koyan bir örnek olarak görülmektedir. Paradoks, geleneksel doğruluk değeri atamalarıyla değerlendirilemez, çünkü kendisi bu tür değerlendirmelerin dışında kalmaktadır. Bu durumda, paradoksun yarattığı çelişki mantıksal bir sorun değil, dilin kendine göndermeli yapılarla nasıl başa çıktığına dair bir sorundur. Nihayetinde bu çalışmada sunulan anlamsal çözüm, yalancı paradoksunu yalnızca mantıksal bir çelişki olarak değil, aynı zamanda anlamın sınırlarıyla ilgili bir problem olarak yeniden çerçevelemektedir. Paradoksun ne ifade ettiğine ve neyi ifade edemediğine odaklanıldığında bu tür ifadeler, klasik doğruluk ve yanlışlık

kategorilerinin dışında kalmaktadır. Bu perspektif, dilin kendisiyle nasıl anlam oluşturduğu ve özellikle kendine göndermeli ifadelerin nasıl ele alınması gerektiği konusunda yeni tartışmalara kapı açmaktadır. Bu bağlamda, yalancı paradoksu yalnızca çelişmezlik ilkesine bir meydan okuma değil, aynı zamanda dilin karmaşık ve kendine göndermeli fikirleri ifade etme kapasitesine yönelik derin bir soruşturmadır.

Anahtar Kelimeler: Yalancı Paradoksu, Mantık, Akıl Yürütme, Çelişmezlik İlkesi, Doğruluk.

The Liar Paradox: An Examination of the Misinterpretation of Truth

Abstract

This study presents a semantic solution to the famous logical problem, the liar paradox, which has been debated by philosophers and logicians for centuries. The liar paradox is embodied in a self-referential statement such as “This statement is not true”. This statement creates a contradiction, as it cannot be consistently classified as either true or false. If the statement is true, it cannot be true because it claims to be false; if it is false, it creates a contradiction by claiming to be true. This contradiction raises fundamental questions about logic, language, and the nature of truth. To address this, it is essential first to understand the principle of non-contradiction, one of the cornerstones of classical logic. Tracing back to Aristotle, this principle asserts that a proposition cannot be both true and false at the same time. Since the liar paradox appears to violate this principle, the question arises as to whether rejecting or revisiting the principle of non-contradiction could help resolve the paradox. However, the aim here is not to definitively accept or reject this principle but to offer an alternative solution. In this context, a shift from formal logic to a semantic solution is proposed to gain a new perspective on the liar paradox.

The proposed semantic solution focuses on what the liar paradox expresses and what it cannot express. The paradox is not merely a logical puzzle but also reflects deeper problems related to the structure of language and the limits of meaning. When evaluated from the perspective of meaning, the liar paradox cannot be adequately classified within the traditional categories of truth and falsehood. Such statements may not find a proper place within logical systems in terms of meaning and, thus, may not be classified as either true or false. As a result, the “self-referential” nature of the paradox plays a crucial role in this solution. The liar paradox consists of a self-referential statement that declares its own truth or falsehood. However, such self-referential statements cause problems in how meaning is processed within logical frameworks. The semantic approach argues that these kinds of statements should be evaluated in terms of their linguistic and semantic structures rather than solely within logical categories. Therefore, instead of trying to determine whether the liar paradox is true or false, the question should be whether such statements carry any meaning.

In this context, implications concerning the limits of language are also addressed. From this perspective, the liar paradox can be seen as an example that reveals the boundaries of meaning in

natural language. The paradox cannot be evaluated with traditional truth-value assignments because it lies outside such evaluations. In this case, the contradiction produced by the paradox is not a logical problem but a problem of how language deals with self-referential structures. Ultimately, the semantic solution presented in this study redefines the liar paradox not merely as a logical contradiction but as a problem related to the limits of meaning. By focusing on what the paradox expresses and what it cannot express, such statements fall outside the classical categories of truth and falsehood. This perspective opens new discussions on how language itself creates meaning and how self-referential statements, in particular, should be handled. In this sense, the liar paradox is not only a challenge to the principle of non-contradiction but also a deep inquiry into the capacity of language to express complex and self-referential ideas.

Keywords: Liar Paradox, Logic, Reasoning, Principle of Non-Contradiction, Truth.

Giriş

Paradokslar genellikle mantıksal çıkmaz, çelişkili ifadeler, doğruluk atfedilemeyen bir problem olarak görülse de özellikle mantık disiplininde eleştirel düşünmeyi teşvik eden düşünsel argümanlardır. Zira onlar, bir kişinin düşünme becerilerini geliştirmesi, varsayımları sorgulaması, yargılar oluşturması ve karmaşık mantıksal ilişkileri anlaması için fırsatlar sunmaktadır. Birçok paradoks vardır ve Yalancı Paradoksu bunlar arasında en ünlülerden biridir. Bu bağlamda, “paradoks” kavramı, ‘ilk başta saçma gibi görünen, ancak onu destekleyen bir argümanı olan herhangi bir sonuç’¹; ‘görünüşte doğru öncüllerden, görünüşte kabul edilemez bir sonuca ulaşan, görünüşte geçerli bir argüman’ olarak tanımlanmaktadır.² Benzer başka bir tanım da Pleitz tarafından, ‘doğru gibi görünen öncüllerden kabul edilemez gibi görünen bir sonuca doğru geçerli gibi görünen bir argümandır’³ şeklinde yapılmaktadır. Dolayısıyla bir argümanda tutarsızlık olduğunda ve bu mantıksal olarak çözülemediğinde bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Mantığın işlevi yargılardaki ve akıl yürütmelerdeki tutarsızlıkları ortadan kaldırmakken, mantıksal olarak bir paradoks oluşturmak mümkün müdür?

Hakikatleri keşfetmek tüm bilimlerin görevidir; bu noktada hakikat yasalarını ayırt etmek de mantığa düşmektedir.⁴ Bu manada mantık genellikle “doğrunun bilimi”⁵ olarak kabul edilmektedir. Çoğunlukla mantıktaki paradokslar, kavramlardaki çelişkileri açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Yine de tüm çelişkilerin mantıksal düşünme yoluyla çözülebileceği varsayılmaktadır. Mantık, düşüncelerin yapılandırılması, birbiriyle tutarlı olmasını sağlamak ve tartışmalardaki belirsizlikleri ortadan

¹ Willard Van Orman Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays* (New York: Random House Book, 1966), 3.

² Greg Restall, “Deviant Logic and the Paradoxes of Self Reference”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 70/3 (1993), 281.

³ Martin Pleitz, *Logic, Language, And The Liar Paradox* (Münster: Mentis, 2018), 18.

⁴ Gottlob Frege, “The Thought: A Logical Enquiry”, *Mind* 65 (1956), 289.

⁵ Colin Howson, “Truth and the Liar”, *Logic, Mathematics, Philosophy, Vintage Enthusiasms: Essays in Honour of John L. Bell* (The Western Ontario Series in Philosophy of Science), eds. David DeVidi, Michael Hallett, Peter Clarke, 75 (Berlin / Heidelberg: Springer 2011), 115.

kaldırmak için önemli bir araçtır. Bu şekilde, mantık kullanarak yapılan tartışmalar daha ikna edici ve anlaşılır hale gelmektedir. Bu nedenle paradoks, rasyonel fail mantığı açısından türetilmemektedir.⁶ Yani, paradoksun ortaya çıkabilmesi için mantığın rasyonel bir akıl yürütme çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir, ancak bu çerçevede paradoksun ortaya çıkmadığı veya mantıksal olarak tutarsız olduğu görülebilir. Bu, rasyonel düşünce ve mantığın belirli sınırlamaları olduğu ve bu sınırlamalar dâhilinde bazı çelişkilerin veya paradoksların açıklanamayacağı anlamına gelmektedir.

1. Çelişmezlik İlkesinin Önemi

Yalancı paradoksunun bir sorun olarak algılanması, çelişkilerin problemlili olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu varsayımın, yani bir ifadenin (aynı anda/eş zamanlı olarak) hem doğru hem yanlış olamayacağı düşüncesinin, sezgisel olarak anlaşılması kolaydır.⁷ Bir önerme ve onun olumsuzlamasının (bir ifadenin ve onun tam tersinin) aynı anda doğru olamayacağı düşüncesi, genellikle kavramsal olarak kabul edilmektedir. Bu, çelişmezlik ilkesinin temelidir. Zor olan, aynı anda hem bir şeyin var olup hem de var olmadığını düşünmektir. Ancak, bu sezgisel anlayış, çelişmezlik ilkesinin ispatı değildir. Sadece, insanın bilgi edinme kapasitesinin bir sınırına işaret etmektedir; yani, çelişkilerin zihinsel olarak anlaşılması sınır dışı bir durumdur. Bu durum, çelişmezlik ilkesini doğrudan reddetmek anlamına gelmemekle birlikte, bu ilkenin her zaman geçerli olup olmadığından şüphe etmeye yol açabilmektedir. Böylelikle, her durumda çelişmezlik ilkesinin mutlaka kabul edilip edilmemesi gerektiği sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Bu bağlamda öncelikle sorgulanması gereken; çelişmezlik ilkesinin kaynağının ne olduğu veya neye dayanarak doğru olduğudur. Zira burada önemli olan bu ilkenin doğru olduğunu savunanların bunun neden böyle olduğunu kanıtlamaları gerektiğidir. Bu ilkeyi savunanlar için iki seçenek vardır; ya çelişmezlik ilkesinin *a priori* doğru olduğu iddia edilmektedir ya da bu iddianın doğruluğunun deneyime dayandığı söylenmektedir.

Çelişmezlik ilkesinin *a priori* doğru olduğunu savunan yaklaşıma göre, çelişmezlik ilkesinin doğruluğunu kanıtlamak için ampirik (deneysel) kanıtlara başvurmaya gerek yoktur; bu ilke sezgisel olarak apaçiktir. Örneğin, bir elmanın hem tamamen kırmızı hem de tamamen yeşil olamayacağını anlamak için yeterli sayıda elmayı incelemeye gerek yoktur. Bu, deneysel kanıtlara dayanmadan anlaşılabilir bir şeydir. Ancak, bu yaklaşıma karşı çıkanlar, bu tür örneklerin aslında deneyime dayalı olduğunu iddia etmektedirler. Eğer ampirik kanıtlar kullanılmazsa, çelişmezlik ilkesini doğrulamak için başvurulabilecek bir deneyim dışı temel bulunmadıkça, çelişmezlik ilkesine aykırı özellikler gösteren nesnelerin var olamayacağını kesin olarak söylemek mümkün olmayabilir. Yani, eğer çelişmezlik ilkesinin doğruluğunu kanıtlayacak deneyim dışı bir temel yoksa, çelişen özellikler

⁶ Ekaterina Kubyshkina – Dmitry V. Zaitsev, “Rational Agency From A Truth-Functional Perspective”, *Logic and Logical Philosophy* 25 (2016), 499.

⁷ R. M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 152.

sergileyen elmalar gibi şeylerin (veya diğer nesnelere) var olabileceği göz ardı edilemez.⁸ Dolayısıyla çelişmezlik ilkesi tek başına metafiziksel bir ilke değildir, aksi halde evren düzensizliklerle dolu olurdu.

Bu minvalde çelişmezlik ilkesi sadece düşünceyle ilgili bir ilke olmayıp, gerçek dünyaya da uygulanabilir. Çelişmezlik ilkesini sadece metafiziksel bir ilke olarak ele almak ona tam hakkını vermemektir. Bristol Üniversitesi Metafizik profesörü Tahko, çelişmezlik ilkesini temel bir metafizik ilke⁹ olarak değerlendirmekte ve bunu gerçek dünya hakkında doğru bir metafiziksel ilke¹⁰ olarak tanımlamaktadır. En basit haliyle, çelişmezlik yasasının metafizik yorumu şuna varmaktadır: Zihinden bağımsız gerçekliğin varlıkları makul bir şekilde bir tür ilke tarafından yönetilir (aksi takdirde onlara ilişkin deneyimizde bir düzen olmazdı), yani belirli bir tür varlığın sahip olabileceği ve olamayacağı özellikler konusunda bazı kısıtlamalar vardır ve ayrıca bu özelliklerden bazıları karşılıklı olarak birbirini dışlar. Örneğin, bir parçacık aynı anda hem yüke sahip olabilir hem de yüksüz olamaz veya bir nesne aynı anda hem yeşil hem de kırmızı olamaz. Görünen o ki gerçeklik, çelişmezlik yasasına uyacak şekildedir.¹¹ Bu nedenle bu ilke hem varlığın hem de zihnin bir ilkesidir.

Bu değerlendirmeler, çelişmezlik ilkesinin evrensel doğruluğunu sorgulamak için bir temel sağlamaktadır. Şöyle ki çelişmezlik ilkesinin deneyime dayalı olup olmadığı tartışmaya açıktır. Ne var ki bu ilke, Münchhausen Üçlemine (döngüsel argüman, sonsuz argüman, aksiyomatik argüman) bahsi geçen, ispata ihtiyaç duymayan ve sadece doğru olduğu kabul edilen aksiyomatik bir argümana,¹² yani bir önermenin doğruluğu o önermenin ispatı için ön koşul ise, bu çelişmezlik ilkesinin doğası sorununu çözmez ve kendi başına, çelişmezlik ilkesinin deneyime dayalı bir temeli olmadığını iddia etme seçeneğini engellemez. Aksiyom olarak kabul etmekle de bu ilkenin evrensel bir doğru olduğu konusunda doğrudan bir sonuca varılamaz. Yine de deneyime dayanmadan, çelişmezlik ilkesinin evrensel bir doğru olduğunu varsaymak, dogmatik bir kabullenme olur.¹³ Ayrıca çelişmezlik ilkesinin evrensel olarak doğru olduğu düşüncesine şu şekilde itiraz edilmektedir: Bazı insanlar, çelişmezlik ilkesinin evrensel olarak doğru olduğunu, sadece aksi bir durumu hayal edemedikleri için kabul etmektedirler. Bu tür bir savunma, “bilinmeyenden yola çıkarak sonuca varmak” anlamına gelen *'argumentum ad ignorantiam'*¹⁴ safsatası olarak görülmektedir.¹⁵ Eş deyişle,

⁸ Jasper Doomen, “The Liar Paradox: A Case of Mistaken Truth Attribution”, *Global Philosophy* 33/22 (2023), 3-4.

⁹ Tuomas E. Tahko, “The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle”, *Australasian Journal of Logic* 7 (2009), 32.

¹⁰ Tahko, “The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle”, 35.

¹¹ Tahko, “The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle”, 33.

¹² Raag Trivedi, “Munchausen Trilemma: Is It Possible To Prove Any Argument As Truth?”, *ScienceABC* (Erişim 12 Ekim 2024).

¹³ Otávio Bueno – Mark Colyvan, “Logical non-apriorism and the ‘law’ of non-contradiction”, *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, eds. Graham Priest, J. C. Beall, Bradley Armour-Garb (Oxford: Clarendon Press, 2006), 170.

¹⁴ *Argumentum ad ignorantiam* veya cehalet safsatası genellikle şu biçimde tanımlanır: A önermesinin doğru (yanlış) olduğu bilinmiyor (kanıtlanmadı), bu nedenle A yanlıştır (doğru). Douglas Walton, “The Appeal to

“Çelişmezlik ilkesinin evrensel olmadığını hayal edemiyorum, o halde evrenselidir” demek, geçerli bir akıl yürütme değildir. Dolayısıyla bu itiraza ilişkin olarak çelişmezlik ilkesini dogmatik bir şekilde kabul etmek mantıksal bir hataya yol açmaktadır.

İster dogmatik olsun ister deneyimden gelsin gerçek şu ki, çelişmezlik ilkesinin evrensel bir doğruluk değerine sahip olduğu düşüncesi, çelişkiler içeren yalancı paradoksunu sorgulamaya kapı aralamaktadır. Zira çelişmezlik ilkesinin doğruluğu, farklı bakış açılarına göre farklı şekilde değerlendirilmektedir. O nedenle bu ilke, tek başına yalancı paradoksunu tamamen reddetmek için yeterli değildir. Avustralyalı filozof ve felsefe profesörü Restall’ın ifadesiyle klasik mantık, tüm olguları açıklamakta zorluk çeken basit bir formelliktir.¹⁶ Bu bakış açısıyla çelişmezlik ilkesinin mantıksal formalizasyonu ‘A, hem A hem de değil A olamaz’ şeklindedir. O halde, bir önerme hem doğru hem de yanlış olamaz. Zira doğruluk ve yanlışlık birbiriyle çelişen kavramlardır ve çelişkiler aynı anda var olamaz. Eş deyişle olumlama durumunda da olumsuzlama durumunda da iki çelişğin bir arada bulunması imkânsızdır. Bu durumda ister olumlu ister olumsuz olsun herhangi bir önerme hem doğru hem de yanlış olamaz.¹⁷ Akıl bunu kolaylıkla kavrarken, bu ibareye uymayan bir durumda kaosa düşmektedir. Bu bakımdan formel olarak bu ilkenin zorunlu doğruluğundan bahsedebiliriz, ancak olgulara uygulanmasında zorluklarla karşılaşabileceğini açık kapı olarak bırakabiliriz.

2. Yalancı Paradoksunun Doğruluk Değeri

Yalancı paradoksu, klasik bir mantık problemidir ve kendisi hakkında bir iddiada bulunan cümlelerle ilgili bir sorundur. Bu sorun, bir cümle kendi doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında konuştuğunda ortaya çıkan çelişkileri salık vermektedir. Öyle ki bir yalancı cümlesi kendi doğruluğu hakkında konuştuğundan, cümleyi analiz etmeye başlar başlamaz, bunun doğru olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Ancak, bu soruya verilebilecek olası cevapları düşündükçe, her seçenek başka bir seçeneğin doğru olabileceğini düşündürmektedir:

- a) Cümleyi doğru olarak kabul etmeye çalışırsanız, onun doğru olmadığını kabul etmek zorunda kalırsınız. Böylece b) seçeneğine yönelirsiniz.
- b) Cümleyi doğru olmadığını kabul etmeye çalışırsanız, onun doğru olduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız. Böylece a) seçeneğine yönelirsiniz.
- c) Cümleyi “anlamsız” ya da “ne doğru ne de yanlış” olarak kabul etmeye çalışırsanız – bu, cümlenin doğru olmasıyla neredeyse bağdaşmadığından – b) seçeneğine yönelirsiniz.¹⁸

Ignorance, or Argumentum Ad Ignorantiam”, *Argumentation* 13 (1999), 368. Yani bir şeyin yanlışlığının kanıtlanamamış olması nedeniyle doğru veya doğruluğunun kanıtlanamamış olması nedeniyle yanlış olduğunu savunan safsatadır.

¹⁵ Doomen, “The Liar Paradox: A Case of Mistaken Truth Attribution”, 3.

¹⁶ Greg Restall, “Deviant Logic and the Paradoxes of Self Reference”, 296.

¹⁷ Ahmed Alwishah – David Sanson, “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE”, *Vivarium* 47/1 (2009), 104.

¹⁸ Mattias Wikström, “An Analysis of the Liar Paradox”, *Academia* (Erişim 11 Ekim 2024), 2.

Bu noktada a ve b arasında bir kısır döngü oluşur ve bir çözüme varılamaz. Bu da cümleyi *paradoksal* yapar, zira böyle bir durumda birbiriyle çelişen iki seçenek arasında sıkışıp kalınır. Normalde bir cümlenin diğer cümleler hakkında yaptığı iddiaları inceleyerek doğruluğuna karar verebilir. Ancak yalancı cümlesinde, cümle kendisi hakkında konuştuğu için böyle bir yöntem kişiyi bir döngüye sokar, bu yüzden cümlenin doğruluğuna dair kesin bir sonuç elde edilemez. Bu durumda cümle, hiçbir şekilde sağlam bir doğruluk temelinde değerlendirilemez. Bu da yalancı paradoksunun mantıksal karmaşıklığını gösterir ve neden bu tür cümlelerin paradoksal olduğunu anlamaya yardımcı olur. Yalancı şöyle der: “Söylediğim her şey yanlıştır.” Argüman şudur: Eğer Yalancı doğruyu söylüyorsa, o zaman ifadesi yanlıştır ve eğer Yalancı yalan söylüyorsa, o zaman ifadesi doğrudur. Bu nedenle Yalancı, ancak ve ancak yalan söylüyorsa doğruyu söylüyordur. Bu argümanın sembolik gösterimi şu şekildedir: $(T \rightarrow F), (F \rightarrow T) \vdash (T \leftrightarrow F)$ ¹⁹

Burada:

- T: Yalancı'nın doğruyu söylediğini ifade eder.
- F: Yalancı'nın yanlış söylediğini ifade eder.
- $T \leftrightarrow F$: Yalancı'nın doğru söylemesi ancak ve ancak yalan söylemesi durumunda mümkündür.

Bu paradoks şu şekilde bir argümandır (informel olarak):

1. İki değerli mantık yasasına göre, Yalancı cümlesi ya doğrudur ya da yanlıştır.
2. Eğer yalancı cümlesi doğruysa, söylediği şey doğru olmalıdır. Yalancı cümlesi, bunun yanlış olduğunu söylüyor. Öyleyse Yalancı cümlesi yanlış olmalıdır. Ama o zaman Yalancı cümlesi hem doğru hem de yanlıştır. Bu, çelişmezlik yasasını ihlal eder!
3. Yalancı cümlesi yanlışsa, yanlış olduğunu söylediği için, söylediği şey durumdur. Bu yüzden Yalancı cümlesi doğrudur. Dolayısıyla, yine Yalancı cümlesi hem doğru hem de yanlıştır. Ve yine, bu çelişmezlik yasasını ihlal eder!

