

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

cilt: XX | sayı: 37 | yıl: Haziran 2018

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
cilt: XX, sayı: 37, yıl: Haziran 2018	volume: XX, issue: 37, year: June 2018
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Erdiç AHATLI Sayı Editörleri/Issue Editors Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Arş. Gör. Ravza AYDIN Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ravza AYDIN İç Tasarım/Design Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI Arş. Gör. Betül ELMACI Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ Kapak M. Emin ALBAYRAK Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2018 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenice Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54000 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU (Sakarya Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Kenan MERMER (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU (Rize Üniv.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üniv.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Necmettin Erbakan Üniv.) Prof. Dr. Cengiz BATUK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.) Prof. Dr. Veli ATMACA (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi) Doç. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniv.) Doç. Dr. Cemal KARABAŞOĞLU (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Üniversitesi) Doç. Dr. H. İbrahim YEĞİN (Abant İzzet Baysal Üniv.) Doç. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi) Doç. Dr. Salih KEŞGİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Yasin MERAL (Ankara Üniversitesi)</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Hümeyra ÖZTURAN (Marmara Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Osman AYDINLI (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR (İnönü Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel UYSAL (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Yasemin SARI (Namık Kemal Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi M. Zinnur KANIK (Atatürk Üniversitesi) Dr. Ömer Faruk AKPINAR (Sakarya Üniversitesi) Dr. Tolga Savaş ALTINEL (Milli Eğitim Bakanlığı)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 309-323 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD), Creative Commons Atınlı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atf Dizini (2017)
- 16- İZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

Sarayda Düzenlenen Tarikat Âyinleri Işığında III. Selim'in Tekke Müziğiyle İlişkisi / Relationship of Selim III with Sufi Music in the Light of Sufi Ceremonies (Âyin) that Performed in the Palace
Arş. Gör. Dr. Selman BENLİOĞLU
1-20

Şebbîr Ahmed Osmânî ve "Fethu'l-mülhim bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim" Adlı Eseri / Shabbir Ahmad Uthmânî and His Book "Fath al-Mulhim bi sharhi Şahîh al-Imâm Muslim"
Doç. Dr. Erdinç AHATLI ve İnam ul HAQ
21-52

John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler / John Stuart Mill's Virtue Theory and Instrumentalized Virtues
Arş. Gör. Dr. Metin AYDIN
53-79

Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Durumları / Mizrachim and Their Socio-Cultural Status in Israel
Arş. Gör. Ravza AYDIN
81-105

Tax Disruption as a Ground Force for the 'Abbâsîd Revolution and a Review for Modern Islamic Historiography / Abbâsî İhtilâlîne Zemin Hazırlayan Bir Etnem Olarak Vergi Sistemindeki Bozulmalar ve Modern İslam Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme
Arş. Gör. Öznur ÖZDEMİR
107-128

Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar / Factors Affecting the Formation of the Christian Mysticism
Arş. Gör. Halil TEMİZTÜRK
129-150

Günümüz Sâmirîlerinde Dinî Hayata Dair Bazı Uygulamalar / Some Practices About Religious Life in Modern Samaritans
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR
151-181

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki / On the Relationship Between Psychological Well-Being and Value Orientations of Students of Theology Faculty

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ULU

183-215

Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar -"Mu'âz Hadisi" Özelinde- / The Hadith Criticism of al-Jurwaynî as a Methodologist and Discussions on His Hadith Activities -Specific to "Muâdh' Hadith"-

Dr. Öğr. Üyesi M. Macit SEVGİLİ

217-246

Kâsânî'nin Yaklaşımı Uyarınca Hanefî Fıkıh Ekolünde Takdirî Durum Olgusu / Taqdîri Phenomenon in the Hanafî School with Respect to Kasani's Approach

Ferit DİNLER

247-273

Kitap Değerlendirmeleri/ Book Reviews

Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*

Arş. Gör. Zübeyde ÖZBEN

275-282

Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

283-290

B. İ. Suslakov, L. A. Yakovleva, çev. Erkan Mutlu, *Felsefe El Kitabı*

Dr. Öğr. Üyesi Tamer YILDIRIM

291-295

Funda Günsoy Kaya, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*

Ayşe KAHVECİ

297-301

Martin Cohen, *101 Ahlak İkilemi*

Tuğba ESERLER

303-308

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

309-323

Editör'den

Diğer pek çok alanda olduğu gibi akademik sahada da ilerlemenin engeli olan sabite hoş görülmez. Bu nedenle hedef hep biraz daha iyiyi biraz daha mükemmeli yakalamaktır. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* yayın ekibi olarak bizler de bu gayeyi sürekli diri tutmaya gayret etmekteyiz.

Takdirlerinize arz ettiğimiz 37. sayımızda da epeydir sürdürdüğümüz geleneği bozmayarak huzurlarınıza bazı değişiklikler ve müjdelere çıkıyoruz. Bu çerçevede geçen yıldan beri devam eden yeni ve itibarlı indekslere girme çalışmalarımız sürmektedir. Söz gelimi taranmaya başladığımız *Index Copernicus International* mezkûr çalışmaların bir semeresidir. Bir diğer yenilik Aralık 2018 sayımızda, halen kullandığımız **Chicago Manual of Style** atf sisteminden ilahiyat alanında kullanıma daha uygun ve işlevselliği daha yüksek olan **ISNAD (Dipnotlu) Atf Sistemine** geçecek oluşumuzdur. ISNAD Atf Sistemi, ilahiyat alanında yayın yapan dergiler başta olmak üzere Türkiye ve Türkî Cumhuriyetlerde sosyal bilimler alanında hazırlanan yayınlarda ortak bir referans sisteminin kullanımını sağlamak amacıyla Cumhuriyet Üniversitesi Dini İlimler Merkezi (DİMER) desteği ile geliştirilen yerli ve milli atf sistemidir. ISNAD Atf Sistemi'nin internet sayfasından (<http://www.isnadsistemi.org/>) Endnote, Zotero ve Mendeley programlarına uyumlu şablon dosyaları bilgisayara indirilerek tüm atıfları ve kaynakçayı otomatik olarak hazırlamak mümkün olacaktır. Dergimizde bu sayı itibariyle başlattığımız bir değişiklik de makalelerin sonuna İngilizce uzun özet (extended abstract) eklemek olmuştur. Bununla dergimizde yayımlanan yazıların Türkçe bilmeyen muhitlerde daha fazla dikkat çekmesi ve ilgi odağı olması hedeflenmektedir.

Bu sayımızda sizlere İslam Hukuku, Hadis, Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Dinî Musıkî ve Felsefe Tarihi alanlarında telif edilmiş on makale ile beş kitap değerlendirmesi sunuyoruz. Bu vesileyle teveccüh gösterip ciddi araştırma ürünü çalışmalarını dergimize gönderen bütün araştırmacılara, pek kıymetli hakem heyetine, yayın ve danışma kurulunda yer alan hocalarımıza, sekreteryaya, iç tasarımı gerçekleştiren ve son okuma ile redakteyi yapan bütün arkadaşlarımıza en içten teşekkürlerimizi sunarız. Son olarak dergimizin basımı ve diğer konularla ilgili taleplerimizi memnuniyetle yerine getiren dekanımız Prof. Dr. Ahmet Bostancı'ya ve onun şahsında dekanlığımıza en derin şükranlarımızı arz ederiz.

Doç. Dr. Erdinç AHATLI

SARAYDA DÜZENLENEN TARİKAT ÂYINLERİ İŞİĞİNDA III. SELİM'İN TEKKE MÜZİĞİYLE İLİŞKİSİ

Selman BENLİOĞLU*

Öz

Osmanlı modernleşmesinin önemli aktörlerinden biri olan III. Selim, başta Mevlevilik olmak üzere devrin tarikatlarıyla müspet ilişki içinde olmuştur. Bestekâr, icrâcî ve mûsikî hâmisî olan sultanın tekke çevreleriyle olan münasebetinde padişah kimliğinin yanı sıra müzisyenliğinin de etkili olduğu söylenebilir. Bu çalışmada III. Selim devrinde kandil geceleri saraya davet edilen tekke ehlinin icrâ ettikleri âyinler ele alınacaktır. Esasen bir saray teamülü olan bu davetlerin muhtelif dönemlerde örneklerine rastlamak mümkündür. III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi tarafından tutulan *Rûznâme*'sinden hareketle sarayda düzenlenen 32 âyin tespit edilmiştir. Bu âyinler tarikatlara, davetli meşâyihe ve icrâ edilen zikir ve erkâna göre ele alınarak III. Selim'in tekkeler ve tekke müziğiyle olan ilişkisi değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: III. Selim, Tekke Müziği, Tarikat Âyinleri, Osmanlı Sarayı.

Relationship of Selim III with Sufi Music in the Light of Sufi Ceremonies (Âyin) that Performed in the Palace

Abstract

Selim III, who was the one of the most important names of the Ottoman modernization, had affirmative relationships with that period's sects; especially with Mawlawiyya. It can be said that, besides the sultan identity, his musicianship has an important role in the terms of relationships with *tekkes*, who was also a composer, performer and, patron of music. This study is about, the ceremonies (*âyin*) that were performed by dervishes invited to palace in sacred nights during the Selim III era. Essentially, it is possible to encounter with these kinds of invitations in various times. In *Rûznâme*, which was held by Selim III's special clerk Ahmed Efendi, was found that 32 ceremonies that was organized in the palace. Selim III's relationship with *tekkes* and the sûfî music was assessed with the light of the categorization of the ceremonies into the sects, guest sheikhs, and the performed dhikrs.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Selim III, Sufi Music, Dhikrs of Tariqas, Ottoman Court.

Giriş

Osmanlı iktidarı ile tarikat ve tekkelerin ilişkisi genel itibarıyla uyumlu bir tablo ortaya koymaktadır. Elbette oldukça uzun ve çok yönlü bir imparatorluk hayatı için bu genellemenin istisnasız sürdüğünü iddia etmek mümkün değildir. Nitekim XVII. yüzyıldaki Kadızâdeliler hareketi ya da 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektâşîliğin de ilga edilmesi gibi örnekler hesaba katıldığında devlet-tarikat ilişkisinin dinî alanla sınırlı kalmayıp sosyal ve siyasî

* Arş. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Türk Din Müsikisi Anabilim Dalı (selmanbenlioglu@gmail.com).

boyutları olduğu görülecektir. Tekke ehliyle iktidarın çok boyutlu ilişkisini anlamak için yasak ve çatışma durumlarıyla sınırlı kalınamaz. Devlet ve tarihatların amaç birliğinden doğan bir müştereklik içinde yürüttükleri uyum sayesinde sosyal hayatın düzenlenmesi, tarım ve zanaat gibi üretim faaliyetlerinin örgütlenmesi, merkezi otoriteden uzak bölgelerde güvenlik ve âsâyişin temini, güzel sanatlar ve müzik alanında ortaya konan eserlere zemin hazırlanması gibi iki taraf için de önemli neticeler elde edildiği söylenebilir.¹

Bu çalışmada Osmanlı modernleşmesinin kritik dönemlerinden olan III. Selim devrinde bir saray teamülü olarak süregelen, kandil gecelerinde saraya davet edilen tekke ehli ve burada icrâ edilen tarikat âyinleri ele alınacaktır. Mevlevî, şâir ve müzisyen olan III. Selim zamanında sarayda düzenlenen bu toplantıların değerlendirerek padişahın tekke müziği ve ritüelleriyle münasebeti ile devrin tasavvufî hayatına ve müzik kültürüne ilişkin çıkarımlara ulaşılması hedeflenmektedir.

Gelenekle Modern Arasında III. Selim Devri İktidar-Tekke Münasebetleri

Fransız Devrimi'nin siyasî ve sosyal etkilerinin neredeyse bütün dünyayı derinden etkilediği bir tarihte Osmanlı tahtına geçen III. Selim'in saltanatı ıslahat arayışlarıyla ve denemeleriyle geçmiştir. Nizâm-ı Cedîd olarak adlandırılan bu dönemde özellikle askerî alanda hayata geçirilen reformlar ve yeni orduyu ekonomik, teknik ve sosyal açıdan destekleyecek dönüşümler devrin şartları düşünüldüğünde azımsanamayacak ölçüde yürürlüğe girmiştir. Her ne kadar söz konusu yenileşme çabalarının her kesimden kabul ve destek gördüğü söylenemese de III. Selim döneminde toplumsal hayatta modernleşmenin yankıları görülmeye başlanmıştır.²

Modernleşme beraberinde devlet yönetiminde merkezîleşmeyi gündeme getirmektedir. Klasik dönemde kısmî olarak yönetime ortak olan, vergi, tarımsal üretim ve askerî hususlarda yetkilendirilen yerel kişi ve gruplar bu dönüşümle birlikte güç kaybına uğramıştır. Meselâ tımar ve zeamet sistemindeki düzenlemeyle gelirleri kesilen âyânlar Nizâm-ı Cedîd hareketinin başlıca muhalifleri hâline gelmiştir.³

Merkezîleşmeden rahatsızlık duyabilecek diğer bir yerel güç odağı olarak tekkeler gösterilebilir. Gerçekten de gerek iktidarla olan ilişkileri, gerek toplumla etkileşimi ve gerekse vakıf gelirleri ve vergi muafiyeti gibi hususlarla elde ettikleri ekonomik ayrıcalıkları sayesinde tekkeler önemli bir nüfuz elde etmişlerdir. Ancak yeni düzende merkezî örgütlenme ve yeni yetiştirilecek

1 Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul : Dergâh Yayınları, 1990), 165–85.

2 Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Humayunları* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1942), 25–29.

3 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul : Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2002), 108–19.

bürokrat kadrosuyla birlikte geçmişte otoritenin zayıflamasıyla güç kazanmış âyânlara ya da şeyh ailelerine yönetimde hak tanınması düşünülmemektedir.⁴

Tekkeler arasında, tıpkı âyânlar gibi, özellikle taşrada merkezî idarenin bir parçası gibi hareket ve idare imkânı sağlamış olanlardan bazıları değişen düzen karşısında muhalefet yolunu tutmuştur. Bu konuda özellikle İstanbul ve Konya Mevlevîleri arasındaki görüş ayrılığı zikredilmeye değerdir. Esasen XVII. yüzyıldan itibaren İstanbul'daki şeyh aileleri Çelebilik makamıyla olan bağlarını zayıflatmaya başlamıştı. Bu zamana kadar İstanbul'da görev yapacak şeyhler Konya Âsîtânesi'nin onayıyla muhtelif yerlerdeki Mevlevîhânelerden gönderilirdi. Görevini tamamlayan şeyhin yerine atanacak halefi ise yine farklı bir dergâhtan seçilerek yollanır, bu sayede kan bağıyla süren şeyh ailelerinin oluşması engellenmiş olurdu. XVII. yüzyılın başında Galata Mevlevîhânesi postnişini Sırrî Ali Dede'nin Çelebilik makamınca görevden alınmasından sonra Ali Dede'nin Kasımpaşa Mevlevîhânesi'ni kurması İstanbul Mevlevîhânelerinin meşihatının şeyh ailelerine geçmesinde ilk adım olmuştur. Takip eden zamanlarda, örneğin Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Ebubekir Dede ailesi gibi, İstanbul'daki Mevlevîhânelerde post değişimleri büyük oranda aile içinde gerçekleşmiştir.⁵ XVII. yüzyıldan itibaren aralarında ayrışmanın görüldüğü İstanbul ve Konya Mevlevîleri III. Selim'in ıslahat politikaları karşısında da zıt düşmüşlerdir. Başta Galata Mevlevîhânesi postnişini Şeyh Gâlib olmak üzere İstanbul Mevlevîleri Nizâm-ı Cedîd taraftarı iken Konya Mevlânâ Dergâhu Şeyhi Mehmed Çelebi ve beraberindeki Konya kandaşının muhalif tarafta bulunduğu bilinmektedir. Öyle ki 22 Zilhicce 1218 [3 Nisan 1804] tarihli fermanla Mehmed Çelebi'ye hitaben Konya'da bazı grupların padişahın emrine karşı geldiği, bu kalkışmanın bastırılması için Karaman Beylerbeyi Abdurrahman Paşa'nın görevlendirildiği ve Mehmed Çelebi'nin bu durumdan zarar görmemesi için Karahisar veya Kütahya'ya geçmesinin uygun olacağı ifade edilmiştir. Abdurrahman Paşa'ya gönderilen diğer bir fermanla ise isyanın başını çekenlerin Çelebi ve müftü olduğu, isyanın bastırılması, ancak "sülâle-i tâhire-i Mevlânâ" mensubu Mehmed Çelebi'nin zarar görmeden Konya dışına çıkarılması emredilmiştir. Dolayısıyla Mevlevîlerin İstanbul ve Konya'da iktidar karşısında zıt pozisyonda yer aldıkları ve tüm tarikat mensuplarının tek blok olarak değerlendirilemeyeceği açıktır.⁶

4 Ekrem Işın, "Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh Gâlib," *Şeyh Gâlib Kitabı* içinde, ed. Beşir Ayvazoğlu (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1995), 53.

5 Işın, "Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri," 54.

6 Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapları, 1983), 170-171; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 130-131.