4. Çelişkili!²⁰

Buradan paradoksu; “görünüşte itiraz edilemez derecede doğru öncüllerle başlayan; görünüşte itiraz edilemez akıl yürütme yoluyla ilerleyen; çelişkili, yanlış veya başka bir şekilde saçma veya uygunsuz bir sonuçla biten argümanlardır”, şeklinde açıklamak mümkündür. Bu durumda yalancı paradoksu;

Öncül 1: Herhangi bir anlamlı, beyan cümlesi, ancak ve ancak söylediği şey doğruysa doğrudur. Öncül 2: Yalancı cümlesi: Bu cümle yanlıştır. Gerçek, anlamlı bir beyan cümlesidir.

Sonuç: Çelişki.²¹

¹⁹ Reena Cheruvalath, “Analysing the Concept of “Paradox” in the Liar Paradox Arguments”, *Cultura International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 17/1 (2020), 88.

²⁰ Roy T Cook, *Lecture 1: The Liar Paradox* (July 7, 2018), USA: Twin Cities Minneapolis (Erişim 15 Ekim 2024), 6.

²¹ Cook, *Lecture 1: The Liar Paradox*, 5.

İşte bu argüman, görünüşte doğru varsayımlara dayalı, görünüşte sağlam bir akıl yürütmeye elde edilen bir çelişkiye varmaktadır. Bu nedenle bir paradoks olarak nitelendirilmektedir. Bu paradoks, yalancı paradoksu olarak bilinmektedir ve Yalancı cümlesi, kendi kendine atıfta bulunduğu için bir paradoksa yol açmaktadır ve mantıksal olarak anlamsız bir cümledir.

Kendi kendine atıfta bulunan ya da mantıksal açıdan anlamsız olan ifadeler dilde kafa karışıklığı yaratmaktadır. Burada dış dünyadaki gerçekler üzerine kurulmuş ifadeler ile kendine atıfta bulunan ya da anlam açısından mantıksız olan ifadeler arasındaki fark belirginleşmektedir. Örneğin “Wyoming'in başkenti Los Angeles'tır” ifadesi, dünyadaki bir duruma yönelik bir iddiadır. Bu ifade, dış dünyadaki gerçeklerle karşılaştırılabilir ve *yanlış* olduğu belirlenebilir, zira Wyoming'in başkenti Los Angeles değildir. Bunun aksine, “Bu ifade doğru değildir” ifadesi ise, kendi kendine atıfta (kendine göndermeli) bulunmaktadır. Buradaki sorun, eğer bu ifade doğruysa, o zaman yanlış olması gerektirir (çünkü kendisinin “doğru olmadığını” iddia etmektedir). Ama eğer yanlışsa, bu durumda kendisiyle çelişmektedir, çünkü yanlış olduğunu iddia ettiği için doğru olmaktadır. Bu da ifadeyi ne doğru ne de yanlış olarak belirleyemediğimiz bir paradoks yaratmaktadır.²² O halde “Bu ifade doğru değildir” ifadesi, doğru olup olmadığını belirlemek için bir şeye (bir duruma) atıfta bulunmalıdır. Ancak bu ifade herhangi bir duruma doğrudan atıfta bulunmadığı için ne doğru ne de yanlış olarak değerlendirilebilmektedir. Bu nedenle bu ifade, bir paradokstur, çünkü doğruluğunu reddettiği bir şeyden bahsetmemektedir.

Kendine atıfta bulunmayan ifadelerde, doğruluk açıktır ve ne açıdan doğru olduğu belirgindir. Yalancı paradoksu durumunda ise, tam tersine, ifadenin içeriği yoktur. İçeriğin olmaması sorunludur. Zira içerik, doğruluğun (ve yanlışlığın) belirginleşmesi için gerekli bir koşuldur. Öyle ki “Ben bir yalancıyım” ifadesi, hem geçerli kabul edildiğinde geçersiz olduğunu hem de geçersiz kabul edildiğinde geçerli olduğunu kanıtlamaktadır: “Ben bir yalancıyım” ‘yalancı paradoksu’dur. Paradoks içsel bir karşıtlıktır, kendi kendini zayıflatan bir birliktir. “İçsel” kendine gönderme yapar; dolayısıyla ‘paradoks’ kendine gönderme yapan bir çelişkidir, kendini yıkan, kendini parçalayan (*para-*) akıl yürütme (*-dox*) olarak var olur. Paradoks, karşıtların birbirini yıkararak birbirini oluşturmasıdır, yalancı paradoksunda tipikleşen istikrarsız bir birliktir.²³ Hegel’in diyalektik anlayışına referansla, yalancı paradoksu bir tez ve anti-tez oluşturmaktadır, ancak bu bir senteze değil, kendi kendini yok eden bir sürece yol açmaktadır. Yani bu paradoks, anti-sentezdeki tezin antitezidir; bir tür kendi üzerine katlanan bir mantık barındırır ve kendisini yok eder, içeriksizleştirir. Yalancı paradoksu, kendi kendine karşıt bir sentezdir; birliği olan ama aynı zamanda kendi içinde karşıtlıklarla parçalanan bir yapıdır.

“Ben yalancıyım” diyen bir kişi hem kendini doğrulamakta hem de reddetmektedir. Çünkü yalancı olduğunu söylediğinde, bu ifadeyi doğru kabul edersek, kişinin yalan söylediği anlamına

²² Doomen, “The Liar Paradox: A Case of Mistaken Truth Attribution”, 8.

²³ Kuang-Ming Wu, “The Liar Paradox”, *Open Journal of Philosophy* 5 (2015), 253-254.

gelmektedir, dolayısıyla aslında yalancı değildir. Eğer yanlış kabul edersek, bu sefer kişinin yalan söylediğini varsayarız, yani aslında doğru söyleyip yalancı olduğunu kabul etmiş olur. Bu içsel çelişki hem bilişsel hem de varoluşsal olarak kişiyi kendi içinde bir çatışmaya sokmaktadır. “Ben yalancıyım” ifadesi, kişinin hem varlığını doğrulamakta hem de yadsımaktadır ki bu da kişinin kendini reddederek içsel bir yıkıma sürüklenmesine neden olmaktadır. Bu içsel çelişki çözümsüz bir ikilem yaratmakta ve sürekli bir huzursuzluk getirmektedir.²⁴ Kısacası bu paradoks, kişinin kendi hakkında söylediği şeylerin, kendi varoluşunu hem doğrulayıp hem de yıkmasının imkânsızlığını ve sonuçta kendini yok eden bir içsel çatışmayı işaret etmektedir.

Bu bağlamda yalancı paradoksu, “Bu cümle yanlıştır” veya “yalan söylüyorum” gibi bir kendine göndermeli cümle ile ilgilenmektedir. Bu cümle, kendisi hakkında bir iddiada bulunmaktadır ve eğer doğruysa, yanlış olmalıdır; eğer yanlışsa, doğru olmalıdır. Bu manada yalancı paradoksu, bir ifadenin kendi doğruluğunu veya yanlışlığını belirttiği kendine göndermeli bir yapı taşımaktadır. Dolayısıyla “Yalan söylüyorum” deyip başka bir şey söylemeyen kimse, aslında hiçbir şey söylemiyordur. Bu nedenle söylediğinin doğruluğunu tartışmak anlamsızdır. Eş deyişle yalancı paradoksu için bir doğruluk tartışmasına girişmek, hatalı en nihayetinde boş bir uğraşdır. Zira “yalan söylüyorum” ifadesi kendine göndermeli olup başka bir ifadeye atıfta bulunmamaktadır; eğer böyle olsaydı o zaman önerme niteliğine sahip olurdu ve doğruluk değeri tartışılırdı. Dolayısıyla bu paradoks, bu şekliyle sadece birtakım kelimelerden oluşmuş bir cümleden ibarettir.²⁵ Bu nedenle yalancı paradoksu, klasik doğru-yanlış kategorileri içinde bir anlam ifade etmekten ziyade, bu kategorilerin sınırlarını zorlamakta ve onlarla uyumsuz hale gelmektedir.

Bu minvalde yalancı paradoksu özünde dilsel düzlemde cümlelerin doğruluğu ve yanlışlığı ile ilgili bir sorundur. Eş deyişle yalancı paradoksu, “Ben bir yalancıyım”, “Söylediğim her şey yanlıştır”, “Bu cümle yanlıştır” vs. gibi ifadelerin kendilerini yalanlaması sorunuyla ilgilidir. Burada, özellikle dilsel eylemin (konuşma edimi) eksikliği veya varlığı üzerinde duran yaklaşımlar paradoksu doğrudan çözememektedir. Örneğin Martinich, bir ifadenin gerçekte bir beyan olabilmesi için konuşmacının, dinleyicinin ifadesini gerçek durumu yansıtan bir bilgi olarak almasını amaçlaması gerektiğini savunmaktadır. Ancak ona göre, bir konuşmacı “Bu cümle yanlıştır” ifadesini kullanırken ne demek istediğini biliyorsa, bu niyete sahip olamaz.²⁶ Şöyle ki bir beyanın (ya da ifadenin) temel işlevi, konuşmacının söylediği şeyin dinleyici tarafından gerçek dünyayı yansıtan bir durum olarak kabul edilmesini sağlamaktır. Yani, birisi bir şey söylediğinde, bu söylemin amacı, dinleyicinin o ifadenin gerçekliği temsil ettiğini düşünmesini istemektir. Konuşmacı, söylediği şeyin dinleyici tarafından “işlerin nasıl olduğu” şeklinde algılanmasını hedefler. Yani, bir kişi bir beyan yaptığında, o beyanın

²⁴ Wu, “The Liar Paradox”, 254.

²⁵ İsmail Köz, *Mantık Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 51-52; Cemal Yıldırım, *100 Soruda Mantık El Kitabı* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1976), 253-254.

²⁶ A. P. Martinich, “A Pragmatic Solution to the Liar Paradox”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 43/1 (1983), 63.

dünyadaki gerçek durumu doğru bir şekilde yansıttığını iddia eder. Fakat bir konuşmacı, “Bu cümle yanlıştır” gibi bir paradoksal ifade kullandığında, bu ifadenin anlamını anlıyorsa, dinleyicinin bunu gerçek bir beyan olarak kabul etmesini isteyemez. Çünkü konuşmacı, cümlenin kendi içinde bir çelişki barındırdığını biliyorsa, bu ifadenin “işlerin nasıl olduğu” şeklinde algılanmasını hedeflemesi mümkün değildir. Dolayısıyla, konuşmacının bu ifadeyi gerçek bir beyan olarak sunma niyeti olamaz. Böylelikle “Bu cümle yanlıştır” ifadesi, gerçekliğin durumunu yansıtmaya amacını taşıyamaz; çünkü kendi içinde bir çelişki barındırır, yani ifadenin mantığı veya anlamı, bu niyetle çelişmektedir. Goldstein de benzer bir noktadan hareketle, bu tartışmayı anlam açısından (semantik) ele almaktadır ve kimsenin aslında bu paradoksal ifadeyi savunamayacağını, dolayısıyla bu tür bir ifadenin “samimi bir beyan” olmadığını savunmaktadır. Eğer bir kişi “Yalancı cümlesini” içtenlikle savunmaya çalışıyorsa, bu kişinin düşünme ve konuşma biçimlerinin bizimkilerle uyumlu olmadığını öne sürmektedir.²⁷ Öyleyse paradoksal bir cümleyi şiddetle savunan kimse, bilgi verme gayesi taşımamaktadır.

Gelinen noktada yalancı paradoksu, hiçbir dilin kendi cümlesel doğruluk yüklemine -aslında doğru olan, sadece ve sadece bu cümleler için geçerli olan bir yüklem- içermeyeceğini göstermektedir.²⁸ Cümlesel doğruluk yüklemi, bir cümlenin doğruluğunu belirleyen mantıksal bir işlevdir. Eğer bir dilin kendi içinde böyle bir yüklem varsa, bu yüklem; tüm doğru cümleleri içerirken yanlış cümleleri dışlamaktadır. Başka bir ifadeyle o dildeki doğru olan tüm cümlelere uygulanabilir ve yanlış olan hiçbir cümleye uygulanamaz. Nitekim bir dilin içinde bulunan bir doğruluk yüklemi, o dildeki tüm cümleleri doğru veya yanlış olarak tanımlayamaz. Bu, dilin kendi kendine referans yapabilmesi, atıfta bulunması veya kendine gönderimi ile ilgilidir. Bir dil, kendi cümleleri için bu kadar kesin ve genel bir doğruluk yüklemi içerebilir. Eğer bir dilin içinde, o dildeki tüm cümlelerin doğruluğunu belirten bir doğruluk yüklemi olsaydı, paradoksal bir durum ortaya çıkar ve bu dil tutarsız olurdu ki bunun örneği yalancı paradokstur. Yalancı cümlesinde, bu tür bir yüklem, dilde çelişkiye yol açmakta ve bu cümleyi paradoksal kılmaktadır. Nihayetinde paradoksun yarattığı çelişki, dilin kendisinin sınırları ile ilişkilidir. Bu anlamda, yalancı paradoksu, mantıksal olarak çözülemeyecek bir çelişki değil, dilin ve anlamın sınırlarına işaret eden bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Yalancı paradoksu, kendine göndermeli bir ifadeyi salık vermesi dolayısıyla, doğruluğu ya da yanlışlığı temellendirilebilecek bir unsurla desteklenmesi mümkün değildir. Bir paradoksun tamamlayıcı unsuru, yani gerçeklikte bir duruma işaret etmesi eksik olduğunda, o paradoksa yönelik doğru ya da yanlış olduğu belirlenebilecek bir şey söylenmemiş olur. Dolayısıyla “Bu ifade doğru değildir” ifadesini akıl, elbette, doğru ya da yanlış olarak belirlemek ister, ancak bu paradoks, bir

²⁷ Laurence Goldstein, “The Paradox of the Liar: A Case of Mistaken Identity”, *Analysis* 45/1 (1985), 12.

²⁸ Dustin Tucker, *Propositions and Paradoxes* (USA: The University of Michigan, Dissertation of Doctor, 2011), 2.

doğruluk iddiası içermediği için anlamlı değildir. Bu durumda, her ne kadar tartışılsa ve sorun olarak görülse de aslında ortada bir sorun yoktur. Wittgenstein’in dediği gibi, felsefede ortaya konmuş bazı ifadeler yanlış değil saçmadır. Bu türden ifadeler için doğru- yanlış değerlendirmesi yapamayız, ancak saçmalıklarını belirleyebiliriz. Bu tür saçmalıklar ise dilin mantığını anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla aslında “en derin sorunlar hiç de sorun değildir.”²⁹ Yalancı paradoksunda ifade edilen şey ne doğrudur ne de yanlıştır, çünkü bir doğruluk iddiası olarak değerlendirilebilecek bir ifade mevcut değildir. Öyleyse bir sorun haline getirmek, doğruluğu yanlış yorumlamaktır.

Yalancı paradoksuna yönelik önerilen anlamsal çözüm, bu paradoksun dilsel ve anlamsal yapısına odaklanarak, çelişmezlik ilkesini sorgulamaya açmakta ise de paradoksun klasik mantıksal çerçevelerle çözülemeyeceğini öne sürmektedir. Yalancı paradoksu, sadece mantıksal bir problem olarak değil, aynı zamanda anlamın dil içindeki sınırlarını gösteren bir fenomen olarak değerlendirilmektedir. Zira “bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.”³⁰ Dolayısıyla yalancı paradoksu mantıksal hata değildir, bir yorumlama ve dilsel kullanım hatasıdır. O nedenle doğruluk kavramının daha nüanslı ve bağlamsal bir anlayışı, yalancı paradoksuna tatmin edici bir çözüm getiremez, bu nedenle paradoksun mantıksal boyutunun ötesine geçilerek dilsel ve semantik/anlamsal bir çözüm önerilmektedir. Önerilen bu anlamsal çözüm, paradoksun neyi ifade ettiğine ve neyi ifade edemediğine odaklanarak, dilin ve anlamın doğasına dair derin felsefi sorular ortaya atmaktadır. Bu çözüm, paradoksun çözülmesi değil, dilsel yapıların mantık içinde nasıl işlediği konusunda daha geniş bir tartışmaya kapı aralamaktadır. Anlamsal çözümün bir sonucu olarak, yalancı paradoksu gibi problemler, yalnızca klasik mantıksal ilkelerle değil, aynı zamanda dilin ve anlamın nasıl oluşturulduğu ve işlendiği bağlamında da ele alınmalıdır.

Son söz olarak vurgulamak gerekirse, bahsi geçen sebeplerle, sözde paradoksta yer aldığı iddia edilen çelişki gerçekleşmemektedir. Öyleyse, çelişmezlik ilkesini sorunlu gösterip, bu ilkenin doğruluğu üzerine derinlemesine bir inceleme yapmaya da gerek yoktur. Öyle ki çelişmezlik ilkesini problematize etmek, paradoksu çözmek için yeterli değildir; eğer yeterli olsaydı, yalancı paradoksu üzerine bir doğruluk incelemesine gitmek anlamsız olurdu. Burada ortaya çıkan problem, mantıksal değildir. Zira mantık, Wittgenstein’in çözümüyle şöyle açıklardı: “Bütün Giritliler yalan söyler” diyen Epimenides’in kendisi de bir Giritlidir. Eğer tüm Giritlilerin yalan söylediği doğruysa Epimenides doğru söylemektedir. Ne var ki o da bir Giritli olduğuna göre, demek ki en az bir Giritlinin söylediği doğrudur.³¹ Bu durumda büyük öncül tümel değil tikel olarak alındığında sorun ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla paradokslar, mantıksal değil anlamsal bir sorun olarak incelenmelidir. Zira yalancı

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 47 (4.003).

³⁰ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kandı (İstanbul: Küreyl Yayınları, 1998), 36.

³¹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 185 (3.333).

paradoksu doğruluğun yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda çözüm, dilsel ifadelerin sınırları, anlam ve doğruluk ilişkisi ve kendine göndermeli ifadelerin paradoks yaratma potansiyellerinde aranmalıdır.

Kaynakça

- Alwishah, Ahmed – Sanson, David. “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid –Thirteenth Cencuries CE”. *Vivarium* 47/1 (2009), 97-127.
- Bueno, Otávio – Colyvan, Mark. “Logical non-apriorism and the ‘law’ of non-contradiction”. *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*. eds. Graham Priest, J. C. Beall, Bradley Armour-Garb. 156–175. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Cheruvath, Reena. “Analysing the Concept of “Paradox” in the Liar Paradox Arguments”. *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 17/1 (2020), 87-98.
- Cook, Roy T. *Lecture 1: The Liar Paradox*. (July 7, 2018), USA: Twin Cities Minneapolis. Erişim 15 Ekim 2024. http://fitelson.org/piksi/piksi_18/cook_notes.pdf
- Doomen, Jasper. “The Liar Paradox: A Case of Mistaken Truth Attribution”. *Global Philosophy* 33/22 (2023), Article 22. <https://doi.org/10.1007/s10516-023-09666-2>
- Frege, Gottlob. “The thought: a logical enquiry”. *Mind* 65 (1956), 289-311.
- Goldstein, Laurence. “The Paradox of the Liar: A Case of Mistaken Identity”. *Analysis* 45/1 (1985), 9-13.
- Howson, Colin. “Truth and the Liar”. *Logic, Mathematics, Philosophy, Vintage Enthusiasms: Essays in Honour of John L. Bell (The Western Ontario Series in Philosophy of Science)*. eds. David DeVidi, Michael Hallett, Peter Clarke. 75 (Springer, 2011), 115–134. Berlin / Heidelberg: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0214-1_6
- Köz, İsmail. *Mantık Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Kubyshkina, Ekaterina – Zaitsev, Dmitry V. “Rational Agency From A Truth-Functional Perspective” *Logic and Logical Philosophy* 25 (2016), 499-520.
- Martinich, A. P. “A Pragmatic Solution to the Liar Paradox”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 43/1 (1983), 63–67.
- Pleitz, Martin. *Logic, Language, and The Liar Paradox*. Münster: Mentis, 2018.
- Quine, Willard Van Orman. *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House Book, 1966.
- Restall, Greg. “Deviant Logic and the Paradoxes of Self Reference”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 70/3 (1993), 279–303.
- Sainsbury, R. M. *Paradoxes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Tahko, Tuomas E. “The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle”. *Australasian Journal of Logic* 7 (2009), 32–47.
- Trivedi, Raag. “Munchausen Trilemma: Is It Possible To Prove Any Argument As Truth?”. *ScienceABC*. Erişim 12 Ekim 2024. <https://www.scienceabc.com/social-science/munchhausens-trilemma-is-it-possible-to-prove-any-truth.html>

- Tucker, Dustin. *Propositions and Paradoxes*. USA: The University of Michigan, Dissertation of Doctor, 2011.
- Yıldırım, Cemal. *100 Soruda Mantık El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1976.
- Walton, Douglas. “The Appeal to Ignorance, or Argumentum Ad Ignorantiam”. *Argumentation* 13 (1999), 367–377. <https://doi.org/10.1023/A:1007780012323>
- Wikström, Mattias. “An Analysis of the Liar Paradox”. *Academia*. Erişim 11 Ekim 2024. https://www.academia.edu/11638137/An_Analysis_of_the_Liar_Paradox
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kanıt. İstanbul: Küreyle Yayınları, 1998.
- Wu, Kuang-Ming. “The Liar Paradox”. *Open Journal of Philosophy* 5 (2015), 253-260. <http://dx.doi.org/10.4236/ojpp.2015.55032>

İbn Mes‘ûd’un Osman Mushafına Muhalefetini Pers-Siyonist Müdahale Açısından Okuma Denemesi

An Attempt to Read Ibn Mas‘ûd’s Opposition to the Mushaf of Uthman in Terms of Pers-Zionist Intervention

Salih AYDIN

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Assoc. Prof., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Philosophy and Religious Studies
Isparta/Türkiye
[0000-0002-3300-9154](https://doi.org/10.59149/sduifd.1564783) | ror.org/04fjtte88
salihaydin@sdu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 10 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2024

DOI: 10.59149/sduifd.1564783

Atıf | Cite as: Salih Aydın, “İbn Mes‘ûd’un Osman Mushafına Muhalefetini Pers-Siyonist Müdahale Açısından Okuma Denemesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (Aralık 2024/2), 42-60.

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayımlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İbn Mes'ûd'un Osman Mushafına Muhalefetini Pers-Siyonist Müdahale Açısından Okuma Denemesi

Öz

Bu makalede Abdullah b. Mes'ûd'un, Hz. Osman'ın tesis ettiği heyet tarafından hazırlanan mushaflara karşı çıkması hakkındaki rivayet ve haberlerin hakikati araştırılmakta ve bu hadiseye Pers-Siyonist olarak ifade ettiğimiz Mecûsî ve Sebeî ittifakın uydurma, ekleme ve çıkartma şeklindeki müdahaleleri ele alınıp irdelenmektedir. Makalede cerh ve tadil açısından bu nevi rivayetlerin kendisine dayandırıldığı tâbiünden Kûfeli Zir b. Hubeyş özellikle araştırılacaktır. Burada Kur'ân'ı tahrif etme ve Kur'ân hakkında şüphe uyandırma çaba ve girişimlerinin bilhassa dâru'd-darb ve masna'u'l-hadîs olarak bilinen Kûfe merkezli olarak devam ettiği varsayılmaktadır. Bu girişimlerin başını bazı zındıklığı gizleyen ve Şîa'yı kullanan Râfîzîler ve Yahudiliğini gizleyen Sebeîlerin çektiği ileri sürülmektedir. Bu makalede şarkta görev yapan ve Hz. Osman'a muhalif olmayan bilhassa Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Musa el-Eş'arî gibi sahâbîler hakkında uydurulan, çarpıtılan haber ve rivayetlerle sahabeyi itibarsızlaştırma ve neticede Osman Mushafı ve Kur'ân'a olan güveni sarsmaya çalışıldığı iddia edilmektedir. Örnek olarak İbn Mes'ûd ile alakalı haberler ele alınacak, felsefî tahlile tabi tutulacaktır. Zira Zir b. Hubeyş'in rivayetlerindeki iddialar, Kur'ân'ın korunmuşluğu açısından ciddi önem arz etmektedir ve bu iddialar bazı aşırı Şîîlerin ve müsteşriklerin iddialarını doğrular ve destekler niteliktedir. Zir b. Hubeyş'in sıradan bir Alevî veya aşırı Şîî oluşu ve uzun bir yaşlılık dönemi geçirmesi araştırma konumuz açısından önem arz etmektedir. Alevîliği aşırı ve Osmânîliğe düşman şeklinde ise bu nevi rivayetlerin ortaya koyduğu uydurmanın ve sapmanın kaynağı olacaktır. Eğer sıradan bir Alevî ve Osmanîleri reddeden Râfîzî bir tavrı yok ise onun yaşlılık döneminde yanıltılmış olması söz konusudur. Bu iki sebepten hiçbirisi olmasa bile bu rivayete itimat edilmeyecektir. Zira Kur'ân'ın korunmuşluğu ve sahâbenin adilliği mütevatirdir. Bunun aksini ortaya koyan rivayet de mevcut olmakla birlikte bu rivayet âhâd ve problemlidir, reddedilir. Zira İbn Mes'ûd arza-i ahîrede bulunmuş ve kendisi kadar Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılan çok az sahâbî olmuştur. Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'dan olduğunu ve namazlarda okunmasının teşvik edildiğini bilmemesi düşünülemez. Onun bu sûrelerin Kur'ân'dan olduğunu bilmemesi, özel mushafında bu sûrelerin mevcut olmadığı iddiası, yazılmış olup sonradan kazıyıp sildiği isnadı, bütün bu rivayetin ortaya koyduğu iddialar, ayetlerin ortaya koyduğu Kur'ân'ın mahfûziyetine de yetmiş sûreyi bizzat Hz. Peygamber'den öğrenen İbn Mes'ûd'un Kur'ân'a vukûfiyetine de ters düşen iddialardır. İbn Mes'ûd'un Halife Osman'ı tekfir ettiği, hususi mushafının yakılmasına karşı çıktığı ve "Herkes yanında bulunan nüshaları saklasın!" dediği, sizin bu aşırı saklayacağımız, kıyamet günü size vebal değil şahadet olacaktır, anlamında özel mushafları saklayıp teslim etmeme, devletin şura ile aldığı karara direnme hususunda tahrik ettiği iddiaları ağır ithamlar içermektedir. Bu nedenle Kur'ân'da ziyade ve noksan olduğunu söylemeye çalışan bu rivayetleri aktaran ve aynı zamanda kendisi hakkında Alevî ve aşırı Şîî olduğu söylenen Zir b. Hubeyş'in cerh ve tadile tabi tutulması gerekli görülmüştür. Özel mushafını teslim etmekte zorlanan ve gönlüne ağır gelip Hz. Osman'a kırılan İbn Mes'ûd üzerinden bu isnadı tutturmak hevesine kapılmış olabilecekleri araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ulûmu'l-Kur'ân, İbn Mes'ûd, Osman, Mushaf, Muavvizetân, Tahrif, Pers-Siyonist.

An Attempt to Read Ibn Mas'ûd's Opposition to the Mushaf of Uthman in Terms of Pers-Zionist Intervention

Abstract

In this article, the truth of the narrations and news regarding Ibn Mas'ûd's opposition to the Mushafs prepared by the committee established by Hadrat 'Uthman is investigated, and the intervention of the Zoroastrian and Sabaeen alliance, which we call Persian-Zionist, in this incident, in the form of fabrications, additions and deletions, is discussed and examined. Zir b. Hubaysh from Kufa, who was a Tâbiîn and on whom these kinds of narrations were based, will be investigated, especially in terms of refutation and modification. Here, it is assumed that the efforts and attempts to distort the Qur'ân and to cast doubt on it continued, especially in the Kufa-centered area called "dâr al-darb" and "masna' al-Hadith." It is claimed that these attempts were led by some Râfidah who hid their atheism and used Shia, and the Sabaians who hid their Judaism. In this article, it is claimed that an attempt was made to discredit the companions, especially those who served in the east and did not oppose Hadrat 'Uthman, such as Abdullah Ibn Mas'ûd, Alî Ibn Abî Tâlib, and Abû Mûsâ al-Ash'arî, through fabricated and/or distorted news and narrations, and as a result, to shake the trust in the Mushaf of 'Uthman and the Qur'ân. For instance, news related to Ibn Mas'ûd will be discussed and subjected to philosophical analysis. Because the claims in the narrations of Zir b. Hubaysh are of great importance in terms of the preservation of the Qur'ân, and these claims confirm and support the claims of some extreme Shi'ites and Orientalists. Whether Zir b. Hubaysh was an ordinary Alevî or an extreme Shi'ite and spent a very long time in old age is important in terms of our research topic. If his Alevîness was extreme and hostile to 'Uthmanism, this will be the source of the fabrication and deviation presented by such narrations. If he was not an ordinary Alevî and did not have a Râfizî attitude rejecting the 'Uthmans, then what remains is that he was misled in his old age. Even if neither of these two reasons exist, this narration will not be trusted. Because the preservation of the Qur'ân and the fairness of the Companions are mutawatir; there are narrations that show the opposite. This narration is ahad and problematic news and it is rejected. Because Ibn Mas'ûd was in arda-i ahîra (the last days) and there were very few Companions who prayed behind the Prophet as much as he did. It is unthinkable that he did not know that the Muawwizatayn surahs were from the Qur'ân and that they were encouraged to be read in prayers. His not knowing that these surahs were from the Qur'ân, the claim that these surahs were not in his special Mushaf, the isnad that they were written and then erased, all the claims put forward by this narration are claims that contradict the preservation of the Qur'ân as revealed by the verses and the knowledge of Ibn Mas'ûd, who learned the seventy surahs from the Prophet himself. The allegations that Ibn Mas'ûd declared the Caliph 'Uthman an unbeliever, that he opposed the burning of his private Mushaf and that he said, "Everyone should keep the copies

that they have with them!”, and that what you steal and keep will not be a sin on you on the Day of Judgement, but a martyrdom, and that he provoked people to keep the private Mushafs and not to surrender them, and to resist the decision taken by the state's council, contain serious accusations. For this reason, it was deemed necessary to subject Zir b. Hubaysh, who conveyed these narrations that tried to say that there were excesses and deficiencies in the Qur’ân and who was also said to be an Alawîte and extreme Shi’ite, to criticism and alteration. It is investigated whether they may have been tempted to establish this isnad through Ibn Mas’ûd, who had difficulty in delivering his private Mushaf and who felt heavy and resentful towards Hadrat ‘Uthman.

Keywords: Qur’ân sciences, Ibn Mas’ûd, ‘Uthman, Mushaf, Distortion, Persian-Zionist.

Giriş

Latîf, fatîn, şecî‘ ve nahîf bir zat olarak tanıtılan, İslâm’da öncü olanların ilklerinden (*es-sâbikûne’l-evvelûn*) biri olan, İbn Ümmi Abd Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mes’ûd b. Ğâfil el-Huzelî (ö. 32/652-53), Irak tefsir ve fıkıh mektebinin temelini atan, arza-i ahîrede bulunmuş, Hz. Ömer döneminden itibaren Kûfe’de Kur’ân ilimlerine önemli hizmetlerde bulunmuş, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) gibi kıraat âlimlerine hocalık etmiş, aşere-i mübeşşere’den olan sahâbedendir.¹ Sahâbe arasında pek muhterem biri olup Hz. Osman ile arasında çok kısa süren ehemmiyetsiz bir kırgınlık olduğu doğrudur.² Bu makalede İbn Mes’ûd ve onun mushafı ile alakalı, Şîa’nın ayânından addedilen tâbiinden Zir b. Hubeyş³ kanalıyla gelen rivayetin konu edildiği mesele irdelenecektir.⁴ Zir b. Hubeyş rivayetinde zikredilen husus, Kur’ân’ın muhafazası açısından önem arz edip üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Zira Zir b. Hubeyş kanalıyla gelen zayıf bir rivayet dışında Abdullah b. Mes’ûd’un Hz. Osman’a ve onun hazırlattığı mushafa yaklaşımı ile ilgili haberler olumludur. Bu durumda Kur’ân’a vukûfiyeti yüksek olan ve arza-i ahîrede bulunan İbn Mes’ûd gibi bir sahâbî, Kur’ân’dan olduğu ve namazlarda okunması mütevatir dereceye varan hadislerle tavsiye edilen Muavvizeteyn sûrelerinin Kur’âniyyetinde şüphede olup bu sûreleri mushafına yazmamışsa bu incelenmesi gereken mühim bir durum olacaktır.

Bu makalede İbn Mes’ûd’un özel mushafının ve bu mushaftan teksir edilip sonraki zamanlarda İbn Mes’ûd Mushafı olarak ileri sürülen mushafın durumu, İbn Mes’ûd’un Hz. Osman

¹ İbn Mes’ûd’un hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Beyrut-Dâru Sâdır, 1376/1957), 2/342-44; İbn Hacer el-Askalânî *el-İsâbe fî temyizi’s-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1995), 4/198-201; Abdüssettâr eş-Şeyh, *Abdullah b. Mes’ûd amîdü hameleti’l-Kur’ân ve kebîru fukahâi’l-İslam*, (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1402/1982), 20-80; Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes’ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (Konya: Denizkuşları Matbaası, Doktora Tezi,1971), 5-30; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes’ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/114-117.

² Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes’ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 24, 25.

³ Seyyid Muhsin el-Emîn, *A’yânü’s-Şî’a*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru’l-Meârif li’l-Matbûât), 7/58.

⁴ Zir b. Hubeyş’in sahabeliği ve rivayetlerinin tahlili için bk. Abdurrahmân Abdunnâsir Seyyid Sultan, “Dirâse tahliliyye nâkıde li ihtilâfi’l-muhaddisîn havle suhbeti Zir b. Hubeyş”, *Mecelle Câmiati Kuds el-Meftûha li’l-Buhûs el-İnsaniyye ve’l-İctimâiyye*, 44 (2018), 171-182.

ile ilişkisi, sihir ve büyüye karşı rukye olarak kullanılan ve kullanılması tavsiye edilen bu sûrelerin sihir ve büyüyle geçinen Yahudilerle ilişkisi ele alınacaktır.

İbn Mes'ûd'la İlgili Rivayet

Kuteybe b. Sa'îd (es-Sakafî) (ö. 240/854), Süfyân (b. Uyeyne el-Hilâlî) (ö. 198/813), Asım (b. Behdele) (ö. 128/746) Abde (b. Ebî Lübâbe el-Esedî) (ö. 123/741) Zir b. Hubeş (ö. 87/706), Übey b. Ka'b'a Muavvizeteyn'i sordum. Şöyle dedi: Ben de Resulullah'a sordum. "(Cibril tarafından) bana böyle denildi (vahyedildi)" buyurdular. Ben de: "Biz de Rasulullah'ın dediği gibi söylüyoruz" dedim.⁵ Bu rivayete göre Zir b. Hubeş, Übey b. Ka'b'a (din ve yol) kardeşi İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn ile ilgili düşüncesini sormuştur. O da bu hususu Resulullah'a sorduğunu ve Cibril'in kendisine bu iki sûreyi okuduğunu söyleyince kendisinin de Resulullah gibi Kur'an'dan bilip okuduklarını ifade etmiştir.⁶

İlgili Rivayetin Kaynağı Zir b. Hubeş

Konumuzla ilgili asıl rivayet bu ve bütün farklı rivayetler ve haberlerin ravisi Zir'dir. Tam adı Ebû Meryem/Ebû Mutarrif Zirr b. Hubeş b. Hubâşe b. Evs b. Bilâl/Hilâl el-Esedî el-Kûfî olup 82-83/701-702 yılında öldüğü ifade edilmiştir. Kûfe'ye yerleştirilen kabilelerin çoğunluğunu oluşturan Esedîler, Halife Ebû Bekir'e karşı isyan bayrağını açtıkları gibi sonraki dönemlerde Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Muhtar es-Sekafî, Mühelleb b. Ebû Sufre ve Yezîd b. Mühelleb'in ordularına asker veren bir kabiledir. Bu kabilenin yetiştirdiği ve aralarında meşhur *Kitâbü'r-Ricâl* müellifi İbnü'l-Kûfî en-Necâşî'nin de bulunduğu ilim adamları özellikle Şîa literatürünün oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.⁷ Birçok cerh ve tadil kaynağında Esed kabilesinden olan Zir'in sika bir râvi ve fâzıl bir tâbiî olduğu söylenmiştir.⁸ Kendisi gibi Kûfeli ve Benû Esed kabilesinden olan Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 81/701) ile dost oldukları, aynı mescitte namaz kıldıkları, Zir'e hürmetkâr olduğu, kendisinin Osmanî, Zir b. Hubeş'in ise Alevî olduğu rivayet edilmiştir.⁹ Yakub b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/890) ve Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) onun Şîilere sadık bir kıssacı (kâss) olduğunu, Ebu Hâtîm Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 277/890) onun Şîa mescidinin imamı ve kıssacısı olduğunu, İbn Hacer ise Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârukutnî'den (ö. 385/995) aktardığı rivayette onun "teşeyyü'da aşırı" biri olduğunu aktarmıştır.¹⁰

⁵ Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, haz. Sıdkı Cemîl Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1438/2016), 13/525.

⁶ Bu konuyla ve diğer rivayetlerle alakalı olarak bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/525, 26.

⁷ Cengiz Kallek, "Esed (Benî Esed)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/364.

⁸ İmam Mâlik, "Bakın! Ehl-i Meşrik'ı, Ehl-i Kitap menzilesinde tutun! Size hadis rivayet ettiklerinde doğrulamayın fakat yalan olduğuna da söylemeyin!". İmam Şâfiî, "Hicazlıların hadisinde aslı bulunmayan her hadis çürük ve dayanaksız (vâhin) demektir. İsterse bu güvenilir olanların (sikât) dilinde tedavül etsin, durumu değiştirmez." Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 9. Baskı, 1413/1993), 8/68; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ*, 8/68; Abdülaziz Muhammed Halef, "Sünnet'in Fazlalığı mı, Eksikliği mi? Sünnet Tedvininin Kapsayıcılığı Hakkında Bir Araştırma," *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, (2020) 645-668, 657.

⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 3/146.

¹⁰ Muhammed Ca'fer et-Tıbsî, *Ricâlü's-Şî'a fî esânîdi's-Sünne* (Müessesetü'l-Meârifî'l-İslamiyye), 7/269.

Bu nevi teşeyyü' iddiasının yanında Zir b. Hubeyş'e yaşı sorulduğunda 120 yaşında olduğunu söylemiş ancak rivayetlere göre 127 yaşında Haccâc b. Yüsüf es-Sekafi (ö. 95/714) ile Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as (ö. 85/704) arasında vuku bulan Deyrülcemâcim savaşı sıralarında vefat ettiği aktarılmıştır.¹¹ Yüz yaşından sonraki hafıza ve muhakemenin kırklı yaşlardaki gibi olmayacağı açıktır. Alevî veya aşırı Şî olmaları ve çok uzun süre yaşlılık geçirmesi araştırma konumuz açısından önem arz etmektedir. Zira Zir b. Hubeyş'in sika ve fazıl bir kişi olduğu rivayetleri dikkate alınacak olursa yaşlılık döneminde kendini Şîa'dan gösteren Pers-Siyonistler tarafından yanıltılmış olması üzerinde durmak gerekmektedir.

Muavvizeteyn Konusundaki İddialar

Zir b. Hubeyş, Übeyy b. Ka'b'a diyor ki: (Felak ve Nâs sûrelerini kastederek, din ve yol) Kardeşin bunları Kur'ân'dan kazıyıp siliyor. Süfyân'a: "İbn Mes'ûd mu?" denilmiş o da inkâr etmemiştir. Übeyy şöyle diyor: Allah Resulü'ne (s.a.v.) sordum, o da şöyle buyurdular: "Bana o ikisini Cebrail okudu/söyledi, ben de (öylece kıraat edip) söyledim." Bunun için biz de Allah'ın Resulü (O'na salat ve selam olsun!) gibi söylüyoruz. Süfyân'ın şöyle dediği nakledilmiştir: O Muavvizeteyn'i sildi, o ikisi İbn Mes'ûd Mushafı'nda yoklar. Zira o, bu ikisi ile Allah'ın Elçisi'nin Hasan ve Hüseyin'i şeytandan Allah'a sığındığı görüşünde idi. Fakat o hiçbir namazda bunları okuduğunu duymadığı için (!) bunların sadece iki sığındırma (duası) olduklarını sanıp şüphesinde ısrar etti. Geri kalanlar da bunların Kur'ân'dan olduğunu anladılar ve onları mushaftaki yerine koydular.¹² Bu arada İbnü'n-Nedim'in (ö. 385/995) ilgili mushafta Muavvizeteyn sûrelerinin yazılı olmadığını bizzat gördüğünü söylediği de bilinmektedir.¹³ Halbuki Mu'âz b. Cebel'den rivayet edildiğine göre Resül-i Ekrem sabah namazında Muavvizeteyn sûrelerini okumuştur¹⁴ ve bu nevi haberlerin mütevatir derecede olduğu ifade edilmiştir.¹⁵ Yani arza-i ahîrede bulunmuş,¹⁶ yirmi yılı aşkın bir süre Peygamber Efendimizin yanında kalan ve arkasında namaz kılan İbn Mes'ûd'un, "Bu iki sûreyi elinizden geliyorsa bütün namazlarda okuyun!" sözünden ve Muavvizetân'ı sahâbîden birine okuttuktan sonra, "Namaz kıldığında bu iki sûreyi oku!",¹⁷ buyruklarından haberinin olmadığı nasıl düşünülebilir? Ayrıca Peygamberin vahiy kâtiplerinden özel mushaf sahibi Ebû Hammâd Ukbe b. Âmir el-Cühenî (ö. 58/678) şöyle demiştir: Resulullah Efendimiz, "Bu gece inen ayetleri biliyor musun? Bu ayetlerin

¹¹ Askalânî, *Tehzîbi't-Tehzîb*, 3/147.

¹² Bu konuyla alakalı Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), (Hadis no: 21181-21189), 35/113-118.

¹³ Adil Yavuz, "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları! Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme, (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)", *Marife*, 6/1 (Bahar 2006) 7-39; 25.

¹⁴ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 13/526.

¹⁵ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 49.

¹⁶ İbn Hacer bunu 4997 numaralı hadisin şerhinde zikretmektedir. Bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, işraf, Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb, (Saudiyye). 9/67. Ayrıca bk. Abdüssettâr eş-Şeyh, *Abdullah b. Mes'ûd*, 105.

¹⁷ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesîr* (Beyrut: Daru'l-Kur'ân 2009), 3/694; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 13/525.

benzeri görülmemiştir. Bunlar Felak ve Nâs sûreleridir.” buyurmuşlardır.¹⁸ Bu nedenle burada ciddi ve müşkil bir durum bulunmaktadır ve bu rivayetin araştırılması konu teşkil etmiştir.

İbn Mes‘ûd Nüshası

Bütün sahâbe ve Müslümanlar, Fâtiha ve Muavvizât sûreleri de dâhil olmak üzere resmî Kur‘ân‘ın mushaflara yazılması ve diğerlerinin yakılıp imha edilmesinin gereğini ve önemini bilip takdir etmişlerdir. Ümmü‘l-Kur‘ân ile alakalı Abdullah b. Mes‘ûd‘un Fâtiha sûresindeki “mâliki yevmi‘d-dîn” terkininin ilk kelimesini “feil” değil fâil vezninde okuduğu kesin bir şekilde aktarılmıştır. İbn Mes‘ûd, Fâtiha sûresini hususi mushafına yazmamış olup aksine onu Kur‘ân‘dan saymamış olsaydı, bu nevi kıraatler kendisinden rivayet edilmezdi.¹⁹ Bugün İslam dünyasında Zir b. Hubeyş‘in İbn Mes‘ûd‘dan öğrendiği ve Ebû Bekr Şu‘be b. Ayyâş el-Kûfi‘ye (ö. 193/809) öğrettiği kıraatin Şu‘be rivayeti değil, Âsım b. Behdele, Ebû Abdırrahman es-Sülemî, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes‘ûd isnatlarıyla Resûlullah‘a ulaşan ve kendisi için kıraati en iyi bilen denilen, en sahih ve sika olan Hafs‘ın rivayetinin en yaygın kıraat tariki olması²⁰ ve tevâtüren aktarılan rivayetlerde bu sûrelerin Kur‘âniyetinin tartışma konusu edilmemiş olması çok önemlidir.²¹ Zir b. Hubeyş‘in İbn Mes‘ûd Mushafı ile ilgili rivayetinin iddiası doğru olsaydı bu husus yüzyıllar boyu erbabı arasında tartışılacaktı.