Gölpınarlı'nın ifadesine göre söz konusu muhalefet, III. Selim'in Mevlevîliğe ve Şeyh Gâlib'e duyduğu muhabbet ve padişahın halim karakteri sebebiyle Mevlevîlik aleyhine bir yönelişe yol açmamıştır. Bilakis Yeniçeri Ocağı ve beraberinde Bektâşîliğe karşı mücadelede Mevlevîliğin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Gölpınarlı'ya göre II. Mahmud da aynı sebeple Mevlevîlerle yakın ilişkiyi sürdürmüş ve iktidarın bu tutumu devlet ricâlinin de bu yola olan yakınlığını tetiklemiştir.⁷ Ahmet Cevdet Paşa da benzer bir kanaattedir. Ona göre sultanın Mevlevî muhibbi oluşu halktan ve devlet adamlarından çok sayıda kimsenin samimi veya taklidi olarak bu yola girmesine sebep olmuştur.⁸

Gerçekten de III. Selim'in tarikatlarla ilişkileri hususunda Mevlevîliğin farklı bir yerde durduğu açıktır. Her ne kadar makamı icabı tüm tarikatlara belli bir yakınlıkta olduğu ve teknik olarak herhangi bir tarikata mensup bir derviş gibi olamayacağı bilinmekle birlikte gerek şâir ve müzisyen kimliği ve uyumlu karakteri, gerekse siyasî atmosfer sebebiyle sultanın Mevlevîliğe meyilli olduğu söylenebilir. Bilhassa şehzâdeliğinden itibaren derin bir muhabbetle bağlı olduğu Şeyh Gâlib, sultanın reformlarının önemli bir destekçisidir. Dilçin'in tespitine göre devrin önde gelen şâirlerinden Sünbülzâde Vehbî'nin III. Selim için kaleme aldığı kasidelerde basmakalıp övgüler sıralanmış ve reformlarla ilgili doğrudan bir göndermeye rastlanmamıştır. Ancak Gâlib'in kasidelerinde ve çeşitli yapılar için düşürdüğü tarihlerde Nizâm-ı Cedîd'le ilgili atıflar açıkça görülmektedir.⁹

III. Selim'in mûsikîşinas kimliğinin tarikat âyinleri ve dolayısıyla tekke müziğiyle olan münasebetinde gözden kaçırılmaması gereken bir yeri vardır. Zira bestekâr ve icrâcı olmanın ötesinde önemli bir mûsikî hâmîsi olan padişahın çevresinde yer alan sanatkârların hatırı sayılır bir kısmı tekke mensubu idi.¹⁰ III. Selim'in de günümüze ulaşan yüze yakın bestesi arasında biri Mevlevî âyini olmak üzere altı dinî mûsikî eseri tespit edilmiştir.

7 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 271.

8 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6:166'dan aktaran Serdar Ösen, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevîlik: 19. Yüzyıl* (İstanbul : Kitap Yayınevi, 2015), 63.

9 Cem Dilçin, "Şeyh Galip'in Şiirlerinde III. Selim ve Nizam-ı Cedid," *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler* içinde (İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2011), 490–501; Cem Dilçin, "Şeyh Gâlib'in Mevlevî-Hânelerin Tamirine İlişkin Şiirleri," *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler* içinde (İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2011), 454–89.

10 III. Selim'in ve tekkelerin mûsikî hâmîliği için bkz. Selman Benlioğlu, "Osmanlı Sarayında Mûsikînin Himâyesi (III. Selim ve II. Mahmud Dönemi)" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 93–105, 133–38.

Tablo 1: III. Selim'in Bestelediği Dinî Mûsikî Eserleri

Eser	Güfte	Makam	Form	Usûl
Andelîb olmak dilersen ol güle	Halikî	Rast	Îlâhi	Nim Evsat
Aşkın meyine ben kana geldim	Niyâzî-i Mısırî	Şevkutarâb	Îlâhi	Muhammes
Cenâbındır şeh-i pâkîze-meşreb yâ Resûlallah	Enderûnî Vâsıf	Şevkutarâb	Tevşih	Evsat
Dilberî vü bî-dîli esrâr-ı mast	Mevlânâ Celâleddin Rûmî	Suzidilârâ	Âyin	Muhtelif
Girandır çeşm-i dilde hâb-ı gaflet yâ Resûlallah	Yahyâ Nazîm Ef.	Şevkutarâb	Na't	Serbest
Zâhidâ sûret gözetme içeri gir câna bak	Niyâzî-i Mısırî	Irak	Îlâhi	Düyek

III. Selim Devrinde Sarayda Düzenlenen Tarikat Âyinleri

Muhtelif toplantı ve merâsimlerde uygulanacak saray protokollerine dâir teşrifat ve teâmüller oldukça geniş bir yekûn tutar. Bu merâsimler arasında kılıç kuşanma, cülus ve bey'at törenleri gibi saltanata ilişkin olanların yanı sıra Cuma selamlığı ya da dinî gün ve gecelerde yapılan dinî merâsimler de vardır.¹¹ Kandil geceleri olarak anılan Mevlid, Regaib, Mî'rac, Berat ve Kadir gecelerinde padişahlar bazen büyük camilerde yapılan toplantılara iştirak etmiş, bazen de saraya davet edilen vâiz, âlim, şeyh ve misafirlerle birlikte olunmuştur.

III. Selim'in devrinde sarayda ve padişahın katılımıyla yapılan tarikat âyinlerinin tespitinde kaynak olarak Sırkâtibi Ahmed Fâiz Efendi tarafından tutulan kayıtlardan oluşan *Rûznâme* kullanılmıştır. Ahmed Efendi'nin *Rûznâme*'si iki ayrı nüshadan oluşmaktadır: İlk bölüm Ahmed Efendi'nin bu işle görevlendirildiği tarih olan 9 Recep 1205 [14 Mart 1791] gününden başlayıp 29 Şâban 1217 [25 Aralık 1802] tarihine kadar devam eden ve yaklaşık 12 senelik bir dönemi kapsayan kısımdır.¹² Bu bölümün kaldığı yerden yine Ahmed Efendi tarafından yazılan devamı ise 29 Şâban 1217'den [25 Aralık 1802]

11 Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa : Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler* (İstanbul : Kitap Yayınevi, 2004).

12 *Rûznâme*'nin bu bölümünün aslı Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde D. 10749 numaralı kayıttan yer almaktadır. Bu nüsha Sema Arıkan tarafından neşredilmiştir: Sema Arıkan, *Rûznâme : III. Selim'in Sırkatibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1993).

başlayarak 11 Cemâziyelevvel 1221 [27 Temmuz 1806] tarihine kadar sürmektedir.¹³ III. Selim'in saltanatının 11 Recep 1203-21 Rebûleevvel 1222 [7 Nisan 1789-29 Mayıs 1807] tarihleri arasında olduğu düşünüldüğünde Sırkâtibi Ahmed Efendi'nin kayıtlarının yaklaşık olarak sultanın ilk iki yılı (11 Recep 1203-8 Recep 1205) ile son bir yılını (11 Cemâziyelevvel 1221-21 Rebûleevvel 1222) kapsamadığı görülecektir. Bunun haricinde kalan yaklaşık 16 senelik dönem (9 Recep 1205-11 Cemâziyelevvel 1221) *Rûznâme'*de kesintisiz olarak aktarılmıştır. Genel olarak rûznâmelerde rastlanılan, ayrıntıya yer vermeyen kısa günlük notlar şeklindeki üslup bu kaynakta da benimsendiğinden geniş bir tarihi seyri izlemek mümkün olsa da detaylara ulaşmak mümkün olamamaktadır.

Kandil geceleri olarak da anılan mübarek gecelerde uygulanan saray protokolleri ve teâmüllerinin bir uzantısı da saraya tekke ehlinin davet edilmesidir. *Rûznâme'*den hareketle III. Selim devrinde sultanın huzurunda yapılan 32 adet âyine ulaşılmıştır. İlgili kayıtlar tarih sırasına göre şu şekilde sıralanmaktadır:

Tablo 1: III. Selim Devrinde Saraydaki Tarikat Âyinleri

Tarih	Kandil	Yer	Davetliler	İcrâ
26 Receb 1207/ 9 Mart 1793	Mi'rac	Ağalar Camii	Sa'dî şeyhi ve dervişânı	Sa'dî âyini
15 Şâban 1207/ 28 Mart 1793	Berat	Ağalar Camii	Kâdirî Şeyhi Ahmed Ef., Çallı Derviş Mehmed	Kâdirî ve Mevlevî âyini
5 Receb 1208/ 6 Şubat 1794	Regaib	Ağalar Camii	Rifâiler	Rifâî âyini
26 Receb 1208/ 27 Şubat 1794	Mi'rac	Ağalar Camii	Dülgerzâde Efendi	Hatm-i hâcegân
16 Şâban 1208/ 19 Mart 1794	Berat	Ağalar Camii	İstanbul'da bulunan dört Mevlevîhânenin şeyhi	Mevlevî âyini
1 Receb 1209/ 22 Ocak 1795	Regaib	Ağalar Camii	Sa'dîler	Sa'dî âyini

13 *Rûznâme'*nin devamı niteliğindeki ikinci bölümü Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde "Milli Emlâkten Devralınan Defterler" arasında 11 numaralı kayıta yer almaktadır. Bu evrakın devamında IV. Mustafa ve II. Mahmud devri için tutulan kayıtlar da mevcuttur. Bu defterin tamamı Mehmet Ali Beyhan tarafından neşredilmiştir. Bkz. Mehmet Ali Beyhan, *Saray Gün-lüğü (1802-1809)* (İstanbul : Doğu Kütüphanesi, 2007).

14 Şâban 1209/ 6 Mart 1795	Berat	Ağayeri Divânhânesi	İstanbul'da bulunan dört Mevlevîhânenin şeyhi	Mesnevî kıraati ve Mevlevî âyini
3 Receb 1210/ 13 Ocak 1796	Regaib	Ağalar Camii	Hekimzâde Ali Paşa Tekkesi Şeyh vekili Abdülkâdir Efendi	Kâdirî âyini
26 Receb 1210/ 5 Şubat 1796	Mi'rac	Ağalar Camii	Eyüp Abdullah Kâşgarî Tekkesi Şeyhi İsmâil Efendi	Hatm-i hâcegân
14 Şâban 1210/ 23 Şubat 1796	Berat	Ağalar Camii	İstanbul'da bulunan dört Mevlevîhânenin şeyhi	Mevlevî âyini
6 Receb 1211/ 5 Ocak 1797	Regaib	Ağalar Camii	Sa'dî ve Rifâî dervişânı	Tevhid-i şerif âyini
26 Receb 1211/ 25 Ocak 1797	Mi'rac	Ağalar Camii	Koca Mustafa Paşa Âsitânesi Postnişini Hâşim Efendi	Halvetî/ Sünbülî âyini
13 Şâban 1211/ 11 Şubat 1797	Berat	Ağalar Camii	İstanbul'da bulunan dört Mevlevîhânenin şeyhi	Mevlevî âyini
2 Receb 1212/ 21 Aralık 1797	Regaib	Ağalar Camii	Üsküdar'dan Rifâî şeyhi	Rifâî âyini
26 Receb 1212/ 14 Ocak 1798	Mi'rac	Ağalar Camii	Üsküdar Aziz Mahmud Efendi Tekkesi Şeyhi	Halvetî âyini
14 Şâban 1212/ 1 Şubat 1798	Berat	Ağalar Camii	Şâzelî dervişânı	Hizb-i şerif kıraati ve Şâzelî âyini
5 Receb 1213/ 13 Aralık 1798	Regaib	Ağalar Camii	Sütlüceli Şeyh Hasîrîzâde	Sa'dî âyini

26 Receb 1213/ 3 Ocak 1799	Mi'rac	Ağalar Camii	Nakşibendî İbrahim Efendi	Hatm-i hâcegân
14 Şâban 1214/ 11 Ocak 1800	Berat	Şevkiye Köşkü Divanhânesi	Şâzelî dervişânı	Hizb-i şerif kıraati ve Şâzelî âyini
14 Şâban 1216/ 20 Aralık 1801	Berat	Ağalar Camii	Şâzelî dervişânı	Şâzelî âyini
27 Receb 1217/ 23 Kasım 1802	Mi'rac	Ağalar Camii	Sa'dî Şeyhi Hasırîzâde	Sa'dî âyini
13 Şâban 1217/ 9 Aralık 1802	Berat	Ağalar Camii	Koca Mustafa Paşa Şeyhi	Halvetî âyini
4 Recep 1218/ 20 Ekim 1803	Regaib	Ağalar Camii	Hüdâyî Âsîtânesi Şeyhi	Celvetî âyini
13 Şâban 1218/ 28 Kasım 1803	Berat	Ağalar Camii	Koca Mustafa Paşa Şeyhi	Tevhid ve zik- rullah
29 C.âhir 1219/ 5 Ekim 1804	Regaib	Beşiktaş Sarayı Çinili Köşk	Gülşenî Dergâhı Şeyhi Mehmet Efendi	Tevhid ve zik- rullah
26 Recep 1219/ 31 Ekim 1804	Mi'rac	Ağalar Camii	Bayramiyye Şeyhi Himmetzâde Bahaeddin Efendi	Mi'râciyye ve Bayramiyye âyini
14 Şâban 1219/ 18 Kasım 1804	Berat	Ağalar Camii	Rifâî Şeyhi Sâdık Efendi	Zikir ve tevhidle âyin icrâsı ve harbe darbı
11 R.evvel 1220/ 9 Haziran 1805	Mevlid	Çırağan Haremi	Nakşibendî dervişânı	Hatm-i hâcegân ve Mevlid
3 Recep 1220/ 27 Eylül 1805	Regaib	Bahçe-yi Hümâyun	Sa'dî Şeyhi Hasırcızâde	Sa'dî âyini ve harbe darbı
26 Recep 1220/ 20 Ekim 1805	Mi'rac	Ağalar Camii	Merkez Efendi Şeyhi	Mi'râciyye ve zikir
15 Şâban 1220/ 8 Kasım 1805	Berat	Ağalar Camii	Kâdirîhâne Şeyhi	Kâdirî âyini

12 R.evvel 1221/ 30 Mayıs 1806	Mevlid	Beşiktaş Sarayı Çinili Köşk	Sa'diyye tarikatı Hulvî Tekkesi Şeyhi	Mevlid, tevhid ve zikrullah
-----------------------------------	--------	-----------------------------------	---	--------------------------------

Ele alınan dönem açısından bakıldığında sarayda düzenlenen âyinlerde yüksek oranda kullanılan mekân Ağalar Camii olarak adlandırılan ve Topkapı Sarayı içindeki irili ufaklı birçok mescid arasında en büyüğü olan yerdir. Üçüncü avluda Has Oda'nın yanında yer alan bu yapı saray görevlilerinin namaz kıldıkları mesciddir.¹⁴ Listelenen 32 âyinden 26'sı Ağalar Camii'nde icrâ edilmiş, 6'sı için farklı mekânlar tercih edilmiştir. Bu mekânlar Beşiktaş Sahilsarayı'ndaki Çinili Kasrı, III. Selim devrinde inşa ettirilen ve Yeni Köşk olarak da anılan Şevkiye Köşkü'nün divanhâne bölümü, Bahçe-yi Hümayun, Çırağan Sarayı'nın Harem bölümü ve Ağayeri Divanhânesi olarak anılan yerlerdir.¹⁵

Açıkça belirlenmiş bir kaide olmamakla birlikte kandil gecelerinde izlenen sıra genelde şu şekildedir: Çoğunlukla Ağalar Camii imamı veya dışarıdan davet edilmiş birinin vaazı ile başlanır. Ardından tekke ehli davetliye âyin ve zikir icrâ edilir. Duruma göre Mi'râciyye ya da Mevlid okunur. Hatim ya da Kur'ân-ı Kerim'den bazı surelerin okunmasının ardından yapılan dua, yatsı namazının edâsı ve davetlilere hediyeler takdim edilmesiyle toplantı sona erer.

Tespit edilen toplantıların hangi gecelere ait olduğu şu tabloda belirtilmiştir:

Tablo 2: Âyinlerin Kandil Gecelerine Göre Dağılımı

Kandiller	Adet
Berat	12
Mi'rac	9
Regaib	9
Mevlid	2
Toplam	32

Rûznâme' de aktarılanlara göre Kadir gecelerinde sarayda yapılan bir âyine rastlanmamıştır. Bu zamanlarda III. Selim'in genelde Ayasofya Camii'nde yatsı namazına iştirak ettiği ve oradaki merâsime katıldığı bilgisine yer verilmiştir. Meselâ 1217-1220 [1803-1805] seneleri arasındaki dört Kadir gecesinde

14 Semavi Eyice, "Ağalar Camii," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 464.

15 Bahsi geçen mekânlar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Hilal Uğurlu, "III. Selim'in İstanbul'u: Siyâsî ve Askerî Dönüşümler Işığında İmar Faaliyetleri" (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2012).

de bu uygulamanın gerçekleştiği görülmektedir.¹⁶ Benzer şekilde Mevlid kandillerinde de padişahın genelde saraydaki toplantılar yerine camilerdeki programlara katıldığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki Mevlid kandilleri için ertesi günün öğle namazında bilhassa Sultan Ahmed Camii'nde uygulanan teşrifat yerleşmiş bir gelenektir.¹⁷ *Rûznâme'*de sadece 1220 ve 1221 [1805 ve 1806] yıllarının Mevlid kandillerinde tekke ehlinin âyin için davet edildiği kaydedilmiştir.¹⁸ Bunun dışında söz gelimi 1218 [1803] senesi Mevlid kandilinde Çırağan Mâbeynî'nde vaaz dinlenmiş, Mevlid okutulmuş, hatim, dua ve yatsı namazıyla toplantı sona ermiştir.¹⁹ Bir sonraki yılın (1219 [1804]) Mevlid kandilinde de benzer şekilde herhangi bir tarikatın katılımı olmaksızın Çinili Kasrı'nda toplanıldığı görülmektedir.²⁰

Padişahın huzurunda düzenlenen âyinlerde hangi eserlerin ne şekilde ve kimler tarafından icrâ edildiğine dâir ayrıntıya *Rûznâme'*de rastlamak oldukça zordur. Muhtasar kayıtların yer aldığı bu kaynak, ilgili geceler için bazen Mi'râciyye ya da Mevlid okunduğunu, hangi tarikatın âyininin icrâ edildiğini ve bu esnada uygulanan zikir çeşitlerini kaydetmiştir. Meselâ Mi'rac kandillerindeki toplantılar için tutulan kayıtların bazıları Mi'râciyye okunduğunu ifade ederken bazılarında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Dolayısıyla Mi'râciyye okunduğu kaydedilmiş 1219 ve 1220 seneleri dışında kalan ve Mi'râciyye okunup okunmadığına dair bir bilginin yer almadığı 1207, 1208, 1210, 1211, 1212, 1213 ve 1217 seneleriyle ilgili kesin hükümde bulunmak mümkün görünmemektedir. Ayrıca 1219 senesi Mi'rac kandilinden yaklaşık bir hafta sonra 4 Şâban 1219 [8 Kasım 1804] tarihinde Beşiktaş Mevlîhânesi'nde Mi'râciyye okunması için bir vakfiye düzenlenmiş, süt ve şeker gibi malzemenin tedariki sağlanmış ve bu tarihte muhtelif tarikatlardan meşâyihin katılımıyla Mi'râciyye okunmuştur.²¹

Âyinlerde icrâ edilen tarikat usûlleri ve zikir çeşitleri için *Rûznâme'*de genellikle "âyîn-i Mevlevîyye", "âyîn-i Celvetî", "âyîn-i Şâzeliyye" ve "âyîn-i tevîd-i şerîf" gibi ifadeler kullanılmıştır. Bunun dışında Hatm-i hâcegân olarak anılan Nakşî zikrinin kayıtlı olduğu iki örnek mevcuttur.²² 14 Şâban 1209 [6 Mart 1795] tarihli Berat kandili için davet edilen dört İstanbul Mevlîhânesi şeyhinin bulunduğu toplantıda ise Mevlî âyininin öncesinde

16 Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 113, 136, 163, 186.