Muavvizeteyn sûrelerinin Kur‘âniyeti tartışılmalı olsaydı, Mus‘ab b. Sa‘d b. Ebî Vakkâs gibi güvenilir bir tâbi, “Osman‘ın yaptığı işe yanlış diyen hiçbir kimseyi görmedim.” demezdi.²² Bu hususla alakalı Hz. Ali‘nin ve Abdullah b. Mes‘ûd‘un şehadetleri de bilinmektedir. Hz. Ali de “Ey insanlar, Osman hakkında aşırıya kaçmayın! Onunla alakalı olarak “Mushafları Yakıcı” demeyin, sadece hayır söyleyin! Allah‘a yemin olsun ki onun mushaflar hakkında yaptığı bizden ileri gelenlerin hepimizin istişaresiyle olmuştur. Vallahi ben yönetici olsaydım onun yaptığının aynısını yapardım.” buyurmuştur.²³ İbn Mes‘ûd kendi aleyhindeki iddiaların aksine, Osman Mushafı ile alakalı olarak Kûfelilerin arasında ayağa kalkıp, “Susun! O (yani Osman) bu işi bizden ileri gelenlerle beraber yaptı. Ben Osman‘ın yüklendiği görevi yüklenseydim ben de aynısını yapar, onun yolundan giderdim.” demiştir.²⁴ Hz. Osman imam mushafın teksiri ve diğerlerinin imhası hususunu ortak

¹⁸ Bk. Ebü‘l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Neysaburî, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-Arabî, 1374/1955), (Hadis no: 814), 1/558. Ukbe b. Âmir‘in Fâtiha İhlas ve Muavvizeteyn sûreleriyle ilgili rivayetler için bk. Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes‘ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 47-49.

¹⁹ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes‘ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 36, 37.

²⁰ Ebü‘l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü‘l-Cezerî, *Ğâyetü‘n-Nihâye fî tabakâti‘l-kurrâ*, thk. G. Bergstraßer (Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2006), 1/254.

²¹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, “Mesâhifu‘l-emsâr ve azîmu inâyeti hazîhi‘l-ümme bi‘l-Kur‘âni‘l-Kerim fi cem‘i‘l-edvâr”, *Makâlât* (Kahire: Mektebetü‘t-Tevfikîyye), 34.

²² Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu‘l-Mesâhif*, ed. Arthur Jeffery, (Leiden: E. J. Brill, 1. Baskı, 1355/1936), 24. Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA, 1436/2015), 60.

²³ Askalânî, *Fethu‘l-Bârî*, 9/27; Ali Muhammed es-Sallâbî, *Osmân b. Affân Şahsiyyetuhu ve Asruhu* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015), 217. Ayrıca geniş bilgi için bk. Seyf b. Ömer et-Temîmî el-Esedî, *Kitâbu‘r-Ridde ve‘l-Fütûh*, thk. Kâsim Semerrâî (Riyad: Dâru Ümeyye li‘t-Tibâa ve‘n-Neşr, 1418/1997), 53, 54.

²⁴ Muhammed Rıza, *Zünnûrayn Osmân b. Affân el-halîfetü‘s-sâlis*, thk. Muhammed Emin Sannâvî (Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1417/1997), 92.

kararla almış, istinsah heyetini toplayıp, “Aynı şeyi ben yaptım yanımdakini imha ettim. Siz de yanınızdakileri imha ediniz!” demiştir.²⁵ İbn Mes‘ûd, kendi Kur‘ân mushafının bir tarafa bırakılması dolayısıyla kırgın olduğu halde, Osman Mushafi’nin yanlış olduğuna dair hiçbir itirazda bulunmamıştır. Her şey, Osman Mushafi’nin eksiksiz ve doğru olduğunu göstermektedir.²⁶ Bütün bunlar göstermektedir ki sahâbeye rağmen yapılmış bir çalışma, ziyade ve noksanlar içermekle birlikte onlara dayatılan ameliye söz konusu değildir.

İslam Düşmanlarının Meseleyi İstismar Etmeleri

Osman Mushafi’nı bütün sahâbe takdir etmiştir. Ancak Mecûsilerin genel halk kitlesini oluşturduğu veya devleti kuran Müslüman Arapların azınlıkta olduğu bölgelerde ve Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî, Sâbiî ve Budistlerden oluşan²⁷ ayrıca Sâsânîlerin garnizon artıklarının hala canlı olduğu, Abdullah b. Sebe’nin başını çektiği Sebeîler hizbinin kahir ekseriyeti elinde bulundurduğu Kûfe gibi şehirlerde görev yapan sahâbe hakkında üretilen yalan haberlerde, bu takdir ve tebrik söz konusu olmamış, tam tersi hazırlanan mushafa karşı ciddi bir muhalefet sergilenmiştir. Şarkta ve Irak’ta görev yapan ancak Hz. Osman’a karşı çıkmayan, onun hazırlattığı mushafı muhalefet etmeyen aksine yapılan çalışmayı destekleyen Abdullah b. Mes‘ûd, Ali b. Ebî Tâlib ve Ebû Musa el-Eş‘arî gibi sahâbe hakkında uydurulan ve/veya çarpıtılan haber ve rivayetlerle sahâbeyi itibarsızlaştırma ve neticede Osman Mushafi’na ve Kur‘ân’a olan güveni sarsma hedeflenmiştir. İmâmiyye tarihçileri ve ravileri bu iddiayı tezvîr edip İbn Mes‘ûd’a ve onun Hz. Osman ile ilgili kırgınlık durumuna nispet etmişlerdir.²⁸ Zira Zir b. Hubeyş kanalıyla gelen zayıf rivayet dışında Abdullah b. Mes‘ûd’un Hz. Osman’a ve onun hazırlattığı mushafa yaklaşımı ile ilgili haberler olumludur.

İbn Mes‘ûd’un Gerçek Tutumu

İlk başta İbn Mes‘ûd’un kendi hususi mushafının yakılmasına karşı çıktığı, imâmü’l-implâ olan Sa‘îd b. ‘Âs (ö. 59/679), imâmü’l-edâ olan Abdullah b. Mes‘ûd’dan mushafını istediğinde, “İşte bu benim mushafım ama sizin benim kalbimdekini almaya gücünüz yeter mi?” dediği²⁹ ve “Herkes yanında bulunan nüshaları saklasın!”, “Hiçbir peygambere aşırıp gizlemesi yaraşmaz. Kim böyle bir aşırma ve saklama yaparsa kıyamet günü aşırıldığını boynuna yüklenerek getirir.” (Âl-i ‘İmrân, 161) ayetini okuduğu rivayet edilmiştir.³⁰ Yani sizin bu aşırıp saklayacağınız, kıyamet günü size vebal değil şahadet olacaktır, anlamında özel mushafı saklayıp teslim etmeme, devletin şura ile aldığı karara direnme hususunda tahrik ettiği rivayet edilmiştir. Özellikle günümüz Kur‘ân Tarihi

²⁵ İbn Ebî Davûd, *Mesâhif*, 1/22. Ayrıca bk. İsmail Karaçam, *Kur‘ân-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kıraati* (Konya: Nedve Yayınları, 1974), 194.

²⁶ Yavuz, “Kur‘ân’da Eksiklik Olduğu İddiaları! Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme, 27.

²⁷ Sevgi Badur, “Kûfe’nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış, (7.-10. Yy.)”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* (The Journal of Social and Cultural Studies) 2/4 (2016), 129-162, 138.

²⁸ Sallâbî, *Osman b. Affân*, 220.

²⁹ Seyf b. Ömer, *Kitâbü’r-Ridde ve’l-fütûh*, 52.

³⁰ İbn Sa‘îd, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/344. Ayrıca bk. Mehmet Ünal, *Kur‘ân’ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Fecri Yayınları, 2023), 80; Abdüssettâr eş-Şeyh, *Abdullah b. Mes‘ûd*, 119.

çalışmalarında bu tür Kur'ân'da ziyade ve noksan olduğunu söylemeye çalışan haberleri rivayet eden, kendisine müdellis, hadisi münker, zayıf, metrûkü'l-hadis denilen Süveyd b. Sa'îd³¹ gibi sika ve fazıl biri olduğu şehadetlerin yanında Alevî, kıssacı ve aşırı Şîî olduğu söylenen Zir b. Hubeyş gibi raviler ciddi manada cerh ve tadile tabi tutulmamışlardır.³² Oysa Abdullah b. Mes'ûd'a yöneltilen bu ağır isnadın ravisi yalnızca Zir b. Hubeyş'dir ve onun da Şîî olduğu söylenmektedir. Buharî'de 4976 ve 4977 numara ile kaydedilen iki rivayetin de İbn Hanbel'de kaydedilen ilgili rivayetlerin de sahibi bu zattır. Kûfe Mushafı'nın ve Kûfe kıraatinin öne çıkması süreçlerinde bu tartışma hiç yapılmaması bu rivayetlerin uydurma olduğu ve itibar görmediği anlaşılmaktadır. Zira birçok sahih haber İbn Mes'ûd'un bu rivayete aykırı bir tavra sahip olduğunu aktarmaktadır.

Rivayet edildiğine göre İbn Mes'ûd'un önemli özelliklerinden birisi, ümmetin âlimlerine ve Müslümanlara muhalefet etmekten çekinen bir mizaca sahip olmasıdır. Mina'da namazı kısaltarak kılmayı sırf ihtilaftan ve fitneden kaçmak için terk ettiği ve halifeye ittiba ettiği söylenmektedir. "İbn Mes'ûd Mina'da namazı her zamankinin aksine dört rekat kılıyormuş. "Osman'ı eleştiriyordun şimdi ise (onun gibi) dört kılıyorsun!", denildiğinde "Şüphesiz ki hilaf şerdir, ben ihtilafı sevmem. Osman imamdır, ben ona nasıl muhalefet edeyim!" dediği³³ kendisi hakkında rivayet olunmuş birinin minbere çıkıp bütün Müslümanları Osman Mushafı'na muhalefet etmeye çağırması makul değildir.³⁴

Abdullah b. Mes'ûd, mushafları yazma görevinin başına yeniden imâmü'r-resm olan Zeyd b. Sâbit'in getirilmesini kerih görmüş, Humeyr b. Mâlik'in yanında Zir b. Hubeyş rivayetleriyle gelen haberlere göre, "Ey Müslümanlar topluluğu! Ben Mushafların yazısını istinsah etmekten uzak tutuldum ve ben Müslüman olduğumda kendisi henüz kâfir bir adamın sulbünde olan bir adam görevi üstlendi.", "Ben Peygamber Efendimizin ağzından yetmiş süreyi ahzettiğimde o henüz çocuklardan bir çocuk idi.", dediği rivayet edilmiştir.³⁵ Bu haberlerde bütün insanlara göreve getirilmediği için uygunsuz ifadelerle hitap eden bir kişi söz konusu edilmektedir. Fakat nihayetinde Hz. Osman'ın ve oluşturulan istinsah heyetinin görüşünü Allah onun da gönlüne ilham etmiştir.³⁶

Meselenin İdeolojik Tahlili

Abdullah b. Mes'ûd'un çevresindeki Kûfeli bazı kimselerin (yani Sebeî ve Mecûsî unsurlar) insanları Kûfe'ye gönderilen mushaftan men etmeye ve mushafı kötümeye kalkıştıkları anlaşılmaktadır. Bu önemli bir husustur zira İbn Mes'ûd'un mushafının yakılmasına karşı çıkması hakkındaki haberler Kur'ân'ı tahrife yeltenen ve bunu da bu celil sahâbî üzerinden yürüten birileri olduğunu akla getirmektedir. Bu nedenle olsa gerek İbn Mes'ûd, aleyhindeki iddiaların aksine bu

³¹ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 2/248.

³² Karaçam Kur'ân'da ziyade ve noksan iddialarına ayırdığı başlıkta bu meseleye girmemiştir. Bk. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, 214-229.

³³ Bu konuyla alakalı rivayetler için bk. Abdüssettâr eş-Şeyh, *Abdullah b. Mes'ûd*, 326, 327; Sallâbî, *Osman b. Affân*, 220.

³⁴ Sallâbî, *Osman b. Affân*, 220.

³⁵ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 9/28, 29.

³⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2005), 82, 83.

insanların arasında ayağa kalkıp, onları susturmuştur.³⁷ Demek ki İbn Mes'ûd'un yapılan çalışmaya karşı olması gibi bir durum söz konusu olmamış, sadece yılların göz nuru olan mushafının yakılması zoruna gitmiştir. Aynı meşum hevesi Hz. Ali üzerinden de yürütmüşlerdir. Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un mücadele alanlarının Kûfe olduğu akıldan çıkarılmamalı ve evveleminde bu haber araştırılmalıdır. Şîi kaynaklı olduğu söylenen bir habere göre güya Hz. Ali'nin hattıyla olduğu belli olan bir mushafın sayfalarının yerlere serpildiği görülmüştür.³⁸ Hz. Fâtîma'nın, kenarlarında her şeyin not edildiği bir mushafı bulunduğunu söylemiştir.³⁹ Bu mushaf, Peygamber-i Zîşân tarafından kızı Hz. Fâtîma'ya verilen ve Hz. Ali kanalıyla imamdan imama intikal edip on ikinci imamda kalan, bugün ellerde dolaşan mushafın üç misli olan bir mushaftır. Bu mushafı, Mehdi Muntazar çıkıp getirecek ve gerçek tefsirini yapacaktır. Mushafın bugün elde bulunmayan bölümlerinde Hz. Ali'den, onun Şîa'sından ve bunların düşmanlarından bahsedildiği ileri sürülmüştür.⁴⁰

Seyf b. Ömer'in İbn Abbâs'tan rivayetine göre Yahudi Pavlus'un Nasârâ'ya gelen vahiyleri tahrif etmesi gibi, İbn Sebe de kendini İslam vahyini tahrife adanmıştır. Tahrif bağlamında Pavlus ve İbn Sebe ilişkisini İbn Abbâs kurmaktadır.⁴¹ Bîrûnî (ö. 453/1061) ve İbn Hazm, (ö. 456/1064) İbn Ebi'l-Avcâ ve İbnu'l-Mukaffâ (ö. 142/759) gibi Mani öğrencisi Mecûsîlere ve Yahudi dönmesi Abdullah b. Sebe'ye⁴² gönderme yaparak, Mecûsîlerin ve Yahudilerin İslam'ı tahrif etmeye çalıştıklarını, İbn Sebe'nin Yahudi Aziz Pavlus gibi Kur'an'ı tahrife uğraştığını söylemektedir.⁴³ İki âlim de bunların kendilerini Müslüman göstererek saf kalpli Müslümanlara kitaplarında olmayı kitaplarında gibi rivayet etmişlerdir.⁴⁴ Bütün mesele Kur'an'da ilavelerin ve çıkarmaların olduğunu yani Kur'an'ın tahrif edildiğini söylemek ve bu hususta şüphe uyandırmaktır. Bütün bunlar Kur'an'ı tahrif çabasının ve çalışmasının parçalarıdır. Bu nedenle bize göre bu hadise, Mecûsîlik kalıntısı Râfîzîler ile Yahudilikten dönme Sebeîlerin, kısaca Pers-Siyonistlerin Kur'an'ı tahrif etmeye çalıştıkları gerçeğini ve hadis uydurduklarını göstermektedir.

³⁷ Muhammed Rıza, *Zünnûrayn Osmân b. Affân*, 92.

³⁸ Mustafa Sâdık er-Râfî bu haberin Şîi bir haber olduğunu düşünmektedir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Elif Ofset, 1979), 69.

³⁹ Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Şî'a) (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1388/1968), 3/43.

⁴⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1988), 227.

⁴¹ Seyf b. Ömer, *Kitâbu'r-Ridde ve'l-fütûh*, 136-139.

⁴² Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1411/1990), 235; Ömer Rıza Doğrul, *Asr-ı Saadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1978), 5/334. Bazı Şîi yazarlar, Abdullah b. Sebe'nin hayali bir şahsiyet ve uydurma bir masal olduğunu ifade ederler ve Emevî tarihçisi Seyf b. Ömer'e özellikle onun *el-Cemelü ve'l-mesîru Âişetu ve Âlî*, kitabına dayanıyor olması nedeniyle bu anlatının tümünü reddederler. Bunun için bk. Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik* (Kum: Ensâriyân Yayınları, 1991), 91-97; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe Meselesi", *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 301. Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 5/375-401; Ziya Uygur, *Tarih Boyunca İnkılaplar-İhtilaller ve Siyonizm* (İstanbul: Divan Yayınları, 1997), 271, 272.

⁴³ Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 435, 191, 192; Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkiku mâ li'l-Hind Bîrûnî Gözüyle Hindistan*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik (Ankara: TTK. Yayınları, 2015), 179, 180; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, haz. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017) 2/21, 23.

⁴⁴ Bîrûnî, *Tahkiku mâ li'l-Hind*, 179, 180.

Pers-Siyonistlerin Kur'ân'ı tahrih çalışmasının yapıldığı merkez, İmam Mâlik'in gece hadis basıp gündüz onları infak eden dâru'd-darb yani hadis darphanesi olarak zikrettiği Kûfe'dir⁴⁵ ve burada bütün bunların vuku bulması mümkündür. Oysa Hz. Osman'ın yaptığı işe, tâbînin ileri gelenlerinin ifade ettiğine göre hiç kimse karşı çıkmamıştır.⁴⁶ Bunun manası hiçbir aklı başında Müslüman kimseyi görmedim demek olup, bu ifadede Râfîzî ve Sebeî mevzûat itibara alınmamıştır. Hatta İbn Mes'ûd'un, "Kur'ân'ı tecrit edin, ona hiçbir şeyi karıştırmayın," dediği rivayet edilmektedir⁴⁷ ki onun da bu görüşü benimsediği ve ümmetin âlimlerinin Kur'ân hakkındaki icmasına katıldığını göstermektedir. Fakat öyle görünüyor ki Kur'ân'ı tahrife yeltenenler İbn Mes'ûd üzerinden tuzaklar kurmaya çalışmışlardır. Zira Zir b. Hubeyş'in rivayetinde mezkur olduğu üzere kendisi Übey b. Ka'b'a Muavvizetân'ın Kur'âniyyetini sormuş, olumlu cevap almıştır.⁴⁸ Güya Ebû Münzir Übeyy b. Ka'b'a din ve yol arkadaşı İbn Mes'ûd'un, Felak ve Nas sûrelerinin Kur'ân'dan olmadığını söylediği, Ali yanlısı ve Osman aleyhtarı bir Şîi olan Zir b. Hubeyş el-Kûfî kanalıyla yayılmış oluyor.⁴⁹ İşin garibi olay yine Kûfe'de cereyan ediyor. Erbabı olmayanlar katında şüpheye sebep olacağını umdukları bu hususu yayanlar da kesinlikle Sebeî-Râfîzî fırkaların elemanları olmalıdır. Bu nedenlerle biz burada Pers-Siyonist bir müdahalenin olduğunu iddia ediyoruz. Abdullah b. Mes'ûd'un, "Kur'ân'dan olmayanı ona karıştırmayın. Bu iki sûre Kur'ân'dan değildir. Allah, Resûlullah'a bu kelimelerle kendisine sığınılmasını emretmiştir." dediği aktarılır. Bu nevi haberlere istinat ederek Kur'ân düşmanları, "İbn Mes'ûd gibi bir sahâbî bunu söylüyorsa kim bilir bu Kur'ân'da daha ne kadar ilave ve noksan vardır?" deme fırsatı bulmuşlardır.⁵⁰

Hz. Âişe kanalıyla gelen rivayette Hz. Peygamberin yatmadan önce Muavvizât'ı yani İhlas, Felak ve Nas sûrelerini okuyup sığındığı ve bütün bedenini sıvazladığı, Hasan ve Hüseyin'i sığındığı, özellikle sihre ve büyüye karşı okuduğu ve okunmasını tavsiye ettiği ifade edilmiştir.⁵¹ Bu sûrelerin Kur'ân'dan olmadığını iddia edenler, müneccimlik yapan, sihirciliği ve büyücülüğü ata mesleği olarak icra eden Mecûsî ve Sebeî Pers-Siyonist gruplardır. Bu sûrelerin Kur'ân'dan olmaması onların işlerine gelir. Oysa bu sûrelerin Kur'ân'dan olduğuna dair icma hâsıl olmuş ve tevatüren aktarılmıştır. Bu nedenle, Aynî'de de olduğu gibi, bunu inkâr eden kâfir olur denilmiştir.⁵²

⁴⁵ Zehebî, İmam Mâlik'in hadisteki ihtiyatı bağlamında aktarıyor. Bk. Ahmed Ferid, *Min A'lâmi's-selef* (İskenderiye: Dârü'l-İman 2010), 10/6.

⁴⁶ Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*, 60.

⁴⁷ Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 95.

⁴⁸ Kâmil Mîras-Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi* (Ankara: DİB, 1987), 11/225, (No: 1763).

⁴⁹ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdîmelik Kastalânî, *İrşâdü's-Sârî* li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Sûretü Kul euzü bi Rabbi'n-nâs) (Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1323), 7/493.

⁵⁰ Bu konuyla alakalı olarak *Tefhîm* sahibi geniş izahat vermiştir. Fakat burada Pers-Siyonist kurguya hiç dokunmamıştır. Bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 7/316-318. Râfîzî Bâtinîlerin arzusunu tatmin edecek şekilde bu yanlışlığın dolayısıyla yayılan bu şüphenin sahibinin, Zir b. Hubeyş değil İbn Mes'ûd olduğu ifade edilmiştir.

⁵¹ Mîras, *Sahîh-i Buhari Muhtasarı*, 11/236; Arthur Jeffery, (neşr), *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye* (Kahire: Mektebetu Hancî, 1954), 96.

⁵² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 13/526; Kastalânî, *İrşâdü's-Sârî* (Sûretü Kul euzü bi Rabbi'n-nâs) 7/493; Mîras, *Sahîh-i Buhari Muhtasarı*, 11/225.

İmâmiyye tarihçilerine göre Hz. Osman İbn Mes‘ûd’u dövmüş, o da bu darp neticesinde ölmüştür.⁵³ Güya Hz. Osman ile kavgalı bir Abdullah b. Mes‘ûd mevcuttur. Mushafına bağlılığı da bilinen bir gerçektir. Burada Kûfeli Pers-Siyonist bâtinîlerin İbn Mes‘ûd üzerinden kurguladıkları Kur‘ân’ı tahrif ve teşkîk planlarının mevcut olduğu açıkça görülmektedir. Zira J.-C. Vadet’in İbn Mes‘ûd’u Şîa taraftarı göstermesi ve tefsirinde Şîi temayüller bulunduğunu ileri sürmesi de bunun açık göstergesidir.⁵⁴ Abdullah b. Mes‘ûd aktardığımız rivayetin aksine, Hz. Osman aleyhinde olmuş, yaptığı cem işini tasvip etmemiş, hatta onu küfürle itham etmiştir.⁵⁵ Kendi özel mushafı bulunan ve Kur‘ân’a hizmeti en ön sıralarda olan bir sahabenin itiraz ettiği ve yapılan işi onaylamak şöyle dursun tekfir ettiği dile düşürülür ve iftira tutarsa, mevcut mushaf hakkında ciddi bir şüphe uyanacaktır. Bu şüphenin akabinde de ortaya konan mushafa itibar edilemeyeceği dillendirilecek ve gerisi gelecektir.

Oysa Abdullah b. Mes‘ûd bütün oyunları bozmuştur. Kendisi Hz. Osman’a biat edildiğinde “Ok gibi müstakim olanımızı / en ulumuzu başımıza getirmekten hiç geri durmadık.”, “En hayırlımıza biat etmekte gayretimizi esirgemedik.”,⁵⁶ “çünkü o sahabenin en iyi ve en fazla Kur‘ân okuyanı ve dinde fıkıh hususunda sünneti en iyi bilenidir.” demiştir.⁵⁷ Kendisi hasta iken ziyaretine gelenlerden bazıları Osman aleyhinde konuşuyorlarmış. Bunu duyan Abdullah b. Mes‘ûd, “Durun sakın yapmayın! Onu öldürürseniz asla onun gibi birisini bulamazsınız.” demiştir⁵⁸ ki hastalığında kendisini Halife Osman da ziyaret etmiştir.⁵⁹

İbn Mes‘ûd’un Hz. Osman’a bakışı her ne kadar gönlü kırık olsa da bu minval üzeredir. Mushaf çalışmasına alınmaması ve mushafının yakılması hususunda gönlünün kırılması dışında halifeyle aralarında bir mesele bulunmamaktadır. Kaldı ki halifeye biat için Kûfe’den Medine’ye gittiğinde Allah’a hamd etmiş ve sevinmiştir.⁶⁰ Halife de bu kırgınlığı gidermek için girişimlerde bulunmuş hatta Hz. Ümmü Habibe’yi aracı kılmıştır.⁶¹ Şeyhaynın Kur‘ân’ı cem işine görevlendirdiği imâmu’r-resm olan Zeyd b. Sâbit dururken, Kûfe’de görevinin başındaki birini oradan alıp Medine’ye işin başına geçirmek, akıl kârı bir iş değildir. Hz. Osman, “İbn Mes‘ûd kendisini Kur‘ân istinsahında görevlendirmedim için bana kırgın fakat Hz. Ebû Bekir ve Ömer’e sinirlenmesi daha doğru değil mi? Çünkü Zeyd b. Sâbit’e bu vazifeyi veren onlardı.”, demiştir.⁶² Kaldı ki Zeyd b. Sâbit zeki, güvenilir, ehil, rüşünü ve başarısını ispat etmiş birisidir. Demek ki sadece görev ummak ve hususi mushafını yaktırmamak hususlarında bir kırgınlık dışında bir şey söz konusu değildir.

⁵³ Sallâbî, *Osman b. Affân*, 221.

⁵⁴ Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes‘ûd”, 1/116.

⁵⁵ Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 5/290.

⁵⁶ “Bâya‘nâ hayrenâ ve lem neel”, “velleynâ ea‘lânâ zâ füvg ve lem neel”. Bk. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-‘Avâsım mine’l-Kavâsım fî tahkiki mevâkıfi’s-Sahâbe ba‘de vefâti’n-Nebiyi*, thk. Mahmut Mehdi el-İstanbulî-Muhibbuddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetu’s-Sünne, 1420/2000), dpn. 5, 65.

⁵⁷ Seyf b. Ömer, *Kitâbu’r-Ridde ve’l-Fütûh*, 23.

⁵⁸ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes‘ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 26.

⁵⁹ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes‘ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 25.

⁶⁰ Sallâbî, *Osman b. Affân*, 221.

⁶¹ Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 5/291.

⁶² İbnü’l-Mulakkin, *Mukaddimetân*, “Mebânî”, 95.

İbn Mes'ûd'un halifeyi tekfir ettiği iddiası, Muavvizetân sûrelerini Kur'ân'dan saymadığı söylentisi, Osman Mushafı'nı kabul etmeme, kendi özel mushaflarının yakılmasına ve imha edilmesine izin verilmemesinde sahabeyi tahrik etme gibi hususlar asılsızdır ve bütün bunların mushaflara yönelik şüphe uyandırmak için Kûfeli Pers-Siyonistlerin planları olduğu söylenebilir.⁶³ İbn Mes'ûd bu sûrelerin Kur'ân'dan olduğunu kabul ediyordu fakat mushaftan olmasını yani mushafa yazılmasının iznini almamıştı,⁶⁴ çok meşhur ve yaygın olması hasebiyle unutmaktan emin olduğu için yazmamıştı⁶⁵ gibi teviller güzel olmakla beraber bu yorumların sahiplerinin büyük resmi göremedikleri ileri sürülebilir. İbn Kuteybe Nazzâm'ın "Abdullah b. Mes'ûd Kur'ân'dan iki sûreyi inkâr etmiştir."⁶⁶ isnadına verdiği cevapta, "İnsanın ayakları sürçebilir ve hataya düşebilir, nazarlık zannetmiştir."⁶⁷ şeklinde cevap vermesi bunun tipik örneğidir. Bütün bu ihtilafların Kûfe'de olması hatta Ermeniye savaşında Kûfeli askerlerin tartışma çıkarması, sihir ve büyü ile geçinen Pers-Siyonistlerin kazanç kapılarına aykırı olarak bu sûrelerin sihir ve büyüye karşı silah gibi kullanılması hususları birbiriyle ilişkili olabilir. Olsa olsa hiçbir taşkınlığa ve hadsizliğe varmayan geçici bir kırgınlıktan söz edilebilir. İbn Mes'ûd yapılmak istenen mushaf çalışmasının başında olmayı arzulamıştır ve hususi mushafının yakılması ağırına gitmiştir. Oysa bir önceki mushaf çalışmasında başarısını ispat eden ve arza-i ahîrede Hz. Peygamberin huzurundaki mukabelede bulunan biri olmakla beraber yazısının en iyi olduğu tespit edildiği için imâmü'r-resm olarak Zeyd b. Sâbit bu işe ehil görülmüştür.⁶⁸ Kaldı ki ona görev verenler Osman'dan önce Ebû Bekir ile Ömer'dir ve imâmü'l-edâ olan İbn Mes'ûd ilk görevlendirmeye asla darılmamış ve kızmamıştır.⁶⁹

Fâtîha ve Muavvizetân'ın İbn Mes'ûd Mushafı'nda olduğunun hayr-ı şahidi ve en güçlü delili, başında bulunduğu Kûfe kıraat mektebindeki mushaflarda ve onların kıraat ve kitabetlerinde bu sûrelerin yerli yerince mevcut olması⁷⁰ ve bu süreçlerde Muavvizeteyn ile alakalı hiçbir tartışmanın aksetmemiş olmasıdır. Yüzyıllar sonra İbn Mes'ûd üzerinden tahrif-i Kur'ân ve teşkik-i mushaf çalışması denenmiş ancak ulema tarafından engellenmiştir. Abdullah b. Mes'ûd ile ilgili tezviratın Pers-Siyonist çevrelerin işi olduğunu ve bu noktayı sürekli denediklerini şu hâdiseler de gösterebilir. Hasen b. Abdillâh el-Askerî'den de (ö. 382/992) nakledilmektedir: Daha sonra tashîf arttı ve Irak'ta Kûfe'de yaygınlık kazandı. Bunun üzerine Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714), kâtiplerine

⁶³ Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 5/291.

⁶⁴ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 8/876.

⁶⁵ Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mulakkin, *Mukaddimetân fî Fevâidi 'Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahihi ve Usûlihi*, thk: *Ebu Hümmam Muhammed b. Ali es-Savmemei el-Beydânî* (Riyad: Dârü'n-Nâsiha, 2019); İbnü'l-Mulakkin, *Mukaddimetân* "Mebânî", 95.

⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis Hadis Müdafaa'sı*, çev. Mehmet Hayri Kırbasoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), 89.

⁶⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, 96.

⁶⁸ Muhibbiddin el-Hatîb, *Hâşiye alâ el- 'Âvâsım mine'l-kavâsım*, dñn. 5, 65.

⁶⁹ İbnü'l-Mulakkin, *Mukaddimetân* "Mebânî", 95.

⁷⁰ Muhammed Zahid Kevserî, "Mesâhifu'l-emsâr ve azîmu inâyeti hazîhi'l-ümme bi'l-Kur'âni'l-Kerim fi cemâ'i'l-edvâr", 34.

başvurarak onlardan, birbirine benzer harflere işaretler koymalarını istedi.”⁷¹ Asıl hedefi, Kur’ân’ı tashifattan arındırmak ve tahriften korumak olan ve bunu yaparken de Osman’ın ailesinde bulunan bizzat Medine’deki İmam Mushafı’nı esas alan Haccâc’ın, diğer taraftan Abdullah b. Mes’ûd’un özel mushafını okumayı yasaklattığı söylenmektedir. Eğer bu doğru ise ve buna itibar edilecek olursa Kûfeliler fitne ve tahrif için, İmam Mushafı’na aykırı kayıtlar ve ilave şerhler bulunan mushafı, İbn Mes’ûd’a rağmen ısrar edip saklayarak onu okudukları söylenebilir.⁷² Ayrıca Kûfe (Bağdat) Şîa’sı 398/1007 yılında ortaya bir Kur’ân nüshası çıkarıp, bu nüshanın Abdullah b. Mes’ûd’a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. İçinde ziyade ve noksanlar bulunan bu nüsha, büyük Şâfiî fakihî ve Müzenî’nin *el-Muhtasar*’ı üzerine elli cilt civarındaki *et-Ta’lîk* adlı eserin sahibi Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 406/1016) tarafından verilen hayırlı bir fetva neticesinde yakıtılmış ve fitne ortadan kaldırılmıştır.⁷³ Bu olay bize gösteriyor ki Şîa, İbn Mes’ûd ve onun mushafı üzerinden fitne koparmayı her zaman ummuş, fırsat buldukça bu tür yollara girmiştir.

Ignaz Goldziher’in İbn Mes’ûd’un kendi mushafında yaptığı ziyadeler hususunda, “Bu ziyadelerin hakiki/orijinal bir nassı tashih için mi olduğu, yoksa sadece açıklayıcı birtakım notlardan mı ibaret bulunduğu, gerçekten vazih değildir.”⁷⁴ cümlesi, Kur’ân’ın korunmuşluğuna gölge düşürmeye yönelik bir yorumlamadır.⁷⁵ Bu cümlenin tehlikesine işaret eden Cerrahoğlu’nun dediği gibi müsteşriklerin onu Hz. Osman’a ve Osmanîlere muhalif Alevî bir Şîa taraftarı olarak göstermelerinin ilmî hiçbir tarafı bulunmamaktadır.⁷⁶ O gün Pers-Siyonistler’in İbn Mes’ûd’u Şîa taraftarı gösterdikleri ve tefsirinde Şîî temayüller bulunduğunu ileri sürdükleri gibi bu gün de Oryantalistler aynı hurafenin ve şüphenin peşinde koşmaktadırlar.⁷⁷ Bu nedenle biz Hz. Ali’nin Mushafı ile ilgili rivayetleri, Ebû Musa el-Eş’arî’den gelen neshle ilgili rivayetleri özellikle İbn Mes’ûd ile alakalı, “Bu iki sûre Kur’ân’dan değildir, demişti.”, “Bu iki sûreyi mushafına yazmamıştı.”, “Yazmıştı ama kazıyıp sildi.” gibi⁷⁸ bütün bu hikâyeleri, İmam Nevevî, İbn Hazm ve Fahreddin Râzî gibi “bâtıl leyse bi sahîh”, “kizbun bâtil” olarak görmek lazım geldiğini⁷⁹ yani Kur’ân’ın tahrifine yönelik Pers-Siyonist uydurma ve plan olarak görmek gerektiğini düşünüyoruz.

⁷¹ Ömer Yusuf Abdulğani Hamdân, “Meşru’u’l-Mesâhifi’s-sânî fi’l-asri’l-Ümevî”, *Mecelletu’l-buhûsi’d-dirâsâti’l-Kur’âniyye*, 4/2, 68, 69, 76. Erişim: 18.08.2024.

⁷² Hamdân, “Meşru’u’l-Mesâhifi’s-sânî fi’l-asri’l-Ümevî”, 68, 69, 76.

⁷³ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes’ûd ve Tefsir İlmindaki Yeri*, 57. Ayrıca bk. Cerrahoğlu, “İbn Mes’ûd”, 1/116.

⁷⁴ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Koranauslegung*, Der Goeje Stiftung (Leiden: E.J. Brill, 1920), 11; Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibu’t-Tefsîri’l-İslamiyye*, çev. Abdulhalim Neccâr, takdim: Muhammed Avnî Abdurraûf (Kahire: Mektebetü’r-Rüşd, 2013), 21.

⁷⁵ Goldziher’in İbn Mes’ûd’un mushafındaki tefsir kabilinden ziyadeler hususunda şüphe uyandırmak için kurduğu cümle: “Was nun solche Zusätze selbst betrifft es nicht recht klar, ob die Einschübe von ihren Urhebern als wirkliche Textemendaionen oder nur als den Text nicht verändernde, sondern diesen nur erklärende Glossen beabsichtig waren, die eine spätere Generation in ersterem Sinne behandelte.” (Şimdi buradaki bu tür ziyadeler, orijinal metni tashih için yazarların yaptığı metin düzeltmeleri mi, yoksa sadece metni değiştirmeyen, yalnızca onu açıklayan, fakat daha sonraki bir neslin ilk anlamda ele aldığı açıklamalar olarak mı amaçladıkları tam açık değildir.) Bk. Goldziher, *Die Richtungen der Koranauslegung*, 11.

⁷⁶ Bk. Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes’ûd”, 1/116.

⁷⁷ Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes’ûd”, 1/116.

⁷⁸ Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 8/875.

⁷⁹ Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 8/876.

Bu türden Hicazda aslı bulunmayan Kûfe ve Basra merkezli rivayetlere, Kur'ân'ı tahrif çerçevesinde ortaya atılan kurgular olarak yaklaşmak gerekmektedir. Bütün bunları, Zührî'nin ve Ebû Hanîfe'nin uyardığı, şarktan yani Kûfe, Basra ve İran coğrafyasından gelen uydurma hadis ve sapkın fikirler furçasına karşı uyanık olmak gerektiği şeklinde anlıyorum. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124): “Şark tarafından bilmediğimiz, duymadığımız hadisler gelmeye başlamasaydı ne bir hadis yazar ne de yazılmasına izin verirdim.”⁸⁰ demiştir. Ebû Hanîfe de, “*Bize Horasan'dan (Fars topraklarından) iki sınıf geldi, ikisi de sapıtmıştır. Cehmiyye ve Müşebbihe,*”⁸¹ diyerek uyarmıştır. İmam Mâlik'in, “Ehl-i Meşrik'ı, Ehl-i Kitap menzilesinde tutun!”⁸² İmam Şâfiî'nin, “Hicazlıların hadisinde aslı bulunmayan her hadis çürük ve dayanaksız (*vâhin*) demektir. İsterse sikâ ravilerin dilinde tedavül etsin.”⁸³ sözlerini dikkate almak gerekir. Zir b. Hubeyş'e sika ve fâzıl denilse bile rivayetinin ileri sürdüğü iddia açısından araştırılmalıdır. Zira böyle bir kurgu ve geri plan var sayılmadan ve görülmeden yapılacak okumaların eksik olacağı kanaatindeyim.

Sonuç

İbn Mes'ûd ile Hz. Osman arasındaki çok doğal ve insani bir durum olan, kısa sürede terkedilip helalleşilen, görev arzulamaktan ve özel mushafının yakılmasından neşet eden kırgınlık, Kûfe'de yerleşik ve çoğunluğu oluşturan, Kur'ân'a düşman olan bizim Pers-Siyonistler dediğimiz Mecûsî ve Sebeî gruplar tarafından büyük bir ayrılık ve düşmanlık olarak yansıtılmış, Kur'ân'ın korun(a)madığı hedefine matuf şüphe unsuru olarak kurgulanmıştır. Yılların emeğini ve göz nurunu ifade eden hususi mushafından ayrılmanın kendisine zor gelmesi, Hz. Osman'ın hazırlattığı mushafa muhalif olduğu ve halkı tahrik ederek direndiği şeklinde aksettirilmiştir. Bu meyanda güya İbn Mes'ûd'un mushafında özellikle Muavvizetân'ın olmadığı, dahası bu sûreleri Kur'ân'dan saymadığı dile düşürülmeye çalışılmıştır. “İşte bu benim mushafım buyurun, ama benim kalbimdekini almaya sizin gücünüz yeter mi?” ifadesinden anlaşıldığı üzere özel mushafından ayrılmanın gücüne gitmesi olayı, “aşırabildiğiniz kadar elinizdeki mushafları ve sayfeleri saklayın!” diyerek devletin ülü'l-emrine karşı geldiği, bununla kalmayıp halkı muhalefete teşvik ve tahrik ettiği gibi başkaldırma ve itaatsizlik tavrı kendisine nispet edilmiştir. Söz konusu mushafı saklayanın ve saklamayı tavsiye edenin İbn Mes'ûd değil, onun adına başkaları olduğuna yönelik ipuçları tespit edilmiştir. Zira bu mushafın Osman döneminde değil, Haccâc döneminde yakıldığı, bundan yüzyıllar sonra görüldüğü ve ileri sürülüp fitne çıkarılmaya çalışıldığı malumdur. Oysa Hz. Osman Mushafı'na -ki orada Muavvizetân sûreleri yazılıdır-, muhalefet etmek şöyle dursun karşı çıkanları susturan, mushaflarında Muavvizeteyn'in mevcut olduğu Âsım kıraatinin ve Hafs rivayetinin üstatlarına hocalık eden bir Abdullah b. Mes'ûd mevcuttur ve bu sahâbî tam tersine Osman Mushafı'na karşı yapılan tenkit ve

⁸⁰ Talat Koçyiğit, “İbn Şihâb ez-Zührî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1976), XXI/69.

⁸¹ Ebû Mu'tî' Mekhûl Neseî, “Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve l-Ehvâ' ed-Dâlle el-Mu'dille”, ed. Marie Bernard, *Annales Islamologiques* (Caire: Institut Français d'archeologie Orientale, 1980), Tome XVI, ss. 52-125.

⁸² Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ*, 8/68.