17 Karateke, *Padişahım Çok Yaşa*, 199-208.

18 Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 173, 197.

19 Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 124.

20 Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 149.

21 Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 159.

22 Arıkan, *Rûznâme*, 295; Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 173.

Mesnevî' den bir bölüm okunmuştur.²³ Benzer şekilde iki Şâzelî âyini öncesinde de "hizb-i şerîf" denen virdin okunduğu belirtilmiştir.²⁴ Rifâî dervişânının davetli olduğu 5 Receb 1208 [6 Şubat 1794] gecesi Regaib kandilinde ise "*Rifâîler getirülmüş olmağla saat dörde değin icrâ-yı âyin ve tevhîd-i şerîf olunup harbe ve gıl misillû tarîk-ı mezkûre mahsûs havârik temâşâ ve duâ*" icrâ edildiği yazılıdır.²⁵ "Harbe" kısa mızrak, süngü anlamında olup "harbe darbı" dervişlerin mızrakları vücutlarına saplayarak yaptıkları, "gıl" (gül) ise akkor haldeki kızgın demirin vücuda değdirilmesi şeklindeki bilhassa Rifâîlik ve Sa'dîlikte zikir meclislerinin bir detayıdır.²⁶ Harbe darbının icrâ edildiği iki âyin daha aktarılmaktadır: İlki 14 Şâban 1219 [18 Kasım 1804] tarihli Berat kandilinde davet edilen Rifâî Şeyhi Sadık Efendi'nin,²⁷ diğeri ise 3 Recep 1220 [27 Eylül 1805] gecesi Regaib kandilinde Sa'dî Şeyhi Hasırcızâde'nin davetli olduğu ve "*Harbe darbı ve bârgîr ile âdemler basdırup vecd ve hâlat-ı tarîklerini icrâ eylemişler idi*" şeklinde aktarılan âyindir.²⁸

Davetli Meşâyih

Her ne kadar III. Selim'in Mevlevîliğe karşı özel bir bağı olduğu ve sık sık Mevlevîhâneleri ziyaret edip mukâbelelere katıldığı, Mevlevî meşâyih ve mûsikîşinaslarıyla yakın ilişki halinde olduğu bilinse de saraya davet edilen tekke ehli göz önüne alındığında geniş bir yelpaze ortaya çıkmaktadır. Kaynaklarda sultanın Mevlevîlikle olan bağına yapılan vurgu bazen diğer tarikatlarla olan münasebetini gölgede bırakacak boyutlara ulaşmaktadır. Ancak saraya âyin için davet edilen gruplar açısından bakıldığında III. Selim, bulunduğu mevkiin gereği olarak bir denge siyaseti uygulamış gözükmektedir. *Rûznâme'* de yer alan 32 âyine davetli tarikatlar şu şekilde listelenebilir:

Tablo 3: Saraydaki Âyinlerin Tarikatlara Göre Dağılımı

Davetliler	Adet
Sa'dî	7
Halvetî/Sünbülî	5
Mevlevî	5

23 Arıkan, *Rûznâme*, 186.

24 Arıkan, *Rûznâme*, 269, 320.

25 Arıkan, *Rûznâme*, 157.

26 Ömer Tuğrul İnançer, "Rifâîlikte Zikir Usulü ve Musiki," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 330-331; Ömer Tuğrul İnançer, "Sa'dîlikte Zikir Usulü ve Musiki," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 395.

27 Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 160.

28 Beyhan, *Saray Günlüğü (1802-1809)*, 180. "*Bârgîr ile âdemler basdırup*" ifadesiyle şeyh efendinin ata binip dervişânın üzerinden geçtiği tarikat usulü kastedilmektedir. Devse veya devsiyye denen bu uygulama özellikle hastalıkların tedavisinde kullanılan Sa'dî tarikatı usullerindedir: Hür Mahmut Yücer, *Şeyh Sa'deddin Cebâvî ve Sa'dîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 330-337.

Nakşî	4
Rifâî	4
Kâdirî	3
Şâzelî	3
Bayramî	1
Celvetî	1
Gülşenî	1
Toplam	34

İki kandil gecesini için birden fazla grubun davet edildiği görülmektedir.²⁹ Meselâ 15 Şâban 1207 [28 Mart 1793] tarihli Berat kandili için otuz kadar derişânıyla birlikte gelen Kâdirî Şeyhi Ahmed Efendi âyinlerinin tamamlanmasından sonra hediyeler verilerek uğurlanmıştır. *Rûznâme*'deki kayda göre bundan sonra Çallı Derviş Mehmed'in ney taksimiyle başlayan Mevlevî âyini icrâ edilmiştir.³⁰ Benzeri bir duruma 6 Receb 1211 [5 Ocak 1797] tarihine denk düşen Regaib gecesinde de rastlanılmaktadır. Bu kez davetliler otuz kadar Sa'dî ve Rifâî dervişidir. Gruba kimin riyâset ettiği belirtilmemiştir. "*Âyin-i tevîd-i şerîf*" icrâ edilmiştir.³¹ Birinci örnekteki grupların sırayla icrâsına karşın bu örnekte hazır bulunan grupların birlikte zikrettikleri anlaşılmaktadır.

Sırkâtibi Ahmed Efendi'nin *Rûznâme*'deki kayıtlarında bazen davetliler "Rifâîler", "Sa'dîler" ya da "fukarâ-yı Şâzeliyye" gibi genel ifadelerle aktarılmıştır. Bazı kayıtlarda şeyhler "Üsküdar'dan Rifâî şeyhi" veya "Koca Mustafa Paşa Şeyhi" şeklinde isim belirtilmeden aktarılmış olup diğerleri ise tekkesi ve adıyla kaynaktan zikredilmiştir. Gruba riyâset eden meşâyih dışındaki dervişler ise bazen "otuz kadar dervişân", "yirmi kadar dervişân" gibi ifadelerle belirtilmiştir.

İktidarın tekkelerle ilişkisi açısından davetli meşâyihin değerlendirilmesi anlamlı olacaktır. Yukarıdaki tabloda saraya davet edilme yoğunluğuna göre oluşan sıra takip edilecek olursa Sa'dî meşâyihinden ismen zikredilen tek kişi *Rûznâme*'de "Hasîrîzâde" olarak anılan Sütlüce'deki Hasîrîzâde Tekkesi'nin kurucusu Mustafa İzzî Efendi'dir (ö. 1824). Devrinde oldukça hareketli ve her kesimden rağbet görmüş bu tekkenin III. Selim tarafından genişletilerek yenilendiği de ifade edilmelidir.³² Sa'dî dervişânının âyin yaptığı yedi kayıttan üçünde Hasîrîzâde'nin ismi geçmektedir. Diğer bir kayıttan ise Sa'diyye tarikâtı Hulvî Tekkesi şeyhinin davetli olduğu yazılmışsa da Hulvî Tekkesi adıyla Sa'dî dergâhı tespit edilememiştir. Muhtemelen burada kastedilen

²⁹ Dolayısıyla Tablo 3'teki toplam 34'e ulaşmıştır.

³⁰ Arıkan, *Rûznâme*, 119.

³¹ Arıkan, *Rûznâme*, 239.

³² Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 557-58.

dergâh Hulvî ya da Halevî Efendi Tekkesi olarak anılan Şehremîni'deki tekke-
kedir. Ancak bu tekke bazı kayıtlarda Rifâî, bazılarının da ise Gülşenî tekkesi
olarak geçmektedir.³³

Erken dönemden itibaren Osmanlı yönetimiyle uyumlu bir çizgide olan
Halvetîlik ve önemli kollarından Sünbülîliğin III. Selim devrinde de ilişkilere-
rini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Sadrazam Koca Mustafa Paşa'nın manastır-
dan camiye çevirdiği, Sünbül Efendi'nin (ö. 1529) şeyhi Cemâl Halvetî'nin (ö.
1494) de tekke olarak kurduğu Sünbül Efendi Tekkesi Halvetîliğin âsitânesi
olarak kabul edilmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar sadece Halvetîlik
için değil diğer İstanbul tekkeleri açısından da merkezî rolü olan Sünbül
Efendi Tekkesi'nin III. Selim devri postnişini Mehmed Hâşim Efendi'dir (ö.
1817-18).³⁴ *Rûznâme* kayıtlarına göre kandil gecelerinde üç kez davet edilmiş
Hâşim Efendi'nin dışında bir kez de Merkez Efendi şeyhi ve dervişânü âyine
katılmıştır. Burada kastedilen tekkenin Kocamustafapaşa'daki Merkez Efendi
Tekkesi olması muhtemeldir. Burası Sünbül Efendi Âsitânesi'nden sonra Sün-
bülîliğin ikinci önemli merkezi olarak kabul edilmiştir. Dönemin postnişini
otuz dört yıl postta kalan Şeyh Ahmed Mes'ud Efendi'dir (ö. 1815).³⁵ Halvetî
âyinlerine ait son kayıta ise Üsküdar Aziz Mahmud Efendi Tekkesi şeyhinin
çağırıldığı ve Halvetî âyini icrâ edildiği belirtilmiştir. Şayet burada kastedilen
Hüdâyî Âsitânesi ise, esasen Halvetîliğin bir kolu olan Celvetiyye'nin
âsitânesi olan bu dergâhın ilgili âyinin yapıldığı tarihteki postnişini Mehmed
Şehâbeddin Efendi'dir (ö. 1819).³⁶

III. Selim'le ilgili literatürde sıklıkla vurgulandığı gibi padişahın Mevlevî
muhibbi olduğu, başta Şeyh Gâlib olmak üzere Mevlevîlerle yakınlığının bu-
lunduğu, Mevlevî müziği ve müzisyenlerine ilgi gösterdiği bilinmektedir.
Rûznâme'deki kayıtlara göre 1207-1211 [1793-1797] seneleri arasındaki beş Be-
rat kandili gecesinde sarayda Mevlevî âyini icrâ olunmuştur. Mevlevîlerin ne-
den özellikle Berat gecelerinde davet edildikleri ve bunun kesintisiz şekilde
beş yıl sürdüğü soruları eldeki bilgiler ışığında cevaplanması zor gözükme-
tedir. Yukarıda temas edildiği üzere 1207 senesi Berat gecesi için Kâdirî âyi-
ninin ardından Çallı Derviş Mehmed'in baş taksimi ve âyin icrâ edilmiştir.
Mezkûr kayıta âyine kimin riyaset ettiği belirtilmemiştir. Ancak sonraki dört
kandil gecesi için İstanbul'da bulunan dört Mevlevîhâne (Galata, Yenikapı,

33 Ahmed Nezih Galitekin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul: Cami, Tekke, Medrese, Mekteb, Türbe, Hamam, Kütübhâne, Matbaa, Mahalle ve Selâtin İmâretleri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2003), 199, 217, 239, 247, 531.

34 Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: (18. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 171.

35 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 173.

36 Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1984), 259.

Beşiktaş ve Kasımpaşa Mevlevîhâneleri) şeyhinin davetli olduğu belirtilmiştir.³⁷ İlgili tarihlerde (1794-1797 arası) bu Mevlevîhâne meşâyihî şu şekildedir: Galata'da Şeyh Gâlib (ö. 1799), Yenikapı'da Ali Nutkî Dede (ö. 1804), Beşiktaş'ta Yusuf Zühdi Dede (ö. 1817) ve Kasımpaşa'da Mevlânâzâde Mehmed Efendi (ö. 1797).³⁸ Her ne kadar âyinlerin adedine göre yapılan sıralamada Sa'dîliğin gerisinde kalsa da III. Selim'in Mevlevîyye'ye olan muhabbetini âyinler için dört şeyhin birden davet edilmesinde görmek mümkündür. Kaldı ki bunun dışında *Rûznâme'* de sultanın onlarca kez bizzat Mevlevîhânelere giderek mukâbelelere iştirak ettiği kayıtlıdır.³⁹

Nakşibendîyye dervişânının dört kandil gecesi misafir edildiği ve bu toplantılarda Hatm-i hâcegân zikrinin icrâ edildiği aktarılmaktadır. Davetli şeyhlerden *Rûznâme'* de "Dülgerzâde Efendi" olarak zikredilen zâatın Beşiktaş'taki Neccarzâde (Dülgerzâde) Nakşî Tekkesi'nin postnişîni olması muhtemeldir. Âyinin düzenlendiği 1208 [1794] yılında ilgili tekkenin postnişîni Şeyh Sıddık Efendi (ö. 1794) ve onun vefatından sonra halefi İsmail Hakkî Efendi (ö. 1841) olmuştur.⁴⁰ Davetli diğer bir Nakşî şeyhi ise Abdullah Nidâi Kâşgarî (ö. 1760) tarafından Eyüp'te kurulan ve onun adıyla anılan tekkenin halifelerinden İsmail Efendi'dir (ö. 1797). Kâşgarî Tekkesi'nin beşinci postnişîni olan İsmail Efendi dört yıl süreyle hizmet etmiştir.⁴¹ *Rûznâme'* de sadece ismen zikredildiği ve tekkesiyle ilgili bilgi verilmediğinden kayıtlı üçüncü Nakşî şeyhi Nakşibendî İbrahim Efendi'nin kimliği netleştirilememiştir.

III. Selim devrinde kandil geceleri âyin için dört kez davet edilmiş Rifâîler için bir kayıta Şeyh Sâdık Efendi'nin adı zikredilmiş, diğer bir kayıt "*Üsküdar'da Rifâîler şeyhi*" diye ismen belirtilmeden tutulmuş, diğer iki kayıta ise davetliler "*Rifâî dervişânı*" olarak anılmıştır. Kaynakta tekke ismi belirtilmediğinden kesin olarak ifade edilemese de Sâdık Efendi'nin Alamescîd (Sadık Efendi) Tekkesi postnişîni Sâdık Efendi (ö. 1822) olması mümkündür.⁴² Şayet Üsküdar'dan Rifâî şeyhinin davetli olduğu belirtilen kayıta kastedilen tekke Üsküdar Menzilhâne Yokuşu'nda bulunan Rifâî Âsitânesi ise bu dergâhın ilgili tarihteki postnişîni Hocasâde Şeyh Mehmed Tâhir Efendi'dir (ö. 1812).⁴³

37 Bu dört tekke dışında İstanbul'da bulunan diğer bir Mevlevî merkezi 1792'de zâviye olarak kurulan Üsküdar Mevlevîhânesi'dir. Ancak burada bahsi geçen ve kaynakta isimleri açıkça zikredilmeyen dört Mevlevîhânedenden biri olması düşük bir ihtimaldir.

38 Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul : Simurg Yayınları, 2003), 79-165.

39 *Rûznâme'*deki kayıtlara göre III. Selim'in Mevlevîhânelere giderek mukâbeleye katıldığı 75 kadar örnek vardır. Bu ziyaretler ayrı bir çalışmada değerlendirilecektir.

40 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 271-72.

41 Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 288.

42 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 400.

43 M. Baha Tanman, "Rifâî Âsitânesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 98.

Kâdirî meşâyihinden davet edilen isimler arasında zikredilen Hekimzâde Ali Paşa Tekkesi Şeyh vekili Abdülkâdir Efendi'nin Fatih'te Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi'nde yer alan ve bir Eşrefî tekkesi olan Abdal Yâkub Tekkesi'nin ilgili tarihteki şeyhi Abdülkâdir Efendi (ö. 1808-1809) olması muhtemeldir.⁴⁴ Ancak diğer kayıttaki Kâdiriyye'den Şeyh Ahmed Efendi'nin kimliği saptanamamıştır.

Her biri Berat kandilinde olmak üzere 1212, 1214 ve 1216 [1798, 1800 ve 1801] senelerinde sarayda âyin icrâ etmiş Şâzelîler ile ilgili kayıtlarda yalnızca “*fukarâ-yı Şâzeliyye*” ifadesi kullanılmış, meşâyih ve tekkelerine ilişkin bilgi verilmemiştir. 1219 [1804] senesi Mi'rac gecesi davetli olan Bayramiyye Şeyhi Himmetzâde Bahâeddin Efendi (ö. 1805) ise Fatih Himmet Efendi Dergâhı postnişinlerindedir.⁴⁵ 4 Recep 1218 [20 Ekim 1803] tarihine denk düşen Re-gaib kandilinde sarayda bulunan ve “*Hüdâyî Âsitânesi Şeyhi*” olarak zikredilen zâtın ise Üsküdar'daki Celvetî Âsitânesi'nin âyinin düzenlendiği tarihteki şeyhi Mehmed Şehâbeddin Efendi olması muhtemeldir.⁴⁶ *Rûznâme*'de yer alan âyin kayıtlarında adı geçen son isim Gülşenhâne Şeyhi Mehmed Efendi'dir. Âyinin yapıldığı 1219 [1804] senesinde İstanbul'da faaliyet gösteren üç Gülşenî tekkesi mevcuttur: Hasan Kırîmî, Başçı Mahmud Gülşenî ve Gürcü Ali Efendi tekkeleri. Bu tarihteki postnişinler arasında en yakın isim Başçı Mahmud Tekkesi postnişinlerinden 1802'de vefat etmiş Mehmed Saîd Efendi'dir.⁴⁷ Görüldüğü üzere burada eldeki veriler ışığında çoğu zaman sadece tekke veya postnişin isminden hareketle tespit edilmeye çalışılan davetli isimler için kesin bir doğruluk iddiasında bulunmanın güç olduğu hatırlatılmalıdır.