⁸³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ*, 8/68; Halef, “Sünnet'in Fazlalığı mı, Eksikliği mi? Sünnet Tedvininin Kapsayıcılığı Hakkında Bir Araştırma,” 645-668, 657.

muhalafete bütün kırgınlığına rağmen karşı durmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd arza-i ahîrede bulunmuş biridir ve bu sûrelerin Kur'âniyyetinin mütevatir olduğu söylenmektedir. Bu durumda onun bu sûrelerin Kur'ân'dan olduğunu bilmemesi mümkün değildir. Böyle olunca Zir b. Hubeyş kanalıyla gelen bu rivayetin uydurma olduğu, bu gibi haberleri Pers-Siyonistlerin Kur'ân'ı tahrife ve teşkîke yönelik ürettikleri söylenebilir. Bu uydurma ve çarpıtma her ne kadar kendisine Şîa'nın kıssacısı ve aşırı Şîî dense de Zir b. Hubeyş'in kasıtlı ameli olamayacağı, yaşlılık zafiyeti kullanılarak kendisine söylenmiş olabileceği düşünülmüştür. Zira cerh ve tadil erbabından kendisini sika ve fazıl görenlerin daha yoğunlukta olduğu bir gerçektir. Bu durumda çok uzun bir yaşlılık dönemi geçirmiş olmasının, bu uydurma ve saptırmaya sebep olmuş olması mümkündür. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi ulemanın Kûfe'nin yalan haber uydurma merkezi gibi çalıştığını söylemeleri, sika râvilerin dilinden bile olsa bu nevi iddiaları içeren rivayetlere şüpheyle yaklaşp araştırmak gerektiği akıldan uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: IRCICA, 1436/2015.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. İşraf: Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb. Saudiyye.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Askalânî, İbn Hacer. *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, haz. Sıdkı Cemîl Attâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1438/2016.
- Badur, Sevgi. "Kûfe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış, (7.-10. Yy.)". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social and Cultural Studies)*. II/4 (2016), 129-162.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1411/1990.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslamiyye*. çev. Abdulhalim Neccâr. takdim: Muhammed Avnî Abdurraûf. Kahire: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind Bîrûnî Gözüyle Hindistan*. çev. Kıvameddîn Burslan. haz. Ali İhsan Yitik. Ankara: TTK. Yayınları, 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, Ankara: Elif Ofset, 1979.
- Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Asr-ı Saadet*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Emin, Seyyid Muhsin. *A'yânu's-Şî'a*, thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru'l-Meârif li'l-Matbûât.
- Ferîd, Ahmed. *Min A'lâmi's-selef*. İskenderiye: Dârü'l-İman, 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe Meselesi", *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Selçuk Yayınları. 8. Baskı, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der Koranauslegung*. Der Goeje Stiftung. Leiden: E.J. Brill, 1920.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*. Kum: Ensâriyân Yayınları, 1991.
- Halef, Abdülaziz Muhammed. "Sünnet'in Fazlalığı mı, Eksikliği mi? Sünnet Tedvininin Kapsayıcılığı Hakkında Bir Araştırma" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, 2020.
- Hamdân, Ömer Yusuf Abdulğani. "Meşru'u'l-Mesâhifi's-sânî fi'l-asri'l-Ümevî" *Mecelletu'l-buhûsi'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*. 4/2, 68. Erişim: 18.08.2024, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/file:///C:/Users/Ayd%C4%B1n

- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1421/2001. Erişim: 03.10.2024. <https://shamela.ws/book/25794/17444#p1>.
- İbn Hazm. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. hz. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Müslim el-Kûfi. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis Hadis Müdafası*. çev. Mehmet Hayri Kırbasoğlu. İstanbul: Kayihan Yayınları. 3. Baskı, 1998.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru Beyrut-Dâru Sâdır, 1376/1957.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Âvâsım mine'l-Kavâsım fî tahkîki mevâkıfî's-Sahâbe ba'de vefâti'n-Nebiyi*. thk. Mahmut Mehdî el-İstanbulî-Muhibbuddîn el-Hatîb. Mektebetu's-Sünne. Kahire 1420/2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraßer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Baskı, 2006.
- İbnü'l-Mulakkîn, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *Mukaddimetân fî Fevâidi 'Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahihi ve Usûlihi*. thk: Ebu Hümmam Muhammed b. Ali es-Savmemei el-Beydânî. Riyad: Dârü'n-Nâsiha, 2019.
- Jeffery, Arthur. *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye*. Kahire: Mektebetu Hancî, 1954.
- Kallek, Cengiz. "Esed (Benî Esed)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/364. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*. Konya: Nedve Yayınları, 1974.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik. *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1323.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Mesâhifu'l-emsâr ve azîmu inâyeti hazîhi'l-ümme bi'l-Kur'âni'l-Kerim fî cemî'i'l-edvâr", *Makâlât*, Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Koçyiğit, Talat. "İbn Şihâb ez-Zührî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ankara 1976, XXI/69.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*. çev. Bayram Kolsuz. İstanbul: Furkan Yayınları, 1983.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. Tercüme: Muhammed Han Kayanî ve diğerleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1991.
- Muhammed Halef, Abdülaziz. "Sünnet'in Fazlalığı mı, Eksikliği mi? Sünnet Tedvininin Kapsayıcılığı Hakkında Bir Araştırma", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Kilis 2020/1, 7/1 645-668.

- Muhammed Rıza. Zünnûrayn Osmân b. Affân. *Üçüncü Halife*. thk. Muhammed Emin Sannâvî. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.
- Nâim, Ahmed-Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*. Ankara: DİB., 1987.
- Nesefî, Ebû Mu'tî' Mekhûl. "Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve l-Ehvâ ed-Ḍâlle el-Muḍille," ed. Marie Bernand. *Annales Islamologiques*, Caire: Institut Français d'archeologie Orientale, Tome XVI, 52-125, 1980.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 8. Baskı, 1388/1968.
- Neysaburî, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955, (Hadis no: 814), 1/558.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Muhtasarı Tefsîri İbn Kesîr*. Beyrut: Daru'l-Kur'ân, 2009.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *Osman b. Affân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr. 4. Baskı, 1436/2015.
- Seyf b. Ömer et-Temîmî el-Esedî. *Kitâbu'r-Ridde ve'l-Fütûh*. thk. Kâsim Semerrâî. Riyad: Dâru Ümeyye li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 2. Baskı, 1418/1997.
- Seyyid Sultan Abdurrahmân Abdunnâsir. "Dirâse tahliliyye nâkıde li ihtilâfi'l-muhaddisîn havle suhbeti Zir b. Hubeyş". *Mecelle Câmiati Kuds el-Meftûha li'l-Buhûs el-İnsaniyye ve'l-İctimâiyye*, 44 (2018).
- Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Dâvud. *Kitâbu'l-Mesâhif*. ed. Arthur Jeffery. Leiden: E. J. Brill, 1. Baskı, 1355/1936.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 26. Baskı, 2005.
- Şeyh, Abdüssettâr. *Abdullah b. Mes'ûd amîdü hameleti'l-Kur'ân ve Kebîru fukahâi'l-İslam*. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1402/1982.
- Tıbsî, Muhammed Ca'fer. *Ricâlü's-Şî'a fi esânîdi's-Sünne*. Müessesetü'l-Meârifî'l-İslamiyye.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 3. Baskı, 1988.
- Uygur, Ziya. *Tarih Boyunca İnkılaplar-İhtilaller ve Siyonizm*. İstanbul: Divan Yayınları, 4. Baskı, 1997.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Yavuz, Adil. "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları! Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme, (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)". *Marife*. 6/1, Bahar (2006), 7-39.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 9. Baskı, 1413/1993.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Fetva Eksenli Bir Sosyal Tahlil Denemesi: Kıbrıs Fetva Eminliği Örneği (1929-1950?)

A Social Assay Experiment Based on Fatwa: Case Study of Cyprus Fatwa Consultancy (1929-1950?)

İbrahim TÜRK

Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Islamic Law
Kırıkkale / Türkiye
[0000-0001-5975-7823](https://doi.org/10.59149/sduifd.1569360) | ror.org/01zhwwf82
ibrahimturk@kku.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2024

DOI: 10.59149/sduifd.1569360

Atıf | Cite as: İbrahim Türk, "Fetva Eksenli Bir Sosyal Tahlil Denemesi: Kıbrıs Fetva Eminliği Örneği (1929-1950?)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (Aralık 2024/2), 61-78.

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayınlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Fetva Eksenli Bir Sosyal Tahlil Denemesi: Kıbrıs Fetva Eminliği Örneği (1929-1950?)¹

Öz

Bu makale, İngiliz idaresi döneminde Kıbrıs'ta fetva eminliği yapmış Hürremzâde Mehmet Hakkı Efendi'nin (öl. 1955) fetvalarından hareketle dönemin Kıbrıs Türklerinin sosyal şartları noktasında bir okuma yapmayı amaçlamaktadır. İnsan neslinin birlikte adil bir yaşam sürebilmesi adına tesis edilen hukuk sistemleri, çoğu zaman hitap ettikleri toplumların kültürel formlarından beslenmiştir. Bununla birlikte İslam medeniyeti açısından bakılacak olursa normatif hukuk metinleri kadar, yaşanan olayların adli kayıtları mesabesinde olan dava tutanakları ve halkın dini bir mesele hakkında sorduğu sorular ile verilen cevaplardan müteşekkil olan fetva defterleri yalnızca hukuki açıdan değil, tarihsel veriler olmak açısından da önemlidir. Zira zikredilen her üç metin sayesinde ilgili metinlerin oluşturulduğu dönemin sosyal ve tarihi pek çok konusu günümüz açısından bilinmezlikten çıkmaktadır.

Kıbrıs'ın İngiliz idaresi tarafından atanan ilk ve tek müftüsü ve adada fetva eminliğini yürüten yegâne kişi olan Hürremzâde'nin gerek hayatı gerek yaşadığı dönem gerekse verdiği fetvalar Kıbrıs'ın yakın geçmişi açısından son derece önem arz eder niteliktedir. Nitekim o, Osmanlı eğitim sistemine göre tahsilini tamamlamış ve ilgili sınavdan (Ruûs) başarıyla geçerek adadaki görev hayatına başlamıştır. Bununla birlikte Hürremzâde'yi önemli kılan bir diğer nokta ise görev yaptığı dönemdir. Zira o, Kıbrıs Türklerinin adada varlık mücadelesi vermeye çalıştığı bir dönemde İngiliz idaresi tarafından fetva eminliği görevine getirilmiş, bu görevlendirme ise Kıbrıs'ta Türk Cemaati açısından temsil gücüne sahip görülen ve Rumlara karşı siyasi bir yönü de bulunan müftülük makamının lağv edilmesinden sonra olmuştur. Bu durum ise Kıbrıs Türkleri nezdinde sevimsiz bir gelişme olarak karşılanmıştır. Bu sebeptendir ki Hürremzâde'nin fetvaları hem İslam hukuku açısından incelenmeyi hak etmekte, hem de dönemin sosyo-kültürel verilerini içermesi bağlamında kıymetli örnekler barındırmaktadır.

İngiliz sömürge yönetimi döneminde idâfide Arapça ve Farsça hocalığının yanı sıra Lefkoşa Büyük Medrese'de müderrislik yaparak eğitime; Kıbrıs Kadılığı ikinci kâtipliği ve yine aynı kurumda ser kâtiplikten sonra Tuzla-Mağusa kadılığına geçerek yargıya; Kıbrıs Müftülüğü ile söz konusu kurumun ilgasından sonra Kıbrıs Fetva Eminliği'ne gelmek suretiyle de din işlerinde Kıbrıs Türklerine hizmet etmiş olan Hürremzâde'nin biyografisi ve fetvalarının incelendiği bu çalışmada dönemin sosyo-kültürel şartları irdelenmiştir. İlgili fetvalar ekseninde yapılan incelemede sosyal tahlil için imkân sunan konular şöyle sıralanabilir: Kadınların Cuma namazı ve vakit namazları için camiye gitme konusunda istiftâsı, hapisanelerde bulunan Müslüman mahkûmlar için nâsih (vâiz) bulundurulması, İslam kültüründeki vakıf müessesesinin aktif şekilde yaşatılması, az da olsa Müslümanlar arasında

¹ Bu makale *Kıbrıs Fetva Eminliği ve Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi'nin Fetvaları* isimli doktora tezimizden esinlenerek hazırlanmış olup, 26 Kasım 2021 tarihinde *Akademide Üç Kuşak Sempozyumunda* sözlü olarak sunulmuştur.

polijininin (çok eşlilik) bulunması, yine az sayıda Müslüman erkeklerin gayri müslim (Rum) kadınlarla evliliğinin gündeme gelmesi, mevle'l-atâka ve Hürremzâde'nin İslam miras hukukuna (ferâiz) ilişkin fetvalarının Müslümanlar arasında bağlayıcı bir yöne sahip olma ihtimalinin bulunması.

Makalede Hakkı Efendi'nin doğup büyüdüğü çevre ile eğitim ve görev süreçleri hakkında bilgi verildikten sonra fetva eminliği döneminde verdiği fetvalar sosyal tahlil noktasında değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sosyal Tahlil, İngiliz İdaresi, Kıbrıs Fetva Eminliği, Hürremzâde Mehmnet Hakkı Efendi.

A Social Assay Experiment Based on Fatwa: Case Study of Cyprus Fatwa Consultancy (1929-1950?)

Abstract

This article aims to make a reading on the social conditions of the Turkish Cypriots of the period based on the fatwas of Hürremzâde Mehmet Hakkı Efendi (d. 1955), who served as a fatwa (issuer) in Cyprus during the British rule. Legal systems, which have been established throughout history for human beings, who are social beings, to live together fairly, have been nourished by the cultural forms of the societies they address. However, from the point of view of Islamic civilization, legal texts are as important as legal texts, as well as court records, which are the judicial records of the events that took place, and fatwa books, which consist of the questions asked by the public about a religious issue and the answers given, are important not only from a legal point of view, but also as periodical historical arguments. In fact, thanks to these texts, many historical and social contents of the relevant period are no longer a mystery for today's people.

Hürremzâde, the first and only mufti of Cyprus appointed by the British administration, and the only person to hold the position of fatwa issuing authority in the island, is of great importance in terms of the recent history of Cyprus, both in terms of his life, the period in which he lived, and the fatwas he issued. As a matter of fact, he completed his education according to the Ottoman education system and successfully passed the relevant exam (ruus) and started his duty in the island. However, another point that makes Hürremzâde important is the period in which he served. Because he was appointed as the fatwa department by the British administration at a time when the Turkish Cypriots were trying to struggle for existence on the island, and this appointment was made after the abolition of the office of mufti, which was seen as having a representative power for the Turkish community in Cyprus and had a political aspect against the Greeks. This situation was considered antipathetic by the Turkish Cypriots. For this reason, Hürremzâde's fatwas deserve to be analyzed both in terms of Islamic law and in terms of the sociocultural data of the period.

In this study, which examines the biography and fatwas of Hürremzâde, who served the Turkish Cypriots in the fields of education as a teacher of Arabic and Persian at the high school (idâdî)

during the British colonial rule as well as a mudarris at the Nicosia Grand Madrasah; in the judiciary as the second clerk of the Cyprus Kadiate and the judiciary by moving to the Tuzla-Mağusa Kadiate after working as a ser clerk in the same institution; and in the fields of religion by becoming the Mufti of Cyprus and the Fatwa department after the abolition of the said institution, the sociocultural conditions of the period are examined. In the analysis of the relevant fatwas, the issues that offer opportunities for social analysis can be listed as follows: Women's willingness to go to the mosque for Friday prayers and time prayers, having a nāsih for Muslim prisoners in prisons, the active survival of the institution of waqf in Islamic culture, the existence of polygyny (polygamy) among Muslims, the marriage of a small number of Muslim men with non-Muslim (Greek) women, the possibility that mawla'l-atāka and Hürremzāde's fatwas on Islamic inheritance law (ferāiz) have a binding aspect among Muslims.

In this article, after providing information about the environment in which Hakkı Efendi was born and raised and his education and duty processes, the fatwas he issued during his term as a fatwa surety will be evaluated in terms of social analysis.

Keywords: Islamic Law, Social Analysis, British Administration, Cyprus Fatwa Consultancy, Hürremzāde Mehmet Hakkı Efendi.

Giriş

Varlıkları birbiriyle olan ilişkileri düzeyinde anlam kazanan *tarih*, *hukuk* ve *toplum* birbirlerini beslemekle kalmayıp her biri diğerinin varlığına dayanmaktadır. İnsan neslinin birlikte yaşama tecrübesini ifade eden *toplum* ancak *hukuki* sınırların belirlenmesi suretiyle devamlılığını sürdürebilmekte; buna karşın geçmişten gelen tecrübelerin günümüz insanına bir yol aydınlığı mesabesinde olan *tarih* ise toplumun hukuki ve kültürel dinamiklerini canlı tutmaktadır.

Kıbrıs, İslam medeniyetinin gündemine ilk kez Hz. Peygamber'in "Bana ümmetinden birtakım kimseler şu engin denizde tahtları üzerine kurulmuş hükümdarlar hâlinde gemilere kurulmuşlar da Allah yolunda kemâl-i ihtişamla deniz harbine giderlerken gösterildi"² hadisine atfen Muaviye b. Ebî Süfyan döneminde düzenlenen seferle girmiştir. Bu sefere katılıp şehit düşen Hz. Peygamber'in süt teyzesi Ümmü Haram bt. Milhân'ın adaya defnedilmesi ise sonraki neslin Müslümanları için Kıbrıs'ı manevi bir emanet konumuna taşımıştır. Kıbrıs, tarih içerisinde pek çok kez İslam ordularının akınlarına maruz kalmış olsa da Müslümanlar adanın idaresine kalıcı olarak ilk kez Osmanlı Devleti'nin 1571'deki fethiyle gelebilmişlerdir. Bu fethin ardından 307 yıl adada Osmanlı Devleti hüküm sürmüş, 1878 yılında ise Osmanlı'nın öteden beri yaşadığı çeşitli siyasi zorluklar sebebiyle Kıbrıs İngiltere'ye *muvakkaten* kiralanmıştır. Ne var ki bu kiralama 1914 yılında Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı'na İttifak Devletleri'nin yanında girmesiyle İngiltere'nin adayı tek taraflı

² Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmâre", 160.

ilhakıyla son bulmuş ve 1878'den itibaren adada gitgide zayıflayan Anadolu-Osmanlı etkisi bu tarihte tamamen sona ermiştir.³

İngiliz sömürge idaresi, yönetimde bulunduğu seksen iki yılda Osmanlı Devleti'nin aksine ada Müslümanlarını azınlık olarak idare etmiş ve Kıbrıs'taki Osmanlı Devleti'nden kalan vakıf ve devlet arazisi gibi pek çok emlakın hukuki yapılarını değiştirmekle kalmayıp; söz konusu malları Rumlara satarak kültürel mirası tahribata uğratmıştır.⁴ Çalışmamıza konu olan fetvaların sahibi Hürremzâde ise böylesi bir ortamda büyüüp, İstanbul Fatih medresesinde başka bir ifadeyle Osmanlı'da dini tahsilini tamamlayarak Kıbrıs'ta eğitim, yargı ve din hizmeti konusunda üst düzey muhtelif görevler icra etmiştir.⁵ Bu anlamda döneminin yalnızca canlı şahidi olmayıp Kıbrıs Müslüman Türk Cemaati'nin idarî ve sosyal hayatında da aktif roller üstlenen Hürremzâde'nin fetvaları ayrı bir öneme sahiptir.

Gerek tarih gerek sosyal doku gerekse dinî/hukuki noktada kesişen Hürremzâde'nin fetvaları kanaatimizce her üç açıdan da ciddi bir tecrübeyi yansıtacak düzeydedir. Bu sebeple Hürremzâde'nin 1929-1950? yıllarında icra ettiği fetva eminliği görevi sırasında verdiği fetvalardan erişebildiğimiz 1929-1930-1946-1947-1948 yıllarına ait fetvaların bazı ilgi çekici olanlarından hareketle İngiliz idaresi Kıbrıs'taki Müslüman Türk Cemaati hakkında sosyal bir değerlendirme çalışması yapmak, Kıbrıs'ın tarihi ve kültürel anlamda yakın dönemine ışık tutacaktır. Yine bu çalışmada İngiliz sömürgesi altında yaşayan Kıbrıs Türklerinin dinî-hukuki gündemlerini irdelemek suretiyle bahse konu toplumdaki dinî duyarlılık seviyesini bir nebze de olsa gün yüzüne taşınmaya çalışılacaktır.

Hürremzâde Hakkı Efendi

1292/1875 tarihinde Kıbrıs'ın Lefkoşa kasabasında dünyaya gelen Hürremzâde Mehmet Hakkı Efendi, Osmanlı ilmiye sınıfına mensuptur.⁶ Lefkoşa'daki rüşdiye eğitiminin akabinde evkaf murahhası Şekerzâde Ahmet Hulûsi Efendi⁷ zamanında evkafta kısa bir süreliğine görev almış olan Hürremzâde, akabinde Növbethâne Mescidi bitişiğinde bulunan Celûlî Efendi Mektebi'nde muavinlik vazifesine getirilmiştir. Bu görevde de çok kalmayan Hürremzâde İzmir'deki Sultânî Mektebi'ne⁸

³ Hüseyin Mehmet Ateşin, *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvası* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 109.

⁴ Ateşin, *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvası*, 109; Turhan Turgut, "Tarihsel Bakış Açısıyla Kıbrıs Türk Hukuk Sistemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/2 (2008), 265; Halil Fikret Alasya, "Kıbrıs-İngiliz İşgali ve İdaresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/380.

⁵ İbrahim Türk, "İngiliz İdaresi Kıbrıs'ında Bir Osmanlı Âlimi: Hürremzâde Mehmet Hakkı Efendi ve Eserleri", *Kisbu İlahiyat Dergisi* 3 (15 Haziran 2020), 84.

⁶ Türk, "İngiliz İdaresi Kıbrıs'ında Bir Osmanlı Âlimi", 84.

⁷ Detaylı bilgi için bk. Ahmet An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler 1900-1920* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 189-191.