Sonuç

III. Selim devrinde padişahın huzurunda kandil geceleri düzenlenen tarikat âyinlerinin tespit edildiği ve değerlendirildiği bu çalışmada 10 farklı tarikata mensup meşâyih ve dervişânın katıldığı 32 âyin ele alınmıştır. Gerek iktidar-tekke ilişkisini, gerekse sarayın tekke ritüelleri ve mûsikîsiyle münasebetini ele almak için farklı bir zemin sağlayan bu toplantılar hakkında literatürde herhangi bir çalışmaya rastlanmadığı ifade edilmelidir.

Çalışmanın odak noktasında yer alan III. Selim'in genelde Mevlevîlikle olan müspet ilişkisi öne çıkarılmakla beraber âyinlerin gösterdiği dağılım sultanın diğer tarikatlarla olan ilişkisinin de dikkate değer olduğunu ortaya koy-

44 Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 387.

45 M. Baha Tanman, “Himmet Efendi Tekkesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 59.

46 Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, 259.

47 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 233–34.

maktadır. Hiç şüphesiz bu tablo sadece sultanın tasavvufî eğilimleriyle açıklanamaz. Makamın gerekliliği olarak tarikatlar arasında denge siyasetinin izlendiği gözden kaçırılmamalıdır.

Diğer bir önemli nokta sultanın müzisyen kimliğinin de tekkeler ve âyinleriyle kurduğu bağda etkin oluşudur. Her ne kadar ne *Rûznâme'* de ne de diğer tarihi kaynaklarda sarayda ya da sosyal çevrede hangi eserlerin kimler tarafından icrâ edildiğine dair veri bulmak oldukça sıra dışı olsa da bu çalışmayla sultanın katıldığı/dinlediği tarikat âyinlerine ait bir döküme ulaşılmıştır.

Mûsikî literatüründe III. Selim ve döneminin, çoğu kez somut delillerden yoksun duygusal izahlarla bir "altın çağ" olarak tasvir edildiği ve anakronik yakıştırmalarla "III. Selim ekolü" gibi ifadelerle anıldığı bilinmektedir. Ancak gerek sultanın müzikal portresinin gerekse mûsikî tarihi açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bu devrin müziğinin anlaşılabilmesi, müzikal üretim, sosyokültürel süreçler ve müzisyenlerin çeşitli gruplarla ilişkileri gibi hususlar üzerinde derinleşme sağlanabilmesiyle mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Anıkan, Sema. *Rûznâme : III. Selim'in Sırkatibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Benlioğlu, Selman. "Osmanlı Sarayında Mûsikînin Himâyesi (III. Selim ve II. Mahmud Dönemi)." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul : Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2002.
- Beyhan, Mehmet Ali. *Saray Günlüğü (1802-1809)*. İstanbul : Doğu Kütüphanesi, 2007.
- Dilçin, Cem. "Şeyh Gâlib'in Mevlevî-Hânelerin Tamirine İlişkin Şiirleri." *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler* içinde, 454-489. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Dilçin, Cem. "Şeyh Galip'in Şiirlerinde III. Selim ve Nizam-ı Cedit." *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler* içinde, 490-501. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Eyice, Semavi. "Ağalar Camii." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:464. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Galitekin, Ahmed Nezi. *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul: Cami, Tekke, Medrese, Mekteb, Türbe, Hamam, Kütübhâne, Matbaa, Mahalle ve Selâtin İmâretleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul : İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul : Seha Neşriyat, 1984.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Rıfâlikte Zikir Usulü ve Musiki." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 6:330-331. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Sa' dilikte Zikir Usulü ve Musiki." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 6:394-396. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.

- Işın, Ekrem. "Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh Gâlib." *Şeyh Gâlib Kitabı* içinde, editör Beşir Ayvazoğlu, 51–56. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1995.
- Kara, Mustafa. *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul : Dergâh Yayınları, 1990.
- Karal, Enver Ziya. *Selim III'ün Hatt-ı Humayunları*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1942.
- Karateke, Hakan T. *Padişahım Çok Yaşa : Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler*. İstanbul : Kitap Yayınevi, 2004.
- Küçük, Sezai. *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul : Simurg Yayınları, 2003.
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf : (18. Yüzyıl)*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2003.
- Ösen, Serdar. *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik : 19. Yüzyıl*. İstanbul : Kitap Yayınevi, 2015.
- Tanman, M. Baha. "Himmet Efendi Tekkesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18:58-59. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tanman, M. Baha. "Rifâî Âsitânesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uğurlu, Ayşe Hilal. "III. Selim'in İstanbul'u: Siyâsî ve Askerî Dönüşümler Işığında İmar Faaliyetleri." Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1984.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf : (19. Yüzyıl)*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2003.
- Yücer, Hür Mahmut. *Şeyh Sa'deddîn Cebâvî ve Sa'dîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Relationship of Selim III with Sufi Music in the Light of Sufi Ceremonies (*Âyin*) that Performed in the Palace

(Extended Abstract)

Selman BENLİOĞLU*

Selim III, who was one of the most important names for the Ottoman modernization, had affirmative relationships with his period's sects; especially with Mevleviyye. It can be said that, besides the sultan identity, his musicianship had an important role in the terms of relationships with *tekkes*, who was also a composer, performer and, patron of music. This study is about the ceremonies (*âyin*) that were performed by dervishes who were invited to palace in sacred nights during the Selim III era.

Essentially, it is possible to encounter with these kinds of invitations at various times. In *Rûznâme*, which was held by Selim III's special clerk (*Sırkâtibi*) Ahmed Efendi, there are 32 ceremonies that were organized in the palace. Selim III's relationship with *tekkes* and the Sufi music was assessed with the light of the categorization of the ceremonies into the sects, guest sheikhs, and the performed dhikrs.

If the reign of Selim III is regarded between the dates of 11 Recep 1203-21 Rebûlevvel 1222 [7 April 1789-29 May 1807], it is seen that the records of *Sırkâtibi* Ahmed Efendi did not cover the first two years (11 Recep 1203-8 Recep 1205) and the last one year (11 Cemâziyelevvel 1221-21 Rebûlevvel 1222) of the Sultan. Apart from this, approximately 16 years (9 Recep 1205-11 Cemâziyelevvel 1221) have been recorded continuously in *Rûznâme*.

In the nights called Mevlid, Regaib, Mi'rac, Berat and Kadir, which are known as Kandil nights in Ottoman Empire, the sultans sometimes participated in the meetings held in the big mosques and sometimes they were accompanied by the scholars, sheiks and guests who were invited to the palace. Although it is not a clearly defined rule, the order in Kandil nights is generally as follows: It usually begins with the *vaaz* of the *imam* of Ağalar Mosque or someone invited from outside of court. Then, if dervishes were invited, the Sufi ceremony (*âyin*) and the dhikr are performed. *Mi'râciyye* or *Mevlid* may

* Res. Asst. Dr., Yalova University Faculty of Islamic Sciences (selmanbenlioglu@gmail.com).

be performed. After the reading of some surahs from Qur'an, the praying of *Yatsı* salat and presenting gifts to invited guests, the meeting ends.

When the period that is focused in this study is evaluated according to the place that the meetings are held, it is seen that the Ağalar Mosque is the most used place (26 in 32). Other places are the Çinili Köşk of the Beşiktaş Palace, Divanhâne section of Şevkiye Köşkü which was built during the Selim III period and is also known as Yeni Köşk, Bahçe-yi Hümâyün, the Harem section of the Çırağan Palace, and the place that are called Ağayeri Divanhânesi. The distribution of the determined meetings according to Kandil nights is as follows: Berat (12), Mi'rac (9), Regaib (9), and Mevlid (2).

Although it is known that Selim III has a special connection with the Mevlevî order and that he frequently visits the Mevlevî lodges and participates in the *mukâbeles* and he has a close contact with the Mevlevî sheikhs and musician, when the invited Sufi groups are considered, a huge variety of the Sufi groups could be seen. In the literature, because of the emphasis on the sultan's bond with the Mevlevî order, sometimes the relationships of Selim III with other sects are ignored. However, if the groups that were invited to the court are analyzed, it can be seen that Selim III seems to have followed a balance policy as a requirement of his position. According to the 32 Sufi ceremonies that are recorded in *Rûznâme*, invited orders can be listed as follows: Sa'dî (7), Halvetî/Sünbülî (5), Mevlevî (5), Nakşî (4), Rifâî (4), Kâdirî (3), Şâzelî (3), Bayramî (1), Celvetî (1), Gülşenî (1).

In Sirkâtibi Ahmed Efendi's records in *Rûznâme*, invitations are sometimes referred with general explanations such as "Rifâîler", "Sa'dîler" or "fıkarâ-yı Şâzeliyye". In some records, sheiks were quoted as "Üsküdar'dan Rifâî şeyhi" or "Koca Mustafa Paşa Şeyhi" without specifying the names. The others are usually mentioned in the source with their *tekkes* and identity. The dervishes other than the sheikhs who are leading the groups sometimes mentioned as twenty of thirty dervishes.

The evaluation of the invited sheiks is also meaningful in terms of the relationship of authority with the Sufi orders. According to their orders, these sheiks can be listed as follows: Sa'dî: Hasîrîzâde Mustafa İzzî Efendi; Halvetî/Sünbülî: Mehmed Hâşim Efendi; Mevlevî: Şeyh Gâlib, Ali Nutkî Dede, Yusuf Zühdi Dede, Mevlânâzâde Mehmed Efendi; Nakşî: Dülgerzâde Şeyh Sıddık Efendi, Kâşgarî İsmail Efendi, Nakşîbendî İbrahim Efendi; Rifâî: Şeyh Sâdık Efendi; Kâdirî: Abdülkâdir Efendi, Şeyh Ahmed Efendi; Bayramî: Himmetzâde Bahâeddin Efendi; Gülşenî: Mehmed Efendi.

As a result, 32 Sufi ceremonies which were performed by sheiks and dervishes from 10 different Sufi groups will be discussed in this study. Unfortunately, limited information had been recorded in the historical sources about

the music and dhikr types that were performed during these meetings. Nevertheless, with this study, a list belonging to the Sufi ceremonies held in the presence of the Selim III will be revealed.

ŞEBBİR AHMED OSMÂNÎ VE “FETHU’L-MÜLHİM Bİ-ŞERHİ SAHÎHÎ’L-İMÂM MÜSLİM” ADLI ESERİ

Erdoğan AHATLI*
İnam ul HAQ**

Öz

Hız. Peygamber’in (a.s) söz, fiil ve takrîrlerini içeren en sağlam kitaplar arasında ikinci sırada yer alan kitap, İmam Müslim’in *Sahîh*’idir. İlk zamandan itibaren bu eser üzerinde farklı çalışmalar yapılmış olup bunların önemli bir kısmı şerh mahiyetindeki çalışmalardır. Çağdaş dönemde yazılan şerhler arasında önemli bir yere sahip olan ve bazı özellikleri nedeniyle öne çıkan şerh, Pakistan’lı âlim Şebbîr Ahmed Osmânî’nin Fethu’l-mülhim’idir. Eser Hanefî bir âlimin kaleme alıp Kitâbü’n-nikâh bölümüne kadar getirebildiği eksik bir şerhtir. Bilahare aynı ekolün temsilcisi Muhammed Takî Osmânî tarafından bitirilmiştir. Bu makalede söz konusu şerhin içerik, metod ve kaynaklar açısından analizi yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sahîh-i Müslim Şerhi, Şebbîr Ahmed, Fethu’l-mülhim.

Shabbir Ahmad 'Uthmānī and His Book "Fath al-Mulhim bi sharhi Şahîh al-Imām Muslim"

Abstract

The second most robust collection of Prophet Muhammad’s (PBUH) sayings, actions, and silent confirmations is the book of Imam Muslim known as Şahîh Muslim. Since its inception, scholars started working on the target book. Amongst these exercises commentaries hold significant position. Between contemporary written commentaries, the commentary of a Pakistani scholar Shabbir Ahmad 'Uthmānī i.e. *Fath al-Mulhim* is an outstanding piece of writing from different aspects. The work is an incomplete commentary written until Kitâb al-nikâh by a Hanafî scholar, and then it is completed by Muḥammad Taqî 'Uthmānī who is a scholar from the same school of thought. This research article analyzes the content of the commentary, methodology and references used in the *Fath al-Mulhim*.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Şahîh Muslim’s Commentary, Shabbir Ahmad, Fath al-Mulhim.

Giriş

İslam dininin ikinci kaynağını teşkil eden hadisi konu alan Hadis ilmi, tarih boyunca din adamlarının derin ilgilerini kazanmış ve büyük eserlerin yazıldığı bir alan olmuştur. İmam Müslim’in (ö. 261/874) *Sahîh*’i bu kitaplar arasında çok önemli bir yere sahip olup değerini her zaman koruyan bir eserdir. Mezkûr eserin farklı yönlerini ele alan pek çok çalışma vardır. Bunlar arasında müstadreklar, müstahrecler, muhtasarlar, tam şerhler veya *Müslim*’den seçilmiş bazı hadislerin şerhleri, haşiye ve ta’likler, garîbü’l-hadîsler, *Müslim*’in

* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (eahatli@sakarya.edu.tr)

DOI: <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.417644> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5663-7540>

Geliş T. / Received Date: 21/04/2018

Kabul T. / Accepted Date: 06/06/2018

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Doktora Öğrencisi (inaseem_84@yahoo.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4246-9619>

râvîleri üzerindeki farklı çalışmalar, kitâbü'l-hatimler¹ vb. çalışma türleri yer almaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu eser üzerine yazılmış, Arapça, Urduca, Farsça ve Türkçe haşiye, ta'lik ve şerh mahiyetindeki çalışmaların sayısı yüzü aşmaktadır.² Bunlardan bazıları basılmış, bazıları el yazması halinde, kimilerinin ise sadece isimleri bilinmektedir. Tespitlerimize göre bu alandaki en eski çalışma Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî'nin (ö 488/1095) *Tefsîru ğarîbi mâ fi's-Sahîhayn*'idir.³ Bu eser, isminden de anlaşıldığı gibi *Sahîhayn* üzerine yapılmış bir çalışmadır. Sadece İmam Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yapılmış ve kaynaklarda ismi geçen⁴ ilk şerh çalışması ise Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-İsbahânî'nin (ö 520/1126) *et-Tahrîr fî şerhi Müslim*'idir. Sonraki dönemlerde yazılmış önemli eserler ise şunlardır: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Mâzerî'nin (ö. 536/1142) *el-Mu'lim bi-fevâidi Sahîhi Müslim*'i, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1150) *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Sahîhi Müslim*'i, Kurtubî'nin (ö. 656/1258) *el-Müfhim limâ üşkile min telhîsi kitâbi Müslim*'i, İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*'ı, Muhammed b. Hilfe el-Übbî'nin (ö. 827/1424) *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim*'i, Muhammed b. Atâullah el-Herevî'nin (ö. 829/1426) *Fazlü'l-mün'im fî şerhi Sahîhi Müslim*'i,⁵ Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) *Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl*'i, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dîbâc 'alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*'ı, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Minhâcu'l-ibtihâc bi-Şerhi Müslim*

- 1 Bir kitabı okuduktan/okuttuktan sonra hocanın talebelerine söz konusu kitap ve yazarıyla ilgili yazdırılan/ ya da daha önceden hazırlanmış bilgilerden oluşan eserler. Detaylı bilgi için bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2013), 115.
- 2 Söz konusu çalışmaların dökümünü veren kaynaklar için bkz. Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti fi'l-Hind* (Dimaşk: Mecme'u'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1983), 152; Sıddık Hasen Hân el-Kannûcî, *el-Hitta fî zikri's-sihâhi's-sitte* (Beyrût: Dâru'l-Celîl, Umman, ts.), 351-378; Ebû Ya'lâ el-Beydâvî el-Mağribî, *et-Ta'likâtü'l-müstezrafe 'ale'r-Risâleti'l-müstezrafe* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011) [Muhammed b. Ca'fer el-Kettanî, *er-Risâleti'l-müstezrafe li-beyânî meşhûri kütübî's-Sünneti'l-Müşerrefe*] birlikte], 58-65; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 3:180-185. Fuâd Sezgin, *Tarihu't-türâsi'l-arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyâd: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1991), 1:255, 256, 264-277; Ebû 'Amr Osmân İbnü's-Salâh, *Sıyânetu Sahîhi Müslim mine'l-ihlâtî ve'l-ğalat ve humâyetühü mine'l-iskâtî ve's-sekat*, nşr. Muvaffak b. Abdillâh (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 9-17; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 124-129; Ömer el-Mecidî, "Şürûhâtü Sahîhi Müslim el-Mağribiyye," *Da'vetü'l-Hak Dergisi* 29, sy. 3. [http://www.almarkaz.ma/Article.aspx?C=5890# \(17-02-2018\)](http://www.almarkaz.ma/Article.aspx?C=5890# (17-02-2018)); Semî'ullah Sa'dî "Devre cedîd ka Hadîsî zahire, ek ta'ârufî câize," *eş-Şerî'a* 28, sy. 9 (2017): 18-28; sy. 11 (2017): 18-28.
- 3 Kâhire: Menşûratu Mektebeti's-Sünne, 1995.
- 4 Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kâhire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1994), 1:207. Eserin ilginç bir yönü şudur: Yazar bu şerhi yazmaya başlamış ancak tamamlayamadan vefat etmiş, sonra babası İsmâ'il b. Muhammed el-İsbahânî (ö 535/1141) onu tamamlamıştır. Bkz. Ebû Bekr b. Ahmed Takiyyuddîn b. Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 1:302.
- 5 Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2016 (5 cilt, Hayz bölümüne kadar).

İbni’l-Haccâc’ı, Ali el-Kârî’nin (ö. 1014/1605) *Minhâcü’-d-dîbâc’ı*, Yûsuf Efen-dizâde Abdullah Hilmi’nin (ö. 1167/1753-54) *‘Înâyetü’l-meliki’l-mün’im li-şerhi Sahîhi Müslim’i*.

Eseri son asırda da bazı şerhler yazılmıştır. Arapça şerhler arasında Şebbîr Ahmed Osmânî’nin (ö. 1369/1949) *Fethu’l-mülhim’i*,⁶ Safiyurrahman Mübârekpûrî’nin (ö. 1427/2006) *Minnetu’l-mün’im’i*,⁷ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn’in (ö. 1421/2001) *Şerhu Sahîhi Müslim’i*,⁸ Mûsa Şâhin’in (ö. 1430/2008) *Fethu’l-mün’im’i*, Muhammed Takî Osmânî’nin *Tekmiletü Fethi’l-mülhim’i*, Ebü’l-Eşbâl Hasen ez-Züheyri’nin *Şerhu Sahîhi Müslim’i*, Muhammed Emin b. Abdillal el-Hererî’nin *el-Kevekbü’l-vehhâc’ı*,⁹ Muhammed b. Ali el-İtyûbî’nin¹⁰ *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc’ı*¹¹ zikredilebilir.

Urdu dilinde de Müslim’in *Sahîh’ine* bazı şerhler yazılmıştır.¹² Gulâm Rasûl Sa’îdî’nin (ö. 1437/2016) *Şerhu Sahîh-i Müslim’i*¹³ ile Abdülazîz Alevî’nin *Tuhfetü’l-müslim’i* bunlardandır.¹⁴ Türkçede ise Ahmed Davudoğlu’nun *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*¹⁵ ile Mehmet Sofuoğlu’nun *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*¹⁶ adlı şerhler bulunmaktadır.

Söz konusu şerhler arasında Pakistan’lı âlim Şebbîr Ahmed Osmânî’nin *Fethu’l-mülhim bi-şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*¹⁷ adlı eseri önemli bir yere sahiptir ve bazı özellikleri açısından ön plana çıkmaktadır. Hanefî âlimlerden çok

6 Makalede incelenen eser.

7 Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1990 (4 cilt).

8 Kâhire: el-Mektebetü’s-Sünne, 2008 (8 cilt).

9 Beyrût: Dâru Tavkî’n-Necât, 2009 (26 cilt).

10 Etiyopyalı olan yazarın nisbesi Bazı kaynaklarda el-İsyûbî (veya el-Esyûbî) olarak kaydedilmiştir, ancak söz konusu matbu eserde yazarın nisbesi el-İtyûbî olarak geçmektedir. Bkz. Muhammed b. Ali el-İtyûbî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc’ı* (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1426-1433).

11 Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1426-1433 h. (24 cilt). Ayrıca yazar, *Kurratu ayni’l-muhtâc fî şerhi Mukaddîmeti Sahîhi Müslim İbni’l-Haccâc* adıyla İmâm Müslim’in *Mukaddîme*’sine iki ciltlik şerh de yazmış olup eser aynı yayınevi tarafından basılmıştır (1424).

12 Vahîdü’z-zamân’ın *el-Mu’lim’i*, Fazıl Muhammed Yûsuf Zaî’nin *Tuhfetü’l-mün’im* (Zekât bölümüne kadar), Muhammed Zekerîya İkbâl’ın *Tefhîmu’l-müslim’i* (Tercüme ve yer yer dipnot şeklinde açıklamalar bulunmaktadır), Mahbub Ahmed’in *În’âmâtü’l-mün’im li-tâlibâtü’l-müslim’i* (Medresedeki kız öğrenciler için belirli maddeler üzerinde bir şerh), İkrâm Ali Bagalpûrî’nin *Nef’u’l-Müslim’i* (İmân bölümünün tek ciltlik şerhidir), Abdüsselam Bestevî’nin *Keşfu’l-mülhim’i*, Abdulkayyûm Hakkânî’nin *Şerhu Sahîh-i Müslim’i* (“Salât” bölümüne kadar 10 cilt olarak basılmış olup kalan kısmın yazımına devam edilmektedir. Bunların dışında sadece Müslim’in *Mukaddîme*’sinin 7 şerhi daha tespit edilmiştir).

13 Lahor: Ferîd Buk Stâl, 2000 (7 cilt).

14 Lahor: Nu’mânî Kütübâne, 2017 (8 cilt).

15 İstanbul 1973-1980 (11 cilt). Eserle ilgili detaylı bilgi için bkz. Erdiç Ahatlı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3, sy. 1 (2005): 73-89.

16 İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970 (8 cilt).

17 Osmânî’nin eserine verdiği isim yukarıda zikredildiği gibi (*Fethu’l-mülhim...*) olmakla birlikte, istifade ettiğimiz baskı *Tekmilê*’siyle beraber neşredildiğinden üzerindeki ismi

azı *Müslim* üzerine şerh veya haşiye çalışması yapmasına rağmen Hanefî bir âlimin *Sahîh-i Müslim* üzerine yaptığı, her ne kadar tamamlanmamış olsa da, yazıldığı döneme kadarki en kapsamlı şerh olma özelliğini taşımaktadır. Eserle ilgili Pakistan’da telif edilmiş bir makale,¹⁸ bir yüksek lisans¹⁹ ve bir doktora tezi²⁰ olduğu tespit edildi. Ayrıca makalenin yazım aşamasının sonlarına doğru esere dair ikinci bir Arapça makale²¹ ve Türkiye’de yapılmış bir yüksek lisans tezine²² daha vakıf olundu.

Söz konusu çalışmaların değerleri teslim edilmekle birlikte bu makale bazı yönlerden onlarda bulunan kimi eksikleri gidermiş ve mezkûr eserin tahliline bir katkı sağlamış olacaktır. Mesela eserin baskıları hakkında kapsamlı bilginin olmaması, özel olarak bâb başlıkları açısından baskılardaki farklılıklara değinilmemesi, kendi kullandığı nüsha olan *Sahîh-i Müslim* ve *Fethu’l-mülhim* arasındaki bâb başlıkları ile Osmânî’nin eklediği ara başlıkların bir karşılaştırmasının yapılmaması, şerhteki ara başlıklar hakkında analiz eksikliği,²³ Osmânî’nin eserde kullandığı kaynakların incelenmemesi, şerhte gösterilen kaynaklara eleştirel yaklaşımın olmaması vb. hususlar zikredilen çalışmaların eksik yönleri olup bu makalede işlenen konular arasındadır.

Eserin incelemesine geçmeden önce müellifi hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

“Mevsû’atü Fethi’l-mülhim bi-şerhi Sahîhi’l-İmam Müslim” şeklindedir. Bundan dolayı makalede bu baskı için *Mevsû’atü Fethi’l-mülhim* ismi kullanılmıştır.

- 18 Zeytûn Begüm Şemseddîn, “Fethu’l-mülhim, bi-Şerhi Sahîhi Müslim Dirâse Tahliliyye,” *Ma’ârif-i İslâmî* 1, sy. 1 (2002): 189-221.
- 19 Atâ’urrahmân, “eş-Şeyh Şebbîr Ahmed el-Osmânî ve menhecühû fi kitâbihî Fethi’l-mülhim” (Yüksek Lisans Tezi, Uluslararası İslam Üniversitesi İslamabad, ts.). Uluslararası İslam Üniversitesi kütüphanesinde tezi baştan sona mütalaa etme imkânı bulduk.
- 20 Zeytûn Begüm Şemseddîn, “Şebbîr Ahmed el-Osmânî ve Kitâbuhû Fethi’l-mülhim, Dirâse Nakdiyye” (Doktora Tezi, Pencâb Üniversitesi, 1984). Tezi elde edebilmek için bazı teşebbüslerde bulunmamıza rağmen maalesef Pencâb Üniversitesi, bünyesinde yapılan tezlere hiçbir şekilde ulaşma imkânı tanımamaktadır.
- 21 Seyyid Abdülmâjid Gavrî, “Fethu’l-mülhim, bi-Şerhi Sahîh-i Müslim li’ş-Şeyh Şebbîr Ahmed el-Osmânî Dirâse Hadîsiyye,” *el-Hadîs Dergisi*, sy. 13 (2017): 137-165.
- 22 Yusuf Ziya Mermertaş, “Şebbîr Ahmed Osmani ve Fethü’l-Mülhim’deki Şerh Metodu” (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2017).
- 23 Sadece Mermertaş’ın tezinde bu ara başlıkların bir kısmı on kategoriye ayrılarak birden çok örnekle açıklanmıştır. Bkz. Mermertaş, “Şebbîr Ahmed Osmani ve Fethü’l-Mülhim’deki Şerh Metodu,” 56-67.

I. Şebbîr Ahmed Osmânî²⁴

Tefsir, hadis, fıkıh ve kelim alanında uzman olan Fazlullah b. Fazlurraman Şebbîr Ahmed Osmânî,²⁵ 10 Muharrem 1305’de (28 Eylül 1889) Hindistan’ın Bicnor şehrinde doğdu. Yedi yaşında medrese eğitimine başladı, 14 yaşında o dönemde Hindistan’ın en önemli eğitim merkezi olan Diyûbend medresesine girdi ve 1325/1907’de medrese eğitimini tamamlayarak oradan mezun oldu.

Mezuniyetini müteakip aynı medreseye müderris olarak tayin edildi, ardından Fethpûrî medresesine reîsülmüderrisîn olarak gönderildi, fakat bir süre sonra hocalarının isteğiyle tekrar Diyûbend medresesinde müderrislik görevine döndü. 1346/1927 yılında Enver Şah Keşmîrî (ö. 1352/1933) ile Dâbil medresesine gitti, ancak 1361/1942’de tekrar Diyûbend medresesine çağırıldı. Bir yıl Diyûbend medresesinde vazife icra ettikten sonra bir daha Dâbil medresesinde görevlendirildi ve bir buçuk sene orada kaldı. Tatil döneminde 1363/1944’de Diyûbend’e döndüğünde hastalandı ve bundan sonra müderrislik görevi almadı. Sadece evinde ders halkalarını devam ettirdi.

Bundan sonra siyasi hareketlere katılıp hayatının sonuna kadar bu sahada yoğun olarak çalıştı. 1366/1947 yılında Hindistan’dan ayrılarak dünya haritasında Pakistan adıyla bağımsız olarak yer alan Müslüman ülkenin kurucusu Muhammed Ali Cinnah’ın (ö. 1367/1948) isteği ile Pakistan bayrağını göndere çekti.

Bağımsızlık sonrası Diyûbend bölgesi Hindistan topraklarında kalmıştı. Bu sebeple Osmânî Pakistan’a hicret etti ve Karaçi’ye yerleşti. 1369/1949 yılında bir toplantı için gittiği Hindistan’da vefat etti. Naaşı Karaçi’ye getirilip orada defnedildi.

Osmânî, biri 1328/1910, diğeri 1337/1919 yıllarında olmak üzere iki kere Hicaz’a yolculuk yapmıştır. 1323/1905 yılında evlenmiş fakat hiç çocuğu olmamıştır.

24 Hayatı hakkındaki bilgiler için bkz. Envâru’l-Hasen, Şerkoti, *Hayât-i Osmânî* (Karâçi: Mektebetü Dâri’l-’Ulûm, 2014). Abdülkayyûm Hakkânî, (ed.) “Tezkire ve Sevânih Allâme Şebbîr Ahmed Osmânî,” *el-Kâsim* 9, sy. 6-8 (2005). (Urduca dilinde basılan hakemsiz aylık bir dergi olup bu neşir özel sayı olarak basılmıştır). Muhammed Ekber Şâh Buhârî, *Bîs ‘Ulemâ’i Hak* (Lahor: Mektebe Rahmâniye, ts.), 52-87.

25 Osmânî’nin hayatıyla ilgili kaynaklarda ismi yukarıda zikrettiğimiz gibi geçmektedir. Ancak *DİA*’daki “el-Câmiu’s-Sahîh” maddesinde (7:127) ve İSAM Kütüphanesi’nin internet ortamındaki kataloğunda (297.332 OSM.F) ismi “Fazlullah Cabir (Şebbîr) Ahmed” olarak geçmektedir. Yaptığımız araştırma ve taradığımız ilgili kaynaklarda Cabir ismine rastlayamadık. Çok düşük bir ihtimal olarak bu, eserin ilk baskısında bulunan ve Osmânî’nin kendi isminden önce tevazu için kullandığı “el-Cânî (suçlu/günahkâr) الجاني kelimesinin yanlış okunmasından kaynaklanmış olabilir.

A. Hoca ve Talebeleri

Talebelik hayatında farklı hocalardan ders almış olup bunlar arasında Gulâm Rasûl Hezârî (ö. 1270/1884), Muhammed Yasîn Şerkôtî (ö. 1325/1907), Şeyhu'l-Hind Mahmûd Hasen Diyûbendi (ö. 1339/1920), Hakîm Muhammed Hasen (ö. 1345/1927), meşhur hocalarıdır.²⁶ Uzun bir zaman hocalık yapan Şebbîr Ahmed Osmânî'den pek çok talebe istifade etmiştir. Talebelerinden tanınan bazıları şunlardır: Muhammed İdrîs Kandehevî (ö. 1394/1974), Muhammed Şefî Osmânî (ö. 1396/1976), Muhammed Yûsuf Bennûrî (ö. 1397/1977), Kârî Muhammed Tayyib Kâsımî (ö. 1403/1983), Menâzir Ahsen Geylânî (ö. 1404/1984).

B. Eserleri:

*Tefsîr-i Osmânî*²⁷

*Fazlû'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*²⁸

Fethu'l-mülhim bi-şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim

26 Yusuf Ziya Mermertaş'ın, Osmânî'nin hayatını ve *Fethu'l-mülhim*'i incelediği tezde bazı zühuller olduğu tespit edilmiştir. Mesele Mermertaş, Osmânî'nin hocaları arasında Muhammed Kâsım Nânutevî'yi de zikretmiştir. Her iki âlimin doğum ve vefat tarihleri dikkate alındığında bu bilgi doğru olmamalıdır. Zira Osmânî, Muhammed Kâsım Nânutevî'nin vefatından (ö. 1880) yaklaşık dokuz yıl sonra 1889 yılında doğmuştur. Yine tezde Osmânî'nin hocası Muhammed Yasîn, müftü Şefî'in oğlu olarak kaydedilmiştir. Oysa gerçek tam tersidir, yani hocası Muhammed Yasîn müftü Şefî'in babasıdır. Yine Arapça kaynaklardaki yazımdan neşet etme ihtimali olan bir husus ise Murtezâ Hasen Candpûrî'nin, Murteza Hasan es-Sândefûrî olarak zikredilmesidir. Bkz. Mermertaş, "Şebbîr Ahmed Osmani ve Fethü'l-Mülhim'deki Şerh Metodu," 25.

27 Şâh Veliyullah ed-Dihlevî'nin oğlu olan Şâh Abdülkâdir, *Müdhû'l-Kur'ân* adlı bir meâl yazmıştı. Yaklaşık bir asır geçtikten sonra dilde meydana gelen değişiklikler sebebiyle Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasen Diyûbendi bu eseri esas alarak evvela dilini güncelleştirip ardından kısa bir hâşiye ve ta'lîk çalışmasına başlamış, ancak Âl-i İmrân veya Nisâ suresini bitirdiğinde vefat etmiştir (ö. 1339/1920). Daha sonra Şebbîr Ahmed Osmânî, Mahmûd Hasen'in yarım kalan eserini *Fevâid-i Tefsîriyye* adını vererek 1350/1932'de tamamlamıştır. Ne var ki mezkûr eser ilim muhitlerinde ve halk arasında *Tefsîr-i Osmânî* adıyla meşhur olduğu için bu isimle neşredilmiştir. Bu tefsir Farsça, İngilizce, Tamilce (Hindistan'daki bir yerel dil), Peştuca'ya da tercüme edilip basılmıştır. Bir dönem Suudî Arabistan'da da devlet tarafından basılıp dağıtılan söz konusu tefsir halen Pakistan'da en çok kullanılan kaynaklar arasındadır. Detaylı bilgi için bkz. Veli Râzi tarafından tefsirin başında yazılan mukaddime. Bkz. Şebbîr Ahmed Osmânî, *Tefsîr-i Osmânî*, nşr. Muhammed Velî Râzî (Karaçi: Dâru'l-İşâ'at, 2007), 1:4-10; Şebbîr Ahmed Osmânî, *Mebâdî ilmi'l-hadîs ve usûlih* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2018), 32-33; Abdülfettâh Ebû Gudde, "Ta'rîf bi-kitâbi Fethi'l-Mülhim Şerhi Sahîhi Müslim ve sahibihî el-Allâme Şebbîr Ahmed el-Osmânî -rahimehullah- me'a tenvîhi bi-hidmâtî'l-ulemâi'l-Hünûd li-ulûmi'l-hadîs," *Mecelletü'd-Dâ'î* 37, sy. 4 (2013).

<http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1363152533fix4sub3file.htm>

(12-02-2018). İnternet erişiminde sayfa numaraları olmadığı için bunlar verilememiştir.