⁸ Tüm kaynaklar arasında Hürremzâde'nin biyografisini en mufassal şekilde ele alan Ahmet An, her ne kadar Hürremzâde'nin İzmir sultânisinden mezun olduğunu ifade etse de araştırmamız sonucunda Hakkı Efendi'nin mezun olduğu okulun İzmir idâdîsi olduğu anlaşılmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin batılılaşma çabalarının bir neticesi olarak mezkûr okullar o dönemde vilayet merkezlerinde sultânî, sancaklarda ise idâdî adıyla açılmaktaydı. An'ın bu yanlış aktarımı ise Hürremzâde'nin vefatı üzerine el-Hâc M. Akif tarafından 22 Haziran 1955 tarihli Hür Söz Gazetesi'nde kaleme alınan biyografiden kaynaklanmaktadır. Ne var ki haddi zatında ülkedeki idâdîler sonradan yapılan bir dizi değişikliklerle sultânîye dönüştürülmüştür. Detaylı bilgi için bk. Melih Tınal, "İzmir Mekteb'i İdadisi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (1998), 349-357.

kaydolmuş,⁹ burada mektebin meşhur hocası Mahmut Esad Efendi'den eğitim almıştır. Daha sonra da 17 Zilkâde 1312/24 Haziran 1895'te İstanbul'a gidip Fatih Medresesi'ne kaydolmuş, burada Dersiâm Ekinli Muhammed Rahmi Efendi'den¹⁰ 1319/1901 tarihinde icâzetini de aldıktan sonra¹¹ katıldığı rüûs imtihanını başarıyla vermiştir.¹² Hürremzâde tahsili esnasında Kıbrıs'a geldikçe Lefkoşa'daki Büyük Medrese'de derslere girmiş, ayrıca şimdiki ismiyle Selimiye Camii olan Ayasofya Camii'nde de halka açık vaazlar vermiştir.¹³

İstanbul'daki eğitim sürecinin bitmesini müteakip Kıbrıs'a dönüş yapan Hürremzâde, idâdîde Arapça-Farsça ve din dersi hocası olarak göreve getirilmiş,¹⁴ bu görevde bulunduğu sırada Lefkoşa'daki büyük medresede de müderrislik yapmıştır.¹⁵ Hürremzâde 1908'de Kıbrıs Kadılığı ikinci kâtibi olmuş,¹⁶ 1910 yılında Ahmed Muhittin Efendi'nin Lefkoşa-Girne kadılığına gelmesinin akabinde mezkûr kurumda ser kâtipliğe yükseltilmiştir.¹⁷ Burada da üç yıl süreyle görev yaptıktan sonra¹⁸ 6 Kânûn-i Sâni (Ocak) 1912'de Ahmet Hulûsi Efendi'den boşalan Tuzla-Mağusa kazaları naipliğine (kadılığına) tayinini aldirmek için başvurmuştur.¹⁹ Talebinin kabul edilmesi sonucunda 1913 yılının Mayıs ayı başlarında mezkûr makama getirilen Hürremzâde,²⁰ 1927 yılına kadar on beş yıl civarında bu görevi ifa etmiştir.²¹ Hürremzâde, 1927 yılı Teşrin-i Evvel'in (Ekim) başlarında, Kıbrıs Müftüsü Hafız Ziyâi Efendi'nin emekliliğiyle boşalan müftülük makamına *kendi arzusu olmadan* İngilizlerin tasarrufuyla yıllık üç yüz elli Kıbrıs Lirası maaşla atanmıştır.²² Ne var ki bu görevi yalnızca bir yıl kadar ifa eden Hürremzâde, 1928 sonlarında müftülüğün ödeneğinin genel bütçeden çıkarılması²³ ve müftünün yeni protokol listesinde yer almamasından dolayı geçmiş hizmetleri de dikkate alınarak emekliye sevk edilir. Bu tarihten sonra ise Kıbrıs Müftülüğü'nün yerine kurulan ve evkafın altında bir memuriyetten ibaret olan Kıbrıs Fetva Eminliği'ne *kendi arzusuyla*²⁴

⁹ Tinal'ın verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Hürremzâde'nin İzmir idâdisindeki tahsili 1886 yılından sonradır. Nitekim bahsi geçen eğitim kurumu İzmir'de ilk kez 1886 yılında eğitime başlamıştır. Melih Tinal, "İzmir Mekteb-i İdadisi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (1998), 350.

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Tahsin Özcan, "Rahmi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

¹¹ "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 22.

¹² Ahmet An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler: 1900-1920* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 303.

¹³ "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 22.

¹⁴ An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler*, 2005, 304.

¹⁵ An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler*, 2005, 304.

¹⁶ An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler*, 2005, 304.

¹⁷ KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi MAA, *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*, Kutu. 5, Dosya. 33, Gömlek. 49, Belge. 1; "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 22-23; *The Cyprus Gazette* (10 Mayıs 1910), 7231.

¹⁸ "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 23.

¹⁹ MAA, *FE*, Kutu. 5, Dosya. 33, Gömlek. 49, Belge. 1.

²⁰ KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi MAA, *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*, Kutu. 10, Dosya. 70, Gömlek. 40, Belge. 1; "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 23; *The Cyprus Gazette* (01 Mayıs 1913), 8122.

²¹ An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler*, 2005, 304; "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 23.

²² *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu 1949* (Lefkoşa: Hükûmet Basımevi, 1950), 24; Ateşin, *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvâsı*, 247; An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler*, 2005, 304; "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 23; *The Cyprus Gazette* (07 Ekim 1927), 664.

²³ Mustafa Şengil, *Mavi Vatanın Kudüsü (Kıbrıs'ta Din ve Siyaset)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 114.

²⁴ "Hakkı Efendi'nin Hususi Defteri", 23.

1929'da getirilir.²⁵ Mezkûr vazifeyi 1950? yılına değin sürdüren Hürremzâde'nin, 1949 yılında sağlık sorunları nedeniyle²⁶ bu görevinden ayrıldığı belirtilse de²⁷ kanaatimizce bu bilgi tashihe muhtaçtır. Nitekim 22 Eylül 1950 tarihine ait bir gazete haberinde kendisinden hâlâ fetva emini olarak bahsedilmektedir.²⁸

Fetvaları ve kadılık dönemi zabıtları haricinde ardında pek fazla çalışma bırakmayan Hürremzâde'ye ait olan yegâne eser²⁹ İslam miras hukukuyla ilgili olan *el-Ferâizü's-sirâciyye* isimli eserin tercümesidir. Nitekim Hürremzâde'nin miras hukukuyla ilgili fetvalarında da *el-Ferâizü's-sirâciyye*'ye sıkça müracaat ettiği görülmektedir. Ancak yaptığımız araştırmalarda sözü edilen tercüme çalışmasıyla karşılaştığımız söylenemez.

17 Haziran 1955 tarihinde Lefkoşa'da vefat eden Hürremzâde Ayasofya Camiinde kılınan cenaze namazının ardından Lefkoşa'daki Küçük Kaymaklı Mezarlığı'na defnedilmiş,³⁰ ancak ileriki yıllarda şehirde yapılan düzenleme çalışmaları nedeniyle kabri Lefkoşa Türk Mezarlığı'na taşınmıştır.

Fetva Defterleri Hakkında

Hürremzâde'nin fetva defterleri, KKTC arşivlerinde yapılan araştırmalar neticesinde iki adettir. Yirmi yılı aşkın (1929-1950?) sürdürdüğü fetva eminliği süresince kendisine yapılan istiftâlar ve karşılığında verdiği fetvalar; kaynakları, tarihleri ve müsteftîlerin isimleriyle birlikte Osmanlı Türkçesiyle kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlar bazen fetva müsevvidi tarafından, bazen de muhtemelen müsevvidin görevi başında olmamasından dolayı bizzat Hürremzâde'nin kendisi tarafından tutulmuştur.

Mezkûr görevi yirmi yıl gibi uzunca bir süre icra eden Hürremzâde'nin ardında iki adet fetva defterinin kalması mümkün değildir. Neticede Hürremzâde ilgili dönemde iftâ makamındaki tek yetkili kişidir ki elimizdeki defterler üzerinde yapılan incelemede de bu durum rahatlıkla gözlenmektedir. Nitekim mevzu bahis defterlerin ilki Hürremzâde'nin fetva eminliğine başladığı 1929'dan başlayıp 1930 yılının sonuna kadar geçen iki yılı tamamıyla kapsamakta, diğer defter de 2 Eylül 1946 ile 12 Eylül 1948 tarihleri arasındaki yaklaşık iki yıllık zaman dilimini içermektedir. Dolayısıyla Hürremzâde'nin 1 Kânûn-i Sâni 1931-2 Eylül 1946 arası ve 12 Eylül 1948 tarihinden sonra görevden ayrıldığı tarihe kadar verdiği fetvaların tutanaklarına bugün itibariyle ulaşamamıştır. Ancak ilerleyen zamanlarda KKTC arşivlerinde ortaya çıkabilecek yeni belgelerle söz konusu eksik defterlerin gün yüzüne çıkması da ihtimal dâhilindedir.

²⁵ Kemal Tekakpınar - Demiray Doğasal, *Dr. Fazıl Küçük (1906-1984)* (Lefkoşa: Dilhan Ofset, 1991), 305-306; *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*, 56; Ahmet An, *Kıbrıs Türk Kültürü Üzerine Yazılar* (Lefkoşa: Kıvılcım Yayınları, 1999), 58.

²⁶ National Archive NA, *Foreign and Commonwealth Office [FCO]*, 141/2428.

²⁷ An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler*, 2005, 304.

²⁸ İbrahim Türk, *Kıbrıs Fetva Emni Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 61.

²⁹ An, *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler*, 2005, 304.

³⁰ *Halkın Sesi*, "Vefat Etti" (18 Haziran 1955), 1.

Kıbrıs Vakıflar İdaresi'ne ait olan defterlerin içerik, düzen ve Hürremzâde'nin takip ettiği usul ve sistematik açısından durumlarına gelince; tarihi daha eski olan *Fetva Defteri I*, *Fetva Defteri II* rumuzlu ikinci deftere oranla daha sistematik ve düzenli tutulmuştur. Nitekim ilk defterin her sayfasında birer fetvaya yer verilirken, ikincisinde bu düzen terk edilerek bazı sayfalarda bu sayının üçe kadar çıkabildiği görülmektedir.

Fetva Defteri I'in Osmanlılarda gelenek haline gelen “*Bu mesele beyânında e'imme-i Hanefîyyeden cevâb ne vehiledir ki?*” ibaresi ile başladığı görülmekte, ardından da cevap kısmında “*Hüve'l-Muveffik Allahu Teâlâ a'lem*” gibi dua ve tevazu ibarelerini içerdiği görülse de daha sonraları bu metottan vazgeçilip yalnızca soru ve akabinde “el-Cevab” ibaresinden sonra fetvaların yazıldığı görülür. Bunlardan sonra ise cevabın altında Hürremzâde'nin “محقق” (Meh-Hak) şeklindeki kısa imzası yer almakta, ancak verilen fetvanın peşi sıra yeni istiftâlar gündeme gelmişse, “*Bu surette...*” diye başlayan bir cümleyle yeni soru sorularak akabinde de yeniden cevap/ lar verilmektedir. Cevaplarda kısa ve anlaşılır ifadeler tercih edilmekte, istiftâların kayda alınırken tek veya birkaç kelime ile cevaplanacak şekilde düzenlenerek yazıya döküldüğü anlaşılmaktadır. Ardından sayfanın *nukül* kısmında, fetvanın gerekçesini beyan sadedinde dayandığı kaynaktan yapılan ilgili alıntılar ve söz konusu kaynağın kısa ismi yer almaktadır. Fetvaların alt kısmında “*Bâlâdaki fetva ... 'nun müracaatı üzerine üsdâr edilmiştir*” şeklinde müstefî bilgisi yer almakta, sayfanın en alt kısmında ise fetvanın veriliş tarihi ile fetva müsevvidinin imzası bulunmaktadır.

Fetva Defteri I'de 258'i 1929 yılına, 240'ı da 1930'a ait olmak üzere toplamda 498 fetva bulunmaktadır. 2 Eylül 1946 tarihine ait fetvayla başlayan *Fetva Defteri II*'de ise 74 fetva 1946'ya; 127 fetva 1947'ye; 52 fetva ise 1948'e ait olmak üzere toplamda 253 fetva bulunmaktadır. Toplamda ise her iki defterde 751 fetva yer almakta, İsmet Konur'un *Kıbrıs Türkleri* adlı çalışmasının ekler kısmında tarihi tespit edilemeyen bir fetvayla birlikte bu sayı 752'ye ulaşmaktadır.³¹

Defterlerdeki müstefî çeşitliliğine bakılacak olursa, dönemin Müslüman Türk Cemaati'nin yanı sıra imamlar, müezzinler, maarif idaresi, dava vekilleri (avukatlar), şer'î mahkemeler, İngilizlerin Lefkoşa komiserliği, köy muhtarları, hapisane nâsihleri, hâfız-ı kütüpler (kütüphaneciler) ve müderrisler gibi geniş bir yelpazedeki müstefî çeşitliliği göze çarpmaktadır.³²

Fetvalardan Sosyal Yansımalar

Hürremzâde'nin verdiği fetvalar ekseninde ictimai bir okuma yapmaya gayret edeceğimiz bu başlıkta belirtilmesi gerekir ki elimizdeki fetvalar yaklaşık yirmi yıl kadar ilgili görevi icra eden Hürremzâde'nin 1929-1930-146-1947-1948 yıllarındaki takribi beş yıllık görev diliminde verdiği fetvaları içermektedir. Ne var ki böylesi bir toplumsal analizin yapılması için yalnızca fetvalardan hareket etmek de yeterli olmayıp, dönemin gazete, mecmua vb. materyalleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat zikredilen türden bir çalışmanın ise daha ziyade alanın uzmanları tarafından

³¹ İsmet Konur, *Kıbrıs Türkleri 1938* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938), 107.

³² Türk, “İngiliz İdaresi Kıbrıs'ında Bir Osmanlı Âlimi”, 89.

profesyonelce yapılabilecek boyutta olması nedeniyle, biz elimizdeki fetvalardan yansıyan dikkat çekici hususların altını çizmekle iktifa edip mütehasısları için bu araştırmanın bir nebze olsun kapısını aralamaya çalışacağız.

Hürremzâde'nin tüm fetvaları arasında sosyolojik açıdan belki de en fazla câlib-i dikkat olanı kadınların Cuma namazı ve vakit namazları için mescide gelebilmelerine ilişkin 1947 yılında sorulan sorunun cevabında verdiği şu fetvasıdır: “*Tâife-i nisâdan bazıları Cuma namazına hâzır olub mevki-i mahsusunda Cuma namazını imamla beraber edâ eylese öğle namazı yerine kâim olub kâfi olur mu? El-Cevab: Olur. Bu suretde evkât-ı sâirede dahi hâzır olub imamla beraber namazını edâ eylese sahîh olur mu? El-Cevab: Olur.*”³³ Umuma teşmili hatalı olsa da kanaatimizce bu fetva dönemin Müslüman Türk kadınının bazı kesimlerindeki cemaatle ibadete olan ilgisini ortaya koymaktadır.

Fetvalarda dikkat çeken bir diğer sosyolojik yansıma da yine ibadetler hususunda göze çarpmaktadır. Buna göre hapishane nâsihi (cezaevi vaizi) olarak görev yapan Seyyid Efendi'nin Hürremzâde'ye istiftâ ettiği ve o dönem mahkûm olan Türklerin kendisine sorduğu anlaşılan fetvada şöyle denilmektedir: “*Mahbûs bulunan müslim veya müslimenin â'zâr-ı şer'îyye bulunmayarak vakt-i âharda kaza etmek üzere ramazan-ı şerîf orucunu yemesi câiz olur mu? El-Cevab: Olmaz.*”³⁴ İlgili fetvadan hareketle Ramazan'da olduklarını tahmin ettiğimiz mahkûmların, orucun tehir edilmesi için hapis hayatının çetin koşullarını gerekçe gösterdikleri görülmektedir. Ancak burada dikkat çeken bir diğer nokta ise din hizmeti için hapishanede bir vaizin bulunmasıdır. İngiliz idaresinin dinî bir ihtiyaca hürmeten mi yoksa mahkûmların daha az sorun çıkarmasını umarak mı müsaade ettikleri bilinmese de sömürge idaresinde böylesi bir göreve imkân tanınması sosyolojik açıdan dikkat çekicidir.

Burada değinilmesi gereken bir başka konu ise söz konusu dönemdeki vakıf kültürünün işlevselliğini gösteren fetvalardır. İslam medeniyetinin diğer medeniyetlere karşı temayüz ettiği en bariz özelliklerinden olan vakıf müesseseleri, Osmanlı'dan beri Kıbrıs'ta pek çok toplumsal hizmet gerçekleştirmiştir. Hürremzâde'nin de fetva eminliği yaptığı dönemlerde vakıfla ilgili olarak; evlada vakıf, mevkûf aleyhin (vakfiyenin) değiştirilmesi, vakfın tevliyetinde vakfeden kişinin şartına muhalefet, icâreteynli vakıfların miras bırakılması ve kişinin ölümünden sonra malından vakıf kurulması için vasiyette bulunması gibi konularla muhatap olduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu fetvalar, İngiliz sömürge yönetimindeki Kıbrıs'ta vakıf mallarının özellikle evkafın başına atanan iki murahhasan birinin İngiliz idaresinden olması nedeniyle bilinçsizce kullanılmasına karşın Müslüman Türk Cemaati arasında vakıf kültürünün yaşatılmaya çalışıldığı fikrini anımsatmaktadır.

Mezkûr dönem açısından ilgi çeken bir başka konu da çok eşliliğin olduğuna işaret eden ve doğrudan çok eşliliğin istiftâ olunduğu fetvalardır. Buna göre teaddüd-i zevcâtın (polijini) hangi şartlarda caiz olacağı ve kocanın eşlerine adil muamele (adl-i beyne'n-nisânın) etmeyip hanımlarına

³³ Mehmet Hakkı Hürremzâde, *Fetva Defteri II* (Lefkoşa: Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi, 1946), nr. 7, 53, 9 Kânûn-i Sâni 1947.

³⁴ Mehmet Hakkı Hürremzâde, *Fetva Defteri I* (Lefkoşa: Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi, 1929), nr. 105, 108, 18 Mayıs 1929.

zulmedeceğinin bilinmesi (ikâ'-ı cevır) ve nafakalarının temininden aciz kalacağına (kudret-i infâk) kesin gözüyle bakılması durumunda çok evlilik yapmak isteyen kişinin evlenebilme durumunun sorulduğu iki adet fetva göze çarpmakta; Hürremzâde'nin ise “*Teaddüd-i zevcât a'le'l-ıtlâk câiz ve mübah olmayub kudret-i infâkın nazar-ı itibara alınması ve adl-i beyne'z-zevcâtın şart-ı âzam kılınması hasebiyle maî'şet ve muâ'şerete kâdir ve adalete mürâ'î kimse için câiz ve mübah olur.*” şeklinde fetva verdiği görülmektedir. İlgili dönem zarfında miras paylaşımında görülen çok eşlilik 1930 yılında beş; 1947 yılında ise iki kez olmak üzere toplamda yedi kez fetvalara yansımıştır. Kanaatimizce buradan hareketle çok eşliliğin Hürremzâde'nin göreve ilk başladığı yıllarda daha sık görüldüğü; görevinin son yıllarında ise bu sayının azaldığı düşünülebilir.

Hürremzâde'nin fetvalarında sosyolojik açıdan irdelemeye değer bulduğumuz diğer bir konu ise *kozmpolit* bir toplum olan Kıbrıs'ta müslim-gayri müslim evliliği meselesidir. Nitekim o dönem Kıbrıs'ta günümüzdeki gibi bir sınır anlayışı söz konusu olmayıp pek çok bölgede Rum-Türk karışık yaşamaktadır. Buna mukabil Hürremzâde'ye gelen istiftâlara bakıldığında bu konuyla ilgili beş fetva³⁵ dikkat çekmekle birlikte bahsi geçen fetvaların neredeyse tamamında erkeğin Müslüman kadının gayri müslim (ehl-i kitap) olması kaydıyla aralarında cereyan edecek muhtemel bir nikâh akdinin cevaz durumu sorulmaktadır. Ancak bir fetvanın “bu surette” şeklinde devam eden kısmında ise “erkeğin gayri müslim olma durumu” da sorulan sorular arasında yerini almıştır. Böylelikle elimizdeki fetvalardan yansıdığı kadarıyla Kıbrıs'ta uzun yıllar karışık bir şekilde yaşayan Rum ve Türk halkının arasında Rum-Türk evliliğinin muhtemel olduğu fakat bunun oldukça düşük bir orana sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Fetvalarda sosyal yönden ilgi çeken başka bir durum ise eski Türk toplumlarındaki *leviratı*³⁶ kısmen andıran şu fetvada gerçekleşmiştir: “*Zeyd'in sinnen kendisinden gerek ekber ve gerek aşğar olan karındaşı Bekr-i müteveffânın zevcesi Hind'i, iddeti inkızâsından sonra tezevüc eylemesi câiz olur mu?*”³⁷ Hürremzâde bu fetvada taraflar arasında müebbed (kalıcı) bir nikâh engeli olmaması nedeniyle müspet cevap vermiştir ki nitekim İslam hukuku açısından mezkûr fetvada bir sorun görünmemektedir. İlgili fetvanın bir analize izin verecek kadar sık gündeme gelmemesi ve buradaki durumun bir gelenek olarak mı yoksa taraflar arasında gerçekten bir iradenin mevcudiyetiyle mi olduğunu yansıtmaması dolayısıyla sosyal tahlile müsait olmadığı kanaatindeyiz.

Yine bu minvalde ilgi çekici olan ve fakat bir benzeri daha bulunmaması nedeniyle kanaatimizce sosyal bir tahlile müsaade etmeyen bir fetva da 28 Şubat 1947 yılında kayda alınan

³⁵ Hürremzâde, *Fetva Defteri I*, nr. 237, 497, 30 Kânûn-i Evvel 1930; Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 223, 25,19 Teşrin-i Evvel 1946; Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 237, 33, 11 Teşrin-i Sâni 1946; Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 90, 114, 11 Eylül 1947; Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 126, 142, 22 Kânûn-i Evvel 1947.

³⁶ Eski Türklerde ölen kardeşin karısıyla hayatta kalan kardeşin evlendirilmesi anlamına gelen levirat kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Okan Açıl, “Eski Türk Toplumlarında Özel Hukuka Dair Uygulamalar”, *V. Türkiye Lisans Üstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II*, ed. Ümit Güneş-Eyüp Sami Yavaş (Isparta: İlmi Etüdler Derneği, 2016), 12.

³⁷ Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 64, 90, 9 Haziran 1947.

mevle'l-atâka meselesine ilişkindir. Hürremzâde'nin görev süresinin sonlarına doğru yapılan bir istiftâda Hürremzâde velâ anlaşması gerçekleşmiş taraflar arasındaki miras meselesini cevaplamıştır. Bahse konu fetva şöyledir: “*Bu suretde Lefkoşalı, babası hür olan Melek vefat idüb ashâb-ı ferâizinden ve asabe-i nesebiyyesinden kimsesi bulunmayıp anasının anası Mihrûye'yi î'tâk eden Kiprizâde Hacı Mustafa Ağa'nın li-ebeveyn er karındaşı Osman Ağa'nın oğlu Hacı Niyazi Efendi'nin oğulları Ahmed Râik ve Fazıl Niyazi Korkut'u terk itdikde hasbe'l-velâ mezbûrlar Ahmed Râik ve Fazıl Niyazi Korkut müteveffâ-yı mezbûre Melek'in bi'l-cümle emvâlini ihrâza kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olurlar.*”³⁸

Burada zikredilmesi gereken diğer bir mesele de Hürremzâde'nin miras fetvalarının dönemin Kıbrıs Müslümanlarını bağlayıcı olabileceğidir. İslam hukukunda kazâ (yargı) ve fetvanın birbirinden ayrıştığı en önemli hususlardan birisi olan *bağlayıcılık*, kanaatimizce Hürremzâde'nin miras fetvaları açısından farklı bir duruma sahiptir. Nitekim İslam hukuk doktrini açısından kazâen verilen hükmün icrası bizatihi devlet otoritesi tarafından (icbâr) sağlanırken; fetva açısından böyle bir şey söz konusu değildir.³⁹ Ne var ki Hürremzâde'nin İngiliz idaresinde *Fetva Emini* olarak verdiği miras fetvaları kanaatimizce bu genel kuraldan şu sebeplerle istisna edilebilir mahiyettedir:

Hürremzâde'nin elimizdeki tüm fetvaları göz önüne alındığı zaman, fetvalarda %79'luk bir payla en büyük kısım İslam miras hukukuna (ferâiz) ilişkin fetvalara aittir.⁴⁰ Bu durum bize dinî bir hassasiyetten ziyade toplumun miras paylaşımında Fetva Emininin yapacağı taksime olan zorunluluğunu anımsatmaktadır.