28 Karaçi: İdâre 'Ulûmi'ş-Şer'iyye. *Sahîh-i Buhârî*'nin ders takrirlerinden oluşan bir eser olup Kâdî Abdurrahmân tarafından derlenmiştir. Bkz. Khalid Zaferullâh Dâûdî, *Şâh Veliyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 345.

*Hutebât-i Osmânî*²⁹

Te’lifât-i Osmânî (Makalelerinden oluşan bir eser)³⁰

II. Fethu’l-mülhim bi-şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim

Eser *Sahîh-i Müslim*’in şerhleri arasında önemli bir yere sahiptir. Nitekim Zâhid el-Kevserî (ö.1371/1952) *Sahîh-i Müslim*’in farklı şerhlerini tanıttıktan sonra eserin değerini şu şekilde vurgulamaktadır: “*Fethu’l-mülhim*’in yazılmasıyla birlikte telafi edilmesini çok arzu ettiğimiz ancak gideremediğimiz bir kaybımızı gidermiş olduk. (...) Her açıdan yeterli ve tatminkâr bulduğumuz bu büyük ve hacimli şerhi şekil ve muhteva açısından da çok beğendik”.³¹

Uzun bir zaman hadis dersleri veren Şebbîr Ahmed Osmânî’nin hangi sebeplerle ya da hangi amaçlar doğrultusunda bu şerhi yazmaya niyetlendiği ve yazmaya ne zaman başladığı ile ilgili olarak eserde herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Ancak müellifin mezhebinden ve şerh içerisinde ele aldığı konulardan hareketle onun bu şerhi yazma amaçlarından birisinin Hanefî bakışıyla bir Müslim şerhi yazmak olduğu düşünülebilir. Zira kendisinden önce Hanefî âlimlerden çok azı *Sahîh-i Müslim* üzerine şerh yazmıştır. Kitâbü’n-nikâh bölümüne kadar gelen Osmânî, bu şerhi tamamlayamamıştır. Kalan kısımlar Muhammed Takî Osmânî tarafından tamamlanarak *Tekmiletü Fethu’l-mülhim* adıyla neşredilmiştir.

Eserin birinci cildi 1352/1933’de, ikinci cildi 1354/1935’te Hindistan’ın Bicornor/Becnor şehrinde, üçüncü cilt ise 1357/1938’de Câlender şehrinde basılmıştır.³² Ardından 1369/1949’da Karaçi’de, daha sonra ise 1409/1989’da Dâru’l-Ulûm yayinevi tarafından yine Karaçi’de yeniden basılmıştır. Eserin

29 Lahor: Nazar sons Yayınevi, 1972. Osmânî’nin değişik zamanlarda ve muhtelif yerlerde yaptığı daha çok siyasi ve sosyal konuları ilgilendiren konuşmalarının Envârü’l-Hasen Şerkotî tarafından derlenmiş halidir.

30 Multân: İdara Tâlifât Eşrefiyya, 2012. Osmânî’nin İslâm, akıl ve nakil, mucizeler, Kur’ân’ın icâzı, Kur’ân’da Mîrac, Kur’ân’da Ruh, Güneşin secdesi, Cuma hutbesinin sadece Arapça olması gibi konuları içeren makaleleri olup Kâdî Abdurrahmân yayına hazırlamıştır. Bu eserin ilk kez baskısı 1973 yılında yapılmıştır.

31 Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî* (Kâhire: Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 91.

32 Zeytûn Begüm Şemseddîn, “Fethu’l-mülhim, bi-Şerhi Sahîhi Müslim Dirâse Tahlîliyye,” *Ma’ârif-i İslâmî* Dergisi 1, sy. 1 (2002): 189-221. Yaşar Kandemir, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*’ne yazdığı maddede Müslim’in şerhleri arasında zikrettiği Şebbîr Ahmed Osmânî’nin bu eserinin 1934 yılında büyük hacimli üç cild halinde Delhi’de basıldığı bilgisini vermektedir. Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh,” 7:127. Ancak yaptığımız araştırmalarda bunu tarih olarak teyid eden başka bir bilgiye rastlamadık. Sadece Özşenel’in çalışmasında Osmânî’nin hayatının anlatıldığı bölümde *Fethu’l-mülhim* baskısı için tarih zikredilmeksizin “büyük boy üç cilt” ifadesi kullanılmıştır. Bkz. Mehmet Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 155. Metinde zikredilen ilk baskısı İSAM Kütüphanesinde de (297.332 OSM.F) bulunmaktadır. Eserin bu baskısına atf yaparken *Şerhu Sahîhi’l-İmâm Müslim* ismi kullanılmıştır.

son baskısı Muhammed Raff' Osmânî'nin³³ ta'likleri ve Nûru'l-Beşer'in³⁴ hadisleri tahriç ve numaralandırma çalışmasıyla altı cilt (*Tekmile'*siyle birlikte 12 cilt) halinde 1427/2006 yılında Beyrût³⁵ ve Dimaşk'ta gerçekleştirilmiştir³⁶. Dimaşk baskısının³⁷ başında Nûru'l-Beşer tarafından dokuz sayfalık bir giriş bölümü yazılmıştır. Söz konusu bölümde şârihin (Şebbîr Ahmed Osmânî) hayatı, ilmî serüveni ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiş, bunun yanı sıra muhakkiklerden Nûru'l-Beşer'in eseri yayına hazırlarken yaptığı katkılar hakkında malumat zikredilmiştir.

Bu baskılarla ilgili bazı hususlara işaret edilmesi yerinde olacaktır. Eserin ilk baskısında ara boşluklar verilmemiş, şerh kesintisiz devam eden bir metin olmuştur. Bu sebeple ilk baskısından istifade etmek biraz zordur. Söz konusu baskıda *Sahîh-i Müslim'*deki ana bölüm (kitâb) ve bâb başlıkları haşiyede, şerhteki bâb başlıkları metin içerisinde kalın fontla verilmekle birlikte yazarın yeri geldikçe bâb altlarında verdiği ara başlıklar da haşiyede yer almaktadır.

Diğer iki baskısı ise çağımızdaki baskı şartlarına uygun bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Ancak bunlardan Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî baskısının internet ortamında bulunan altıncı cildi³⁸ Osmânî'ye ait olmayıp tamamıyla İmam Nevevî'nin *el-Minhâc'*idir.³⁹ Bu büyük hatanın nasıl yapıldığı konusunda kesin bir şey söylemek zordur.

Bu iki baskıyla ilgili bir diğer husus, ilk baskıya göre bâb başlıkları açısından gösterdikleri farklılıktır. Bu iki baskıda eserin ilk baskısına göre bazı bâb başlıkları kaldırılmış, bazıları değiştirilmiş, kimi yeni başlıklar eklenmiş ve bazı yerlerde Osmânî tarafından ara başlık niteliğinde zikredilen başlıkların başına "bâb" kelimesi eklenerek bunlar bâb başlığı gibi gösterilmiştir. Bu yönüyle yapılan karşılaştırma neticesinde Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî baskısında yaklaşık kırk beş yerde⁴⁰ Dâru'l-Kalem baskısında ise takriben 147 yerde

33 Raff', Osmânî'nin oğlu ve Takî Osmânî'nin abisi olup hâlihazırda Dâru'l-'Ulûm Karâçî medresesinin müdürlüğü ve hadis hocalığı görevini yürütmektedir.

34 Dâru'l-'Ulûm Karâçî medresesinde öğretim üyesidir.

35 Beyrût baskısına atıfta bulunurken *Mevsû'atu Fethi'l-Mülhim* ismi kullanılmıştır.

36 Osmânî, *Mebâdi' ilmi'l-hadis ve usûlih*, 22; Abdülfettâh Ebû Gudde, "Ta'rîf bi-kitâbi Fethi'l-Mülhim Şerhi Sahîhi Müslim ve sahibihî el-Allâme Şebbîr Ahmed el-Osmânî –rahumehullahme'a tenvîhi bi-hidmâti'l-ulemâi'l-Hünûd li-ulûmi'l-hadis," *Mecelletü'd-Dâ'î* 37, sy. 1, 2 (2012-13). <http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1355651495fix4sub2file.htm> (6 Haziran 2017).

37 Dimaşk baskısına atıf yaparken *Fethu'l-mülhim* ismi kullanılmıştır.

38 "Cenâiz" ana bölümünden "Nikâh" ana bölümüne kadar.

39 Gavri, "Fethu'l-mülhim, bi-Şerhi Sahîhi Müslim li'-Şeyh Şebbîr Ahmed," 161-162.

40 Krş. *Şerhu Sahîhi'l-İmâm Müslim*, 1:335, 341, 397; 2:106, 222 ile *Mevsû'atu Fethi'l-mülhim*, 2:290, 305, 446; 3:503; 4:310. Bazı yerlerde yapılan ilaveler [...] halinde verilmekle birlikte (bkz. *Mevsû'atu Fethi'l-mülhim*, 2:34, 375, 377, 384, 392, 406, 446) ikinci ciltten sonra hiç işaret verilmeden ilaveler yapılmıştır.

tasarruflar olduğu tespit edilmiştir⁴¹. Bunlar arasında “Cumâ” ana bölümünden “Cenâiz” ana bölümüne kadar Osmânî tarafından ara başlık halinde zikredilmiş başlıkların Dâru’l-Kalem baskısında “bâb” kelimesi eklenerek bâb başlığı mahiyetinde zikredilmesi dikkati çekmektedir.⁴² Bundan dolayı her iki baskıdan istifade edilirken yukarıda bahsedilen tasarrufları göz önünde bulundurmak gerekir.

Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî baskısının kapağında eserin neşrinde katkısı olan Muhammed Rafî Osmânî’nin ta’likleri, Nûru’l-Beşer’in tahrîc ve hadisleri numaralandırması, Mahmûd Şâkir’in tedkîk ve tekmilesi ibareleri zikredilmesine karşın kitap içerisinde söz konusu katkılara çok az yer verilmiş olup zikredilen kısımların da kime ait olduğunu görmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Buna karşılık Dâru’l-Kalem baskısı ise yukarıda bahsedilen katkıları dipnotlarda detaylı bir şekilde vererek titiz bir neşir olduğunu göstermektedir. Bunun dışında her iki baskı mukayese edildiğinde hadislerin numaralarında yer yer farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Bu nedenle Dâru’l-Kalem baskısı istifade açısından daha faydalıdır. Ayrıca bu baskıda yayın için Takî Osmânî’nin izin yazısı bulunduğundan daha güvenilir bir neşirdir.

A. Şârihin Kendi Mukaddime’sinin Yöntemi ve İçeriği

Yazar eserin şerhine geçmeden önce hadis ilminin birçok konusunu içeren geniş bir mukaddime yazmıştır. Burada hadisin sahihliği ve zayıflığı, hadis tarihi, ricâl ilmine ait bazı konular, *Buhârî* ve *Müslim*’le ilgili bir dizi mülâhazalar ve yine *Sahîh-i Müslim*’le alakalı bir takım özel konulara temas etmiştir.⁴³ Yazar mukaddimesiyle ilgili şunları söylemektedir: “Bunlar faydası çok, yaygınlığı bol olan hadis ilminin ve usulünün temellerini açıklayan önemli ve yararlı başlıklardır. Bu bilgileri hadis âlimleri nezdinde muteber sayılan kitaplardan seçtim ve yazım esnasında kendimden faydalı eklemeler yaptım. Neticte olarak bunların *Şerh*’in *Mukaddimesi* olmasını arzu ettim ki inceleyen kişi kitabın içerdiği metin ve sened konuları hakkında basiret sahibi olsun”.⁴⁴

Mukaddime; hadîs, eser ve haber ıstılahları, râvî ve sened yönünden hadîsin sıhhati ve zayıflığı, râvîlerin sayısına göre kısımları, vasl ve irsâl konusunda râvîlerin ihtilafı, haber-i vâhid ve kıyâs arasındaki çelişki, mütâba’ât ve şevâhid, râvîde aranan şartlar, dirâyetü’l-hadîs, usulcülerin haber-i vâhidle

41 Krş. *Şerhu Sahîhi’l-İmâm Müslim*, 1:186,238, 236, 484 ile *Fethu’l-mülhim*, 1:365; 2:19, 24; 3:86.

42 Krş. *Şerhu Sahîhi’l-İmâm Müslim*, 2:384-512 ile *Fethu’l-mülhim*, 4:289-509.

43 Mukaddime kitaptan ayrı olarak 1393/1973 yılında Mektebetü’l-Hicâz (Karaçi) tarafından, daha sonra ise Ebû Guddê’nin tahkiki ile *Mebâdî ilmi’l-hadîs ve usûlih* (مبادئ علم الحديث) adıyla basılmıştır.

En son ve muhtemelen altıncı baskısı Ebû Guddê’nin oğlu Selman’ın incelemesiyle Dâru’s-Selâm tarafından Mısır’da 2018 yılında neşredilmiştir.

44 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:17.

İlgili tartışmaları, hasen hadîs ve ilgili konuları, belli sebepler vasıtasıyla hadisin sıhhat açısından güçlendirilmesi, *Sahîh-i Müslim*'in mecrûh râvileri, Buhârî ve Müslim arasında cereyan eden mu'an'an hadisin kabul edilip edilmeyeceği konusundaki ihtilâf, müdrec lafızlarla ilgili Müslim'in yöntemi, Hz. Peygamber'in fiilleri ve konuyla ilgili tartışmalar, Sahâbî kavli ve ilgili konular, muhtelifü'l-hadis ilmi, tercih sebepleri, cerh ve ta'dîl ilmi, Ebû Hanife'nin hadis ilmindeki yeri ve ona yöneltilen itirâzlara cevâplar, hadis öğrenme ve öğretme şartları, nâsîh ve mensûh meselesi, muvafık ve muhalif kavramları, hadisin yazılması ve tedvini, Buhârî ve Müslim'in şartları, *Sahîhayn*'la ilgili bazı mülâhazalar, Şah Veliyyullah'a göre hadîs kitaplarının dereceleri vb. konuları içermektedir.

Yukarıda söylendiği üzere yazar, kitabın mukaddimesinde şerhi yazarken alanın uzmanlarının eserlerinden yoğun bir şekilde faydalandığından bahseder. Bu faydalanmanın, aynı zamanda açıklama, ta'lîk, karşılaştırma, eleştiri ve ulaştığı sonuçları ortaya koyma şeklinde olduğu görülür. Bunları yaparken kimi zaman iktibasta bulunur, yer yer de kendine ait görüşleri serdedir, hatta ilgili eserlerde bulunmayan yeni tespitler yaptığı müşahede edilir. Bu görüşlerini genelde: *قال العبد الضعيف، وقد رأيت، نقول، قلت،* ile başlayan cümleler ile ortaya koyar. Bazen de konu üzerinde şüpheler oluşturup bunlara doyurucu cevaplar vererek okuyucuların zihninde konuyu daha anlaşılır hale getirmeye çalışır.⁴⁵

Osmânî, tartışmalı konularda Hanefîlerin görüşlerini özellikle zikreder⁴⁶ ve bunları delillerle savunur. Mesela; meşhûr hadis tanımı,⁴⁷ umûmu'l-belvâ konusunda haber-i vahidin değeri,⁴⁸ haber-i vâhidin Kur'ân'ın genel hükümlerini tahsis etmesi (bu konu 14 sayfa hacminde ayrıntılı olarak ele alınmıştır)⁴⁹ mürsel hadisin kabulüyle ilgili tartışmalar,⁵⁰ mechûl ve mestûr râviler gibi konularda Hanefîlerin görüşünü ortaya koymaktadır.

Hanefîlerde yaygın hale gelmiş ama yanlış olduğunu düşündüğü bazı görüşlere karşı çıkar. Söz gelimi kıyasa aykırı olduğu düşüncesiyle fakih olmayan bir râvînin rivâyetinin reddedilmesi fikrini kabul etmez ve bunun bir bid'at (*قول مستحدث*) olduğunu söyler.⁵¹ İhtilâflı hadisler arasında çözüm yolları ararken hadisçilerin sistemini takip eder.⁵²

45 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:24.

46 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:28-29, 37-38.

47 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:28-29.

48 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:38-39.

49 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:50-64.

50 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:76-82.

51 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:37.

52 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:117-118.

Yazar mukaddimesinde usûl-i fıkıh kitaplarından bol bol istifade ettiği için, okuyucuya farklı konularda hadisçilerin ve usülcülerin görüşlerini bir arada görme fırsatını sağlar. Bu konu ve bazı diğer özellikler hakkında Zâhid el-Kevserî şöyle demektedir: “Araştırmacı eserin başında, herhangi bir grupta sınırlandırmaksızın bu konuda muhaddislerin naklettikleri görüşlerle, muhtelif mezheplere göre fıkıh usulü âlimlerinin kabullerini birleştiren, farklı hadis usulü konularını cem eden başarılı araştırma ürünü hacimli bir mukaddime bulur. Yüz sayfaya⁵³ ulaşan bu eşsiz mukaddime okuru sınırsız sayıdaki kaynakları inceleme zahmetine girmekten kurtaracaktır.”⁵⁴

Kevserî’nin talebesi ve pek çok konuda onun takipçisi olan Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1417/1997) de hocasını teyit ederek Osmânî’nin sadece bir nakilci olmadığını, aynı zamanda birikimli ve özgün bir âlim olduğunu göstermek için şu ifadeleri kullanmıştır: “Allah Teâlâ, kendisine üstün bir ihsan, taşkın bir kabiliyet, ince ve derin bir anlayış verdiği için, müellifin nakiller esnasında bir söze şerh, ilave, reddiye veya destek (teyit) yaparken ortaya koyduğu ifadelerin güzelliğini, inceliğini, ciddiyetini ve sağlamlığını sorma gitsin!”⁵⁵ Buna bir örnek vermek gerekirse Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine hadis denmesinin sebebinin ne olduğu hakkında âlimlerin görüşlerini zikreden Osmânî bunun Duhâ Sûresinin son ayetindeki “Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat” *واما بنعمة ربك فحدث* “*Haddis*” kelimesinden alınmış olduğunu söyler. Bu konudaki gerekçesi şöyledir: Söz konusu sûrede Allah’ın, Hz. Peygamber’i üç durumdan kurtarıp bunlara mukabil üç nimetle mükâfatlandırması zikredilmektedir. Bunlar; Allah’ın onu yetim bulup barındırması, yolunu kaybetmiş halde bulup hidayet vermesi ve yoksul bulup zengin kılmasıdır. Allah Teâlâ ihsan ettiği bu nimetlere karşılık Rasûlullah’a (s.a.) üç vazife yüklemiştir: Yetimi ezmemesi, isteyeniyi azarlamaması ve Rabbinin nimetlerini anlatması (haddis). Şebbîr Ahmed, Hz. Peygamber’in “Rabbinin nimetlerini anlatması”yla kastedilen nimetin mezkûr ayette geçen “hidayet” olduğunu söyler. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in bu emir doğrultusunda kendisine verilen nimeti (hidayet) insanlara anlatması, bunu onlar arasında yaygınlaştırması ve onlara indirilmiş olanı açıklamak ile meşgul olması gerekmektedir. Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine hadis denmesi de aslında hadislerin çoğunun âyette geçen “*haddis*” emriyle alakalı olup söz konusu “hidayet”in şerhi ve beyanı olmasındandır.⁵⁶

53 Bu çalışma için istifade edilen baskıda mukaddime 208 sayfalık yer tutmaktadır. Bkz. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:17-225.

54 Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, 91.

55 Osmânî, *Mebâdî ilmi’l-hadîs ve usûlih*, 18; Ebû Gudde, “Ta’rîf bi-kitâbi Fethi’l-Mülhim”.

56 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:17-18. Daha sonra yazılan bir eserde Muhammed ‘Acâc el-Hatîb’in “*haddis*” ifadesine çok kısa temas ettiği görülmektedir. Bunu şöyle ifade etmiştir: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ﴾

Bunların dışında mukaddimedede; hadis, haber ve eser kavramları,⁵⁷ hasen hadis kavramı,⁵⁸ manen rivâyet⁵⁹ ve nâsîh mensûh⁶⁰ gibi konulara genişçe yer verilmektedir.

İmam Ebû Hanife (ö.150/767) hakkında rical uzmanlarının lehinde ve aleyhinde söylediklerinin bir araya getirildiği on altı sayfalık uzun bir bölüm de mukaddimedede yer almaktadır.⁶¹ Osmânî'nin *mukaddimesinin* özelliklerinden bir diğeri ise Ebû Gudde'nin de vurguladığı gibi⁶² ihtilaflı konularda Hanefî görüşlerini delillerle zikretmeye özen göstermesidir.

B. Müslim'in Mukaddime'sini Şerh Yöntemi

Yazar, Müslim'in mukaddimesini şerh ederken kısa kısa yorumlarda bulunmakla birlikte konunun gerektirdiği yerlerde çok detaylı açıklamalar yapmaktadır. Örneğin; besmele ve hamdele'yi kısaca tahlil etmiş,⁶³ çok hadis rivâyeti yapmamanın gerekçelerini ise farklı yönleriyle açıklamıştır.⁶⁴

Osmânî, metin açıklamaları yapar ve herhangi bir başlık atmadan yorumlarda bulunur, ama bazı yerlerde konunun önemine göre farklı başlıklar altında konuyu işler. Örneğin; nebî, rasûl, mürsel, hatm-i nübüvvet,⁶⁵ Müslim'e göre hadisin kısımları⁶⁶ ve bazı râvilerin durumu,⁶⁷ fâsıkın getirdiği haberin kabul edilmemesi,⁶⁸ haber ve şehadet (tanıklık) arasındaki fark⁶⁹ gibi konularda ara başlıklar koymuştur.

Hemen her sayfada metnin açıklanmaya muhtaç yerlerini "*Kavluhû*", diyerek ve ilgili metnin başını zikrederek şerh eder. Eğer bu bir kelimeyse onun sözlük anlamlarını, râvî ise isminin okunuş şeklini beyan eder ve ihtiyaç olduğunda onu kısaca tanıtır.

Müslim'in sadece işaret edip geçtiği yerlerde rivâyet, râvi ve benzeri konuları ayrıntılı bir biçimde zikreder. Örneğin, Müslim, Ebû Amr eş-

رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ أَي بَلِّغْ مَا أُرْسِلْتَ بِهِ Bkz. Muhammed 'Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1980), 20.

57 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:17-19.

58 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:64-74.

59 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:168-180.

60 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:180-185.

61 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:146-156.

62 Osmânî, *Mebâdî ilmi'l-hadîs ve usûlih*, 19; Ebû Gudde, "Ta'rîf bi-kitâbi Fethi'l-Mülhim"

63 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:227-230.

64 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:252-254.

65 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:230-233.

66 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:238.

67 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:240.

68 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:248.

69 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:248.

Şeybânî’nin iki rivâyeti olduğuna işaret eder. Osmânî, o iki rivâyeti tespit ederek şerhte zikreder.⁷⁰ Başka bir misâl olarak Müslim mukaddimede rivâyet ile şahitlik arasında bir yönden benzerlik diğer cihetten ise fark olduğunu belirtir ve başka bir açıklama yapmaz. Şârih bu meselenin daha iyi anlaşılması için *Tedribü’r-râvî*’den⁷¹ alıntularak şahitlik ile rivâyet farkını yirmi bir maddede tavsiz eder.⁷²

Bazen Müslim bir konuda sadece bir görüşü zikrettiyse şârih, söz konusu meselede âlimlerin serdettiği diğer görüşleri de verir. Mesela, bid’at ehlinin rivâyetinin kabul edilip edilmemesi konusunda Müslim bid’atçı râvîlerin muataassıp olmaları halinde rivâyetlerinin kabul edilmeyeceğini söylerken şârih bu konudaki aksi veya farklı görüşleri de zikreder.⁷³

Osmânî ele aldığı konuyla ilgili alanın uzmanlarının görüşlerini bir araya toplamaya çalışır.⁷⁴ Özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerine yer vererek bunların delilleriyle birlikte tercih yönlerini ortaya koyar. Kimi zaman, nübüvvet ve risâletin anlamı ve aralarındaki farklar konusunda olduğu gibi âlimlerin söylediklerini peş peşe getirerek kendisinden herhangi bir ekleme yapmaz.⁷⁵

Hadislerden çıkarılan yanlış yorumlara itiraz yönelterek doğrusunun nasıl olması gerektiğini vurgular. Sözelimi bir yerde sûfîlerin, Ebû Hüreyre’nin (r.a) “Rasûlullah’tan (s.a.) iki kap ilim öğrendim. Bunlardan birini naklettim. Diğerini de nakletseydim, şu boğazım kesilirdi”⁷⁶ hadisini kendilerine has bir ilmin varlığı konusunda delil olarak kullanmalarına karşı çıkar ve bu hadisten böyle bir sonuca varılmasının yanlışlığını delilleriyle ortaya koyar. Açıklama yaparken akla gelebilecek diğer soruları da cevaplandırmaya gayret eder.⁷⁷

Şârih, kendi yazdığı mukaddimede işlemiş olduğu bir konu *Sahîh-i Müslim*’in mukaddimesinde de geçerse, konuyu tekrar ele almaz sadece önceki açıklamalarına atıfta bulunmakla yetinir. Atıf yaparken bazen ilgili yeri belirler, bazen de sadece konunun geçtiğini söyler.⁷⁸ Ancak bir yerde semâ ve likâ konusunda Buhârî ve Müslim arasındaki ihtilafı ikinci kez zikretmiştir.⁷⁹ Osmânî bazı yerlerde Müslim’in mukaddimesine yönelik olarak bazı âlimlerin eleştirilerine savunmacı cevaplar verir, kimi zaman da katılmadığı konu-

70 Bu ve benzer örnekler için bkz. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:294-297.

71 Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tedribü’r-râvî şerhu Takrîbi’n-Nevevî* (Riyâd: Mektebetü’l-Kevser, 1995), 1:393-395.

72 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:249-250.

73 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:248.

74 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:252-253.

75 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:230-233.

76 Buhârî, “İlim,” 42.

77 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:257. Benzer örnekler için bkz. 1:277-279, 282.

78 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:238, 248, 298.

79 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:298-300.

larda Müslim'in görüşünü zayıf bulup diğerlerinin görüşlerinin tercihe elverişli olduğunu savunur. Mesela Müslim'in, Mansûr b. el-Mu'temir, Süleymân el-A'meş, İsmâil b. Ebî Hâlid'den bahsettiği bir yerde onun, bu isimleri sıralamasını kronolojiye aykırı bulan âlimlere karşı Müslim'i savunarak dindar şahsiyeti (adâleti) sebebiyle Mansûr'u önce zikretmesinde bir sakınca olmadığını belirtmiştir.⁸⁰ Bir başka yerde Müslim'in, Hz. Peygamber'e salavât getirdiğinde âl ve ashabı zikretmemesini eleştirmiş, âlimlerin salavâtta Hz. Peygamber'in âl ve ashabına de yer verdiklerini vurgulamıştır.⁸¹

Osmânî, bazen konuyu işledikten sonra o konuyu kısaca özetler. Mesela bir yerde "Bu konuda Müslim'in lehte ve aleyhtekilerle birlikte söylediklerinin özeti"⁸² şeklinde başlık açarak meseleyi kısaca ele almıştır.

Esere kendisinden önce şerh yazarlar arasında bulunan Nevevî'nin yorumlarına çok önem verir. Ancak Nevevî'nin görüşünü kabul etmediği durumlarda gerekçelerini belirterek onun görüşünü reddetmekten de çekinmez.⁸³

Osmânî, Müslim'in üslubundan hareketle birtakım çıkarımlarda bulunmuştur. Sözelimi onun, *men kezebe aleyye müte'ammiden* hadisinin metnini önce, senedini sonra zikretmesinden, bunun caiz olduğu kanaatine ulaşır.⁸⁴ Yine Müslim'in senedde sadece ismi geçtiği için mübhem kalan bir râvîyi tanıtırken "yani" kelimesini kullandığına dikkat çeker ve bu uygulamasının, onun nakil konusundaki hassasiyetini gösterdiğini ifade eder. Zira Müslim hadis metninde olmadığı için kapalı kalan bazı yerlere açıklama yaptığında "yani" ifadesini ekleyerek söz konusu ilaveleri yapmakta ve bunların metnin aslında bulunmadığına işaret etmektedir. Mesela senedde geçen "İsmail" isimli râvînin "İbn Uleyye" olduğunu bu şekilde açıklamıştır.⁸⁵ Ayrıca senedin bazı hususiyetlerine de dikkat çekmiştir. Örneğin iki ayrı senedle zikrettiği bir hadis hakkında "bu iki senedin Şu'be dışındaki tüm râvîleri Kûfelidir ve her iki senedde de tâbîtunun birbirinden rivâyeti söz konusudur" demiştir.⁸⁶ Bunların yanında şârih, yazım hataları ve nüsha farklılıklarına da işaret etmiş, gerektiğinde anlam açısından doğru olanı tercih etmiştir.⁸⁷

80 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:242.

81 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:233.

82 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:298-300.

83 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:228.

84 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:251.

85 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:252.

86 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:251. Benzer bir örnek için bkz. 1:293.

87 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:269, 287, 290.

C. *Sahîh-i Müslim’i Şerh Yöntemi*

Şârihin *Sahîh-i Müslim’in mukaddimesinden* sonraki bölümlerini şerh ederken şu şekilde bir yöntem sergilediğini söylemek mümkündür:

Her ana bölümün (kitâb) veya alt bölümün (bâb) başında olmasa da, konunun önemine göre yazar bazen hadislerin şerhine geçmeden evvel konuyu farklı boyutlarıyla açıklayan giriş mahiyetinde bir girizgâh kaleme almıştır. Mesela *Îmân* bölümünün (kitâb) başında iman merkezli değişik konuları içeren 28 sayfalık diğer yerlere oranla kitabın en geniş kısmını oluşturan bir giriş yazmıştır.⁸⁸ Bu uygulama bâblarda (alt bölüm) daha fazla göze çarpmaktadır. Söz gelimi, mest bâbında, mest üzerinde mesh etmek hakkında geniş ve faydalı bir girizgâhtan sonra hadisleri zikreder.⁸⁹

Şârih, metni şerh ederken mukaddimede takip ettiği yöntemin aynısını kullanır.⁹⁰ Genelde metni kelime kelime ele alarak kelimenin okunuş şeklini, anlamını verdikten sonra ilgili hadisin akîde, fıkıh ve ahlâkla ilgili yönlerini uzmanların görüşleri doğrultusunda beyan etmeye çalışır. Kendine has bir görüşü varsa onu da zikreder. Ne var ki şârih, yukarıdaki yöntemi uygularken metnin tüm kelimelerini tek tek açıklamaz. Sadece zikredilen konular (akîde, fıkıh, ahlâk vb.) çerçevesinde açıklanmasına ihtiyaç duyulan kelimeleri açıklar. Bütün bunları yaparken özel ve sistematik bir şekilde sürekli başlıklar atmaz. Ancak bazen farklı yerlerde konuyu boyutlarına göre değişik başlıklar altında incelemeye çalışır. Mesela vitir namazının vacibliği⁹¹ ve nafile bile olsa başlanmış bir ibadetin tamamlanmasının gerekliliği gibi konularda⁹² böyle yapmıştır. Şârih bu tarzını genellikle Hanefîlerin görüşlerini ortaya koymak için sergiler,⁹³ bazen de diğer amaçlar doğrultusunda böyle yapar.⁹⁴

Özel olarak farklı âlimler arasındaki değişik tartışmaları ve Hanefî görüşlerini ortaya koymak için “*Âlimlerin bu konudaki kavilleri*” (أقوال العلماء في)،⁹⁵

88 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:301-320 (Îmân). Müellifin ana bölümden sonra açıklama yaptığı diğer yerler şunlardır: (Tahâret) 2:269; (Salât) 3:133, 134; (Salâtü’l-îdeyn) 4:356-358; (Salâtü’l-istiskâ) 4:386,387; (Zekât) 5:5-8; (Sıyâm) 5:183-185; (Hac) 5:352-355; (Nikâh) 6:315-322. Bunlar dışındaki diğer sekiz ana bölümün başında böyle bir açıklama bulunmamaktadır.

89 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:5-7. Benzer örnekler için bkz. 3:168-185.

90 Mesela Cibrîl hadisinde geçen *îmânın* şartlarını belirten kısım oldukça geniş bir şekilde açıklanmıştır. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:323-338.

91 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:344-345.

92 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:345.

93 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:516-520; 4:47-52; 4:127-130, 153-160.

94 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:527-530.

95 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:319, 415, 417, 427, 435; 4:56; 5:28.

“Âlimlerin bu konudaki ihtilafları” (اختلاف العلماء في)⁹⁶ “Âlimlerin bu konudaki görüşleri” (مذاهب العلماء في)⁹⁷ “İmamların bu konudaki kavilleri” (أقوال)⁹⁸ vb. başlıklar atarak konuyu genişçe işler. Bu başlıkların bazılarında sonra “Tercih, Hanefilerin tercih ettiği” (والترجيح لما اختاره الحنفية)⁹⁹ “Hanefilere göre doğru olan görüşün ispatı” (وإثبات ما هو الحق عند الحنفية)¹⁰⁰ ve “Hanefilerin tercih ettiği görüş” (وما هو مختار الحنفية)¹⁰¹ vb. açıklamalar yaparak Hanefilerin görüşlerini öne çıkarır.

Yukarıda zikredilen ve benzeri başlıklar altında veya başlıksız şekilde ihtilafli konuları işlerken selef ulemasının görüşlerini zikredip peşinden Hanefilerin görüşleri ile diğer âlimlerin görüşlerini delilleriyle birlikte karşılıklı olarak verip Hanefilerin görüşlerini savunur.¹⁰² Hanefiler arasında farklı görüşler varsa onları da belirtir.¹⁰³

Bazı yerlerde konuyu işledikten sonra, kimi önemli noktalara işaret etmek amacıyla uyarıcı başlıklar atarak bilgi verir. Örneğin istidrâd,¹⁰⁴ tezyîl,¹⁰⁵ teznîb,¹⁰⁶ tekmîl,¹⁰⁷ tekmile,¹⁰⁸ tenbîh,¹⁰⁹ fâide,¹¹⁰ fer’¹¹¹ vb. başlıklar böyledir.

Bazen şerh ettiği konularla dolaylı bağlantısı olan meselelere de değinir. Örneğin, Ebû Tâlib’in (ö. 619 m.) imanı hakkındaki hadisi şerh ederken Muh-yiddîn İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) Firavun’un imanı hakkındaki kanaatini eleştirir.¹¹²

Herhangi bir konuda muhtelif hadisler arasında bulunan lafız farklılıklarını dikkate alır ve ikinci hadisi açıklarken sadece ilkinde geçmeyen farklı kelimeleri tavzih edip hadisin tümünü tekrar şerh etmez. Âlimlerin hadisin metnine yönelik itirazlarına ise cevap verir.¹¹³

96 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 4:260, 290; 5:171.

97 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 4:478; 5:233; 6:373.

98 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:223, 231, 365; 4:368; 5:25.

99 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:223.

100 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 4:153.

101 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 4:368.

102 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:28-33, 155-163, 168-185.

103 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:345, 346, 368-369; 3:146-148.

104 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:312, 332.

105 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:369.

106 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:382.

107 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:410.

108 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:384.

109 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:394, 419; 2:34, 83; 4:58.

110 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:407; 3:230, 360.

111 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:36.

112 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:382, 383.

113 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:146.