Hürremzâde'nin 2 Temmuz 1947 tarihli bir miras fetvasına “*İşbu fetvaya göre hisse verilmeyecek olursa mahkemeye müracaat iktiza eder*” kaydı düşülmüştür.

Hürremzâde 8 Teşrin-i Sâni 1929 tarihinde kendi kızı Mediha Hanım'ın vefat etmesi neticesinde tereke taksimini herhangi bir yerde değil de *Fetva Defteri I*'de yapmış⁴¹ öyle ki bu taksimde kendisi de hacb-i noksâna uğramıştır.

Hürremzâde'nin miras fetvaları konusunda sık sık muhatabı olan avukatlar, dava vekilleri ve şer'î mahkemeler kanaatimizce fetvaların bağlayıcılığı sebebiyle Kıbrıs Fetva Eminliği'ne müracaat etmektedir.

Tüm bunlardan hareketle kanaatimizce Hürremzâde'nin fetvalarının veraset noktasında hukuki bir bağlayıcılığının olabileceği söylenebilir. Nitekim bu durum fetvanın kazâyı birleşmesinden dolayı Osmanlı'da şeyhülislamın padişaha sunduğu *maruzâtların* kazâi bir bağlayıcılık arz etmesiyle⁴² de benzeşmektedir.

³⁸ Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 41, 74, 28 Şubat 1947.

³⁹ Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/488.

⁴⁰ Detaylı bilgi için bk. Erişilen Tüm Fetvaların Konu ve Sayısal Dağılımı.

⁴¹ Hürremzâde, *Fetva Defteri I*, nr. 223, 225, 8 Teşrin-i Sâni 1929.

⁴² Murteza Bedir, “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”, *Hanefilerde Mezhep Usûlü* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 41.

Burada son olarak ele almak istediğimiz konu *tebennî (evlat edinme)* ile ilgili olan fetvalardır. Hürremzâde'nin elimizdeki fetvalarında dört kez⁴³ istiftâ olunduğu anlaşılan tebennî meselesine ilişkin fetvaların üç tanesi bizzat kendisi bir tanesi ise *Fetva Emîni Namına* kaydıyla dönemin fetva müsevvidi Ahmet Fehim Topukçu tarafından imzalanmıştır. İlgili fetvalar şöyledir: “*Bir kimsenin bir sağıri tebennî etmesi, yani evlâdlığa alması şer’an muteber ve câiz olur mu? El-Cevab: Olur.*” İlk bakışta Kur’an nassıyla çeliştiği sanılan fetvaların arka planı irdelendiğinde Hürremzâde'nin günümüz seküler hukukundaki şekilde bir evlat edinmeyi kast etmediği; Osmanlı Devleti'nde bir nevi koruyucu aile modeli olarak *li-ecli't-terbiye* anlayışının hâkim olduğu bir yapıya cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu fetvalar sosyal bir veri olarak dönemin Kıbrıs toplumunda mezkûr müessesenin canlı tutulduğunu da göstermektedir.

Sonuç

Kıbrıs'ın İngiliz sömürgesi altında olduğu yıllarda görev yapmış olan Hürremzâde, tahsil hayatının önemli bir kısmını Anadolu'da tamamlamıştır. İzmir idâdisini bitirdikten sonra İstanbul Fatih Medresesi'nde yüksek düzeyde İslami eğitim gören Hürremzâde, buradan mezun olduktan sonra ruus imtihanından başarıyla geçmiş ve adaya dönüş yapmıştır. Kıbrıs'a döndükten sonra çeşitli okullarda Arapça, Farsça ve din dersi müderrisliği yapan Hürremzâde, daha sonra sırasıyla Kıbrıs Kadılığı ikinci kâtipliği, Kıbrıs Kadılığı ser kâtipliği, Tuzla-Mağusa Şer'iyeye Mahkemesi kadılığı, müftülük ve fetva eminliği görevlerini icra etmiştir. Kaynaklarda Hürremzâde'nin geride bıraktığı eserler olarak fetva eminliği döneminde verdiği fetvalar, kadılık dönemi zabıtları ve durumu tespit edilemeyen *el-Ferâizü's-sirâciyye* adlı eserin tercümesinden bahsedilmektedir.

Hürremzâde'nin fetva eminliği dönemine ait fetvalarında dönemin Kıbrıs Türk Cemaati'nin fetvalara yansıyan sosyo-kültürel yönlerinin birkaçına temas ettiğimiz bu araştırmada ilk olarak 1947 yılında kadınların Cuma ve vakit namazları için mescide gitmesiyle ilgili olarak yapılan bir istiftâ sosyolojik açıdan dikkat çekici bulunmuştur. Kanaatimizce bu fetva kısmen de olsa dönemin Kıbrıs Türk kadını için bir cemaat hassasiyetine işaret eder mahiyettedir. Yine ibadetlerle ilgili olarak 1929 yılına ait bir istiftâda cezaevindeki mahkûmların ramazan ayında orucu erteleme ruhsatlarının gündeme gelmesi söz konusu olmuş, Hürremzâde bu durumu şer'î bir özür olarak değerlendirmemiştir. Burada sosyal yönden dikkat çeken husus ise İngiliz idaresi döneminde (dinî bir ihtiyaca hürmeten veya mahkûmların daha az sorun çıkarması umularak istihdam edildiği tespit edilememekle birlikte) bir vaizin görevlendirilmesidir.

Fetvalarda dikkat çeken bir başka konu da İngiliz idaresi altında yaşayan Kıbrıs Müslümanlarının Osmanlı'dan tevarüs ettikleri vakıf geleneğini unutmayıp aktif bir şekilde gündemlerinde tutmakta olduklarıdır. Nitekim elimizdeki fetvalarda *evlada vakıf, mevkûf aleyhin*

⁴³ Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 218, 23, 15 Teşrin-i Evvel 1946; Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 61, 88, 21 Mayıs 1947; Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 9, 150, 1948; Hürremzâde, *Fetva Defteri II*, nr. 36, 173, 21 Temmuz 1948.

(vakfiyenin) tebdili, vakfın tevliyetinde vâkıfın (vakfeden) şartına muhalefet, icâreteynli vakıfların miras bırakılması ve kişinin ölümünden sonra vakıf kurulması için vasiyette bulunması gibi meseleler Hürremzâde'ye istiftâ olunmuştur.

Hürremzâde'nin fetvalarından anlaşıldığı kadarıyla dönemin Kıbrıs Türk Cemaati arasında nadir de olsa çok eşlilik görülmektedir. Ne var ki bu durum Hürremzâde'nin göreve ilk geldiği yıllarda fetvalara daha sık yansımış; ilerleyen dönemde ise bu oran azalmıştır. Yine medeni hukuk açısından sosyal bir veri olarak nitelendirilebilecek başka bir detay da *müslim-gayri müslime* evliliklerinin İslami açıdan durumunun istiftâ edildiği fetvalardır. Bu fetvalar kozmopolit bir toplum yapısında olan Kıbrıs'ta o dönem *Türk-Rum* evliliklerini çağrıştırırsa da fetvalarda böylesi bir durumun varlığına net bir şekilde temas edilmemektedir. Fetvalarda medeni hukuk açısından dikkat çeken diğer husus da, eski Türklerde karşılaşılan *leviratı* andıran bir evliliğe ilişkin yapılan istiftâdır. Kişinin öz kardeşinin eski eşiyle evliliğinin konu edildiği fetvada bu durumun bir gelenekten dolayı mı yoksa tarafların iradeleri sebebiyle mi gerçekleşeceği ise belirtilmemiştir.

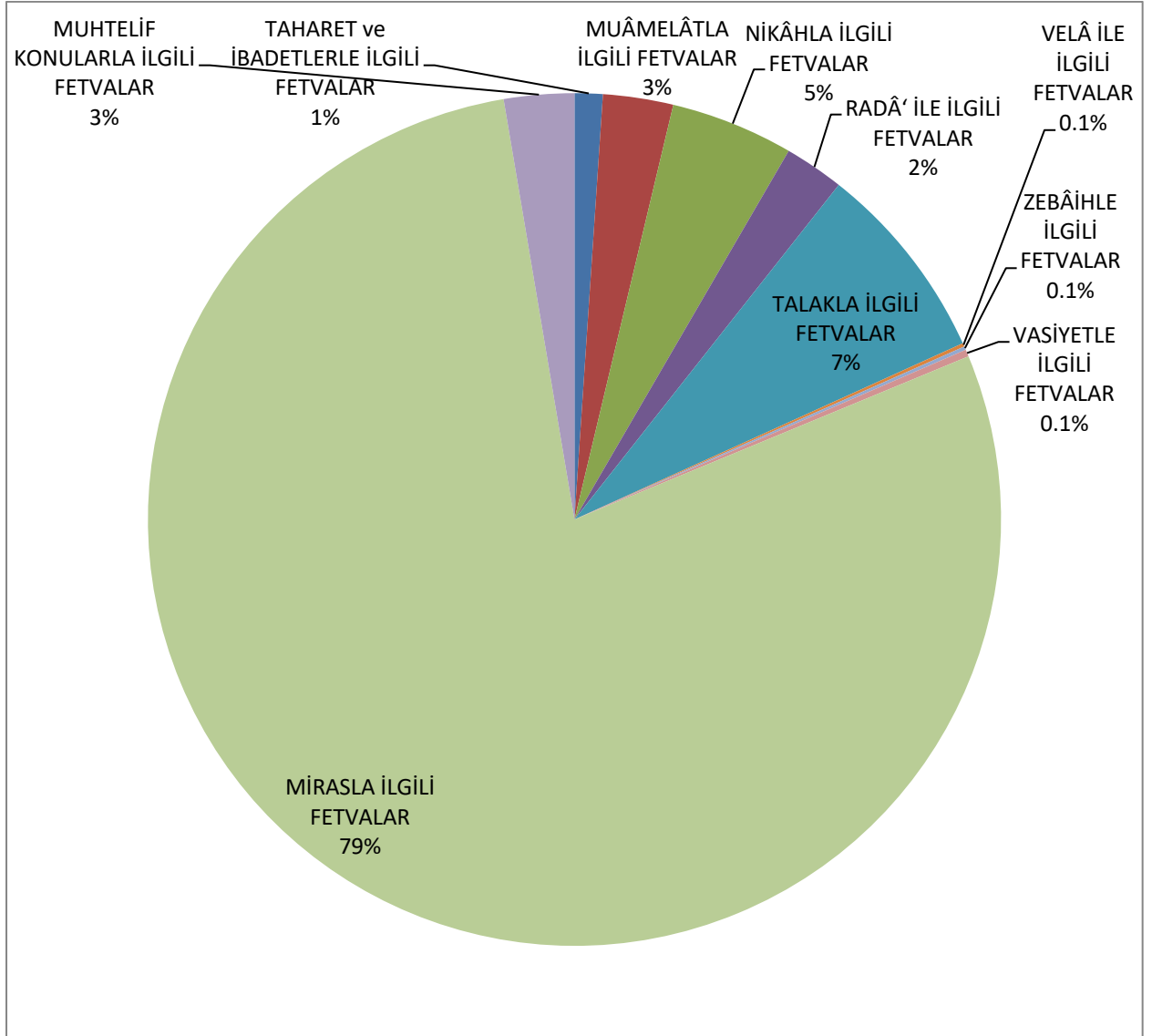
Araştırmalarımız sonucunda Hürremzâde'nin miras hukuku açısından verdiği fetvalarda İslam hukukundaki *fetvanın bağlayıcı olmaması* noktasındaki genel kabulün aksine bir durum olabileceği anlaşılmıştır. Nitekim Hürremzâde'nin verdiği miras fetvalarıyla fetvadaki tarafları ilzâm etme olasılığı yüksektir. Zira o, 2 Temmuz 1947 tarihinde yaptığı bir miras taksimi fetvasının altına "*İşbu fetvaya göre hisse verilmeyecek olursa mahkemeye müracaat iktiza eder*" kaydı düşmüştür.

Fetvalarda dikkatleri celbeden bir başka sosyal mesele de *tebennî* (evlat edinme) ile ilgilidir. Elimizdeki fetvalar arasında (752) dört kez *tebennî* meselesi gündeme gelmiş, Hürremzâde'nin fetvalarında *tebennî*ye cevaz verdiği görülmüştür. Ancak buradaki cevazda günümüz mer'î hukukundaki şekliyle taraflar arasında oluşan bir alt üst soy ilişkisi kastedilmeksizin; *li-ecli't-terbiye* (yetiştirmek için) esas alınmıştır.

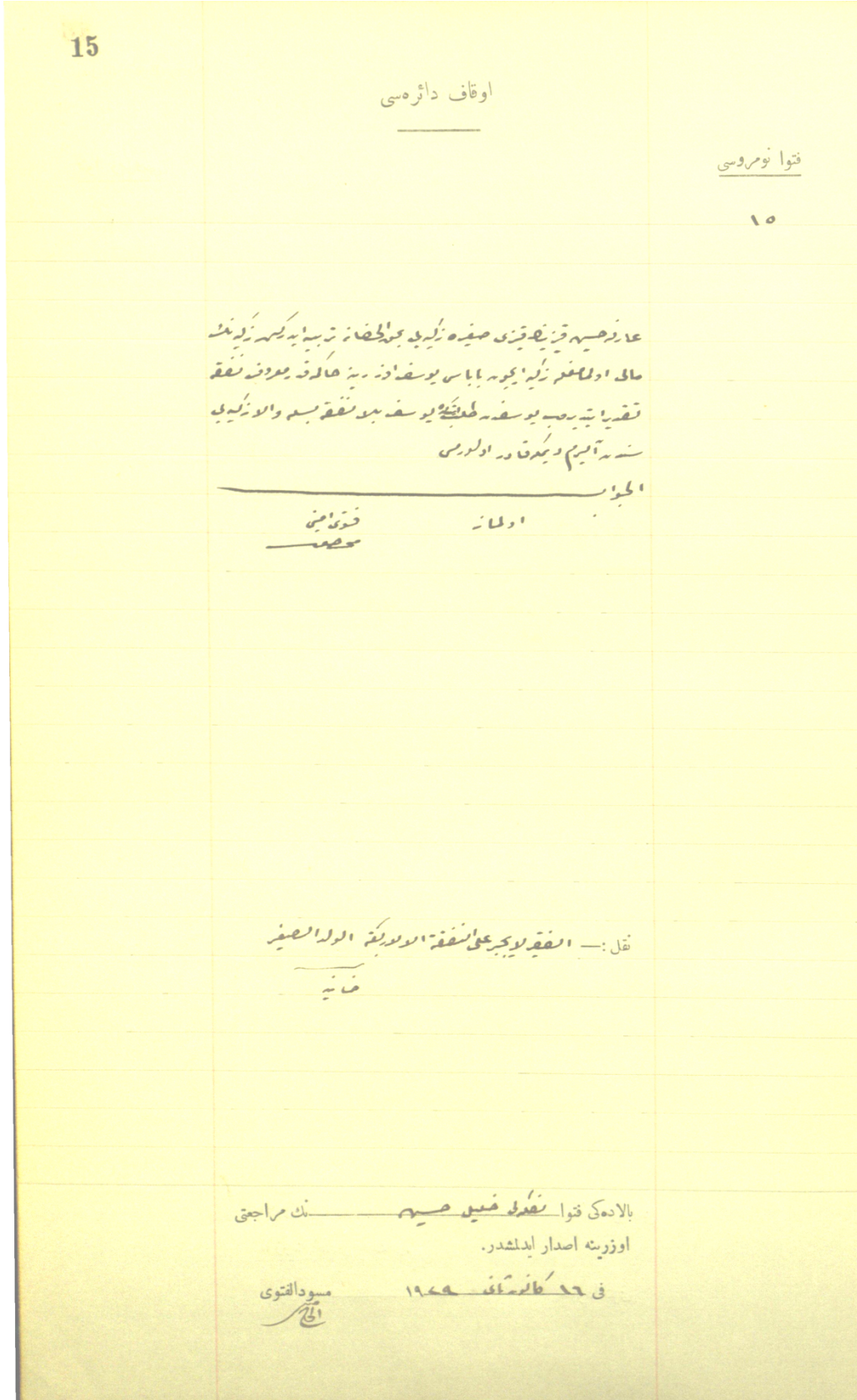
ERİŞİLEN TÜM FETVALARIN KONU ve SAYISAL DAĞILIMI			ANA BAŞLIĞIN TÜM FETVALAR İÇİNDEKİ YÜZDESİ
KOD	FETVANIN TEMEL KATAGORİSİ	Fetva Sayısı	
A	TAHARET ve İBADETLERLE İLGİLİ FETVALAR	8	1,10 %
B	MUÂMELÂTLA İLGİLİ FETVALAR	20	2,70 %
C	NİKÂHLA İLGİLİ FETVALAR	35	4,70 %
D	RADÂ' İLE İLGİLİ FETVALAR	17	2,30 %
E	TALAKLA İLGİLİ FETVALAR	57	7,60 %
F	VELÂ İLE İLGİLİ FETVALAR	1	0,10 %
G	ZEBÂİHLE İLGİLİ FETVALAR	1	0,10 %
H	VASİYETLE İLGİLİ FETVALAR	2	0,30 %
İ	MİRASLA İLGİLİ FETVALAR	591	78,00 %
J	MUHTELİF KONULARLA İLGİLİ FETVALAR	20	2,70 %
ERİŞİLEN TOPLAM FETVA		752	100 %

Ek 1: Erişilen Tüm Fetvaların Konu ve Sayısal Dağılımı

ERİŞİLEN TÜM FETVALARIN KONU DAĞILIMINA GÖRE YÜZDELİK ORANI



Ek 2: Erişilen Tüm Fetvaların Konu Dağılımına Göre Yüzdeleri Oranı



Ek 3: Hürremzâde'nin Verdiği Fetvalardan Bir Örnek. (16 Kânûn-i Sâni 1929)

Kaynakça

- Açıl, Okan. “Eski Türk Toplumlarında Özel Hukuka Dair Uygulamalar”. *V. Türkiye Lisans Üstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II*. ed. Ümit Güneş - Eyüp Sami Yavaş. 9-23. Isparta: İlmi Etüdler Derneği, 2016.
- Alasya, Halil Fikret. “Kıbrıs - İngiliz İşgali ve İdaresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/380-383. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- An, Ahmet. *Kıbrıs Türk Kültürü Üzerine Yazılar*. Lefkoşa: Kıvılcım Yayınları, 1999.
- An, Ahmet. *Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler 1900-1920*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ateşin, Hüseyin Mehmet. *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Dâvâsı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Bedir, Murteza. “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Hürremzâde Mehmet Hakkı. *Fetva Defteri I*. Lefkoşa: Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi, 1929.
- Hürremzâde Mehmet Hakkı. *Fetva Defteri II*. Lefkoşa: Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi, 1946.
- Konur, İsmet. *Kıbrıs Türkleri 1938*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938.
- MAA, KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi. *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*. Kutu. 5, Dosya. 33, Gömlek. 49, Belge. 1.
- MAA, KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi. *Fetva Eminliği Belgeleri [FE]*. Kutu. 10, Dosya. 70, Gömlek. 40, Belge. 1.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *el-Câmi'u's-Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- NA, National Archive. *Foreign and Commonwealth Office [FCO]*. 141/2428.
- Özcan, Tahsin. “Rahmi Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Şengil, Mustafa. *Mavi Vatanın Kudüsü (Kıbrıs'ta Din ve Siyaset)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Tekakpınar, Kemal - Doğasal, Demiray. *Dr. Fazıl Küçük (1906-1984)*. 2 Cilt. Lefkoşa: Dilhan Ofset, 1991.
- Tinal, Melih. “İzmir Mekteb'i İdadisi”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (1998), 349-357.
- Tinal, Melih. “İzmir Mekteb-i İdadisi”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (1998), 349-357.
- Turgut, Turhan. “Tarihsel Bakış Açısıyla Kıbrıs Türk Hukuk Sistemi”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/2 (2008), 253-286.

Türk, İbrahim. “İngiliz İdaresi Kıbrıs’ında Bir Osmanlı Âlimi: Hürremzâde Mehmet Hakkı Efendi ve Eserleri”. *Kisbu İlahiyat Dergisi* 3 (15 Haziran 2020), 79-94.

Türk, İbrahim. *Kıbrıs Fetva Emini Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2022.

Hakkı Efendi’nin Hususi Defteri. Lefkoşa: (İlgili defter Hürremzâde Hakkı Efendi’nin torunu olan Hakkı Müftüzâde’nin şahsi koleksiyonuna ait olup herhangi bir kayıt numarasına sahip değildir.)

Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu 1949. Lefkoşa: Hükûmet Basımevi, 1950.

Halkın Sesi. “Vefat Etti” (18 Haziran 1955), 1.

The Cyprus Gazette (10 Mayıs 1910), 7231.

The Cyprus Gazette (01 Mayıs 1913), 8122.

The Cyprus Gazette (07 Ekim 1927), 664.