Eser, rical, fıkıh ve usulü, akâid, ahlak gibi konuların yanı sıra esrârü’ş-şerî’a ve tasavvuf yönüyle de güzel ve faydalı kısımlar içermektedir. Böylece hükümün zâhirî yönleriyle birlikte manevî yönü de ihmal edilmemiş olmaktadır. Mesela ibadetlerin en önde gelenlerinden olan namaz, oruç ve hac arasında manevi bir bağ kurar ve bunları aşk yolculuğuna benzetir. Namazı, âşığın, sevgilisi için kalbini temizlemesi; orucu, âşığın maşuku için aşk yolundaki sabrı; hacı, sevgilinin sokaklarında dolaşmasına benzetir.¹¹⁴

Şerhte edebî bir üslup kullanan Osmânî, sık sık Arapça¹¹⁵ ve bir kaç yerde Farsça¹¹⁶ şiirlerle istîshadda bulunur. Kelimelerin etimolojisi ve anlam incelikleri hakkında açıklamalar yapar. “حب” kelimesine dair naklettiği analiz¹¹⁷ ile حُسن ve جمال kelimeleri arasındaki nüans konusunda zikrettikleri burada örnek olarak verilebilir.¹¹⁸

Hadiste geçen kelimelerin anlamı hakkında farklı görüşler varsa bunlara yer verir. Mesela kıyamet günü müezzinlerin boyunlarının uzun olacağıyla ilgili hadiste geçen “أطول الناس أعناقاً” ifadesinin farklı anlamlarını zikretmiştir. Hakiki boy uzunluğu, cennette yüksek mevki sahibi olması, cennete girmedeki önceliği ve gönül rahatlığının olması bu anlamlardandır.¹¹⁹

Yazarın şerhte tamamlayabildiği bölümlerin iman, namaz, oruç, hac gibi çağdaş yorumlara çok açık olmayan taabbüdî konular olması nedeniyle eserde hadislerin güncelle alakasını kuran açıklamalar bazı istisnalar dışında fazla yer almamıştır. Mesela ahir zamanda şeytanlar tarafından Kur’ân adıyla bir eser çıkarılacağını belirten bir hadisi¹²⁰ şerh ederken Dr. Mincana (منجانا)

114 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:355, 356. Benzer örnekler için bkz. 1:398-400, 419-427; 2:11, 12; 166; 3:187-190, 205.

115 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:327, 332, 337, 373, 387; 2:81, 95, 275; 3:217, 218; 5:275; 6:306, 308.

116 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:386, 399.

117 Osmânî’nin, Kastallânî’nin *el-Mevâhibü’l-ledünniyye* adlı eserinden naklettiği bilgi özetle şöyledir: “Ha” mahreçte boğaz harflerinin en uzağı, “be” ise kelimedeki sesin kendisiyle bittiği dudak harflerinin sonuncusudur. Dolayısıyla “ha” harfinde ses başlayıp “be” harfinde son bulmaktadır. Sevginin durumu ve sevilene ilgisi de böyledir. Zira seven sevilenle, ona meyletmeye davet eden bir durum gördüğü için sevginin başlangıcı sevilendendir (mahbûb). Sevginin sonu da sevilene yöneliktir. Çünkü sevilene, istenen nihai amaçtır (matlubun gaye-sidir). Yani âşık için her şey sevgilisinden başlayıp onda bitmekte ve onun dışında hiçbir şeye ilgi duymamaktadır. Bkz. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:427. Krş. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü’l-ledünniyye* (Kâhire: Mektebetü’t-Tevfîkiyye, ts.), 2:613, 614.

118 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 2:163.

119 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:150. Benzer bir örnek için bkz. 3:153.

120 Müslim, “Mukaddime,” 7.

"¹²¹ adlı bir İngiliz'in böyle bir teşebbüse kalkıştığını ancak insanların onu dik-kate almadığını zikreder.¹²² Başka bir yerde bereket anlayışını açıklarken Osmanlı Devleti'nin batılı ülkelerle yaptığı savaş esnasında Hint müslümanlarının onlara yardım amacıyla sattıkları mallardan yüksek kâr elde etmelerini bereket olarak açıklar.¹²³ Âyette geçen Yahudilerin Hz. Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğunu¹²⁴ ifade etmesine, şârihin yaşadığı dönemdeki Yahudilerin itiraz ederek kendilerinin böyle bir inançta olmadıklarını belirtmeleri üzerine Hindistan'dan Emîr Şah Han'ın bu konuyu Kudüs'teki Yahudilerle müzakere ettiği, onların Yahudilerin bazılarında bu görüşün bulunduğunu itiraf ettiklerini zikreder.¹²⁵

Yukarıda genel hatlarıyla yazarın eserinde takip ettiği yöntemin bir analizi yapılmıştır, ancak kitabın bazı özelliklerinin ayrı ayrı başlıklar altında işlenmesi yerinde olacaktır. Bu özellikler aşağıdaki şekilde başlıklandırılarak incelenecektir.

1. Bölüm (bâb) Başlıkları

Eserin değinilmesi gereken yönlerinden birisi bâb başlıklarıdır. Şârih bu konuda kendisinden önce yazılan *Sahîh-i Müslim* şerhleri arasında İmam Nevevi'nin *el-Minhâc'*ından istifade etmekle birlikte çok az yerde (tespitimize göre 17) onun bâb başlıklarına müdahale ederek değiştirmiştir.¹²⁶

Osmânî'nin, İmâm Nevevî'nin *el-Minhâc'*ında geçen bazı bâb başlıklarına müdahalesi kısaltma/ihtisar şeklinde olmuştur. İlgili kısımlar incelendiğinde bunların hükmün illetinde veya istinbat cihetinde ihtilaf olan yerler olduğu gözükmemektedir. Örneğin *el-Minhâc'*ta geçen "Namazda çocukları taşımanın câizliği, necis olduğu kesinleşinceye kadar onların elbiselerinin temiz sayılması, az fiilin namazı bâtil kılmaması, aynı şekilde ara vererek namazda bir şey yapmanın namazı bâtil kılmaması bâbı"nın (باب جواز حمل الصبيان في الصلاة)

121 Metinde Arap harfleriyle yazılan bu ismin Alphonse Mingana (ö. 1937) olması güçlü bir ihtimaldir. Irak doğumlu bu teolog ve tarih araştırmacısı olan Mingana, Doğu elyazmaları üzerine çalışıp bu konuda oldukça geniş bir koleksiyon oluşturmuştur. Mingana Kur'an'ın Kehf, Meryem ve Tâhâ surelerinin bazı parçalarını içeren bir el yazmasını ortaya çıkarmıştır. Oxford Radyokarbon Hızlandırıcısı Birimi'nin yaptığı testlerde ortaya çıkan sonuca göre, yazma en az 1370 yıllık olup % 94 ihtimalle 568 ile 645 yıllarına aittir.

Bkz. <https://www.birmingham.ac.uk/facilities/cadbury/TheBirminghamQuranManuscript.aspx> (10-04-2018), <http://www.aljazeera.com.tr/haber/1370-yillik-kuran-i-kerim-yazmasi> (13-04-2018).

122 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:260.

123 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 2:271.

124 et-Tevbe, 9/30.

125 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:371. Benzer örnekler için bkz. 3:396, 397; 5:15.

126 Bâb başlıkları açısından karşılaştırma *Fethu'l-mülhim*'in ilk baskısıyla *el-Minhâc* arasında yapılmıştır. Eserin sonraki baskılarında da bazı değişiklikler bulunmaktadır.

وأن ثيابهم محمولة على الطهارة حتى يتحقق نجاستها وان الفعل القليل لا يبطل الصلاة وكذا
وأنا ثيابهم محمولة على الطهارة حتى يتحقق نجاستها وان الفعل القليل لا يبطل الصلاة وكذا
ismini Osmânî sadece “Namazda çocukları taşımının câizliği
bâbı” (باب جواز حمل الصبيان في الصلاة) şeklinde baş kısmını vermekle yetinmiş-
tir.¹²⁸ Bazı yerlerde ise bu tasarrufların sebebi tam anlaşılammaktadır.¹²⁹

Birkaç yerde müellif bâb başlığına ilave yapmıştır. Buralarda Osmânî, hü-
küm bildirmeyen başlıklara hükümler ekleyerek okuyucuyu belli bir görüşe
yönlendirmeyi istemiş olmalıdır. Mesela “Can korkusu olan birisinin imanını
gizlemesi bâbı” (باب الاستسار بالإيمان للخائف)¹³⁰ başlığını “Can korkusu olan
birisinin imanını gizlemesinin cevazı” (باب جواز الاستسار بالإيمان للخائف)¹³¹ şek-
linde değiştirerek hükmü başlığa yansıtmıştır. Buna benzer ikinci bir örnekte
de *el-Minhâc*’da geçen “Bile bile babasını inkâr eden kimsenin imanının duru-
munu açıklama bâbı” (باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم)¹³² başlığı ye-
rine “Kim babasını inkâr ederse o küfürdür/inkârdır” (باب من رغب عن أبيه فهو
كفر) bâb başlığını koymuştur.¹³³ Diğer bazı yerlerde ise bu ilaveleri sadece baş-
lıkların daha iyi anlaşılması için koyduğu düşünülmektedir. Mesela “Nesebe
dil uzatmaya ve (ölüye) ağıt yakıp ağlayana küfür isminin kullanılması bâbı”
(باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة)¹³⁴ başlığına “ölüye” (على
الميت)¹³⁵ kelimesini ilave ederek lâzîmî anlamdaki ifadeyi açıkça zikretmiştir.

Bir yerde bâb başlığını tamamen kaldırmışken,¹³⁶ başka bir yerde Ne-
vevî’de bulunmayan bir bâb başlığı eklemiştir.¹³⁷

127 Nevevî, *el-Minhâc*, 5:43.

128 Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 2:139. Benzer örnekler için krş. *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müs-
lim*, 2:137, 217, 270; 3:424 ile Nevevî, *el-Minhâc*, 5:39, 210, 311; 9:240.

129 Krş. Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 1:484; 2:144, 148, 341 ile Nevevî, *el-Minhâc*, 4:3; 5:52,
62; 6:101.

130 Nevevî, *el-Minhâc*, 2:235.

131 Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 1:290.

132 Nevevî, *el-Minhâc*, 2:68.

133 Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 1:236. Osmânî’nin değiştirdiği bazı yerler için krş. *Şerhu
Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 1:370; 2:137, 144; 3:424 ile *el-Minhâc*, 2:23; 5:39, 52; 9:240.

134 Nevevî, *el-Minhâc*, 2:76.

135 Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 1:238. Benzer örnek için krş. Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm
Müslim*, 2:124 ile Nevevî, *el-Minhâc*, 2:175.

136 Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 3:312 ile Nevevî, *el-Minhâc*, 8:314.

137 Osmânî, *Şerhu Sahîhi’l-Îmâm Müslim*, 3:311 ile Nevevî, *el-Minhâc*, 8:312.

Bunlar dışında yazarın bazı yerlerde¹³⁸ de kendi şerhinde kullandığı *Sahîh-i Müslim* nüshasının bâb başlıklarına kısaltma, kaldırma, yeni bâb başlığı ekleme gibi müdahaleler yaparak başlıklarda tasarrufa gittiği görülmektedir.¹³⁹

2. Sened ve Râvîlerle İlgili Değerlendirmeleri

Müellif, genellikle râvînin ismini, okunuş şeklini, nisbesini, hocasıyla görüşmesini (likâ), cerh ve ta'dîl derecesini zikrederek onu kısaca tanıtır ve bunun için ricâl uzmanlarının söylediklerine yer verir. Örneğin, Ebû Cemre adlı bir râvî hakkında şöyle der: *Kütüb-i sitte ve Muvatta'* da söz konusu senedin haricinde geçen Ebû Cemre adlı bir râvî yoktur. Onların (yazım olarak aynı olan) hepsi Ebû Hamza'dır.¹⁴⁰ Hubeyb b. Abdirrahmân hakkında mukaddimede "*Sahîhayn*" da noktalı "Hâ" ile sadece üç Hubeyb vardır"¹⁴¹ der ve onların isimlerini zikreder. Özel bir amaç varsa, râvîyi ayrıntılı bir şekilde tanıtır. Bunu genellikle söz konusu râvî hakkındaki itirazları ya da şüpheleri gidermek için yapar.¹⁴² Bazen şüpheyi zikreder, bazen de hiç zikretmeden cevap verir. Aynı zamanda sened hakkındaki ihtilaflara yer verir¹⁴³ ve senedin, şayet varsa, özelliklerine¹⁴⁴ işaret eder.

İhtiyaç duymadıkça hadisin diğer kaynaklardan tahririni yapmaz. Ancak bazen sadece kitap ve râvî ismi vererek atıfta bulunur. Özel bir sebep varsa ilgili metinleri de zikreder. Mesela namaz için getirilen kâmetteki kelimelerin nasıl okunması gerektiği (tek veya çift) ile ilgili hadisleri bir arada inceleyip bir sonuca varmaya çalışmıştır.¹⁴⁵ Bu tutumunda hadisler arasında görülen ihtilafları çözme arzusu veya görüşlerini savunma amacıyla Hanefîlerin delillerini zikretmek istemesinin etkisi açıktır.¹⁴⁶

3. Muhtelifü'l-Hadîs Konusundaki Yöntemi

Osmânî iki veya daha fazla hadis arasında görülen ihtilafları mümkün olduğu kadarıyla gidermeye çalışır. O, Hanefî olmasına rağmen hadislerdeki ihtilafları giderme sıralamasında hadisçileri esas almıştır.¹⁴⁷ Bunun için öncelikle cem ve

138 Tespitlerimize göre 18 yerde müdahale yapmıştır. Bunlardan on yer yazar tarafından *el-Minhâc*'in başlıklarına yapılan müdahalelerdir. Sadece sekiz yer farklıdır.

139 Osmânî, *Şerhu Sahîhi'l-İmâm Müslim*, 1:180, 186, 389; 2:141, 485; 3:106, 420.

140 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:357-358.

141 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:256. وليس في الصحيحين خيبب بالمعجمة إلا ثلاثة

142 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 2:270.

143 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 2:298, 299; 3:61.

144 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 2:279, 280, 288.

145 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 3:135-139.

146 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 3:140-143.

147 Osmânî, eserinin "Haberler arasındaki tercih şekilleri" (وجوه الترجيح بين الأخبار) başlığında muhtelifü'l-hadis ilminde uygulanan yöntemleri klasik hadis kaynaklarından istifadeyle önce hadisçilerin sıralamasını, sonra da koyduğu diğer başlıkla İbnü'l-Hümâm'dan nakille

te’lîf yöntemini uygular. Bu olmazsa tercih yolunu takip eder. Bu şekilde de sorunu gidermek mümkün değilse birinin mensuh olduğunu söyleyerek ihtilafı giderir. Örneğin: Cibrîl hadisi olarak bilinen hadisin farklı metinlerinde Cibrîl’in kendi ellerini nereye koyduğu hakkında ihtilaf vardır. Bazı yerlerde kendi dizleri üzerine, bazılarında Hz. Muhammed’in dizleri üzerine koyduğu belirtilmektedir. Yazar hadisleri şu şekilde cem eder: Aslında Cibrîl, sahâbîlerin ilgisini çekmek amacıyla tuhaf bir tavırla ortaya çıkar. Önce çok iyi bir öğrenci gibi diz üstü oturur ve kendi dizleri üstüne ellerini koyar. Sonra Peygamber Efendimiz’e (s.a.) “yakın olayım mı?” diyerek hitap ettiğinde bir köylü görünüşü gösterir. Bu davranışından sonra ellerini Hz. Peygamber’in dizleri üstüne koymuş ve böylece sahâbîlerin ilgisini çekmiş olabilir.¹⁴⁸

Şârih bazı yerlerde tercih yöntemini de kullanmıştır. Örneğin, *kâmet getirme*¹⁴⁹ ve *raf’u’l-yedeyn*¹⁵⁰ konusunda hadisler arasında görülen ihtilafı gidermek için Hanefî görüşünün dayandığı hadisleri bazı sebeplerden dolayı diğer hadislerle tercih etmiştir.

4. Kaynak Gösterme Yöntemi

Eserde tefsir, hadis, hadis usulü, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelam, tarih ve diğer alanların ana kaynakları kullanılmıştır. Bu açıdan çok değerli bir çalışma olmasına rağmen kaynak gösterme şeklinin klasik tarzda olması sebebiyle atıfta bulunan kaynaklara ulaşmak ve onlardan hızlı ve istenildiği şekliyle istifade etmek çoğu zaman mümkün olmamakta veya zor olmaktadır. Bununla birlikte yazar bazen bir alıntının bittiği yerde eski yöntemini takip ederek “هـ”، “انتهى” vb. kısaltmalar kullanırken, kimi zaman herhangi bir işaret kullanmadan yeni alıntıyı ya da kendi görüşünü zikreder. Böyle bir durumda alıntının nerede bittiğini ve devamındaki metnin kime ait olduğunu tespit etmek ancak kaynakların tek tek incelenmesiyle mümkün olabilir.

Kaynak gösteriminde genellikle sadece müellif ismi¹⁵¹ verilmektedir. Bu durumda farklı pek çok esere sahip bir müellifin, hangi eserinin kaynak olarak verildiğine dair sıkıntılar yaşanabilmektedir. Ayrıca “*Gazâlî dedi*”,¹⁵² “*İbn Hacer dedi*”¹⁵³ “*Suyûfî dedi*”¹⁵⁴ gibi ifadeler de çokça kullanılmaktadır.

Hanefîlerin sıralamasını vermiştir. Ancak kendisi açık bir tercih belirtmemiştir. Bununla birlikte yukarıda ifade edildiği gibi uygulamasından hareketle bu konuda hadisçilerin sırasını esas aldığı söylenebilir. Bkz. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:114-116.

148 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:324, 325. Benzer örnekler için bkz. 3:135-139; 336; 5:121.

149 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:137, 138.

150 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 3:154-164. Benzer örnek için bkz. 3:223-229.

151 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:17, 19, 57, 223; 2:35, 74; 3:170.

152 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:94, 185.

153 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:91, 111.

154 Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:96, 136, 159.

Şebbîr Ahmed, bazen kitap ve yazar ismi,¹⁵⁵ bazen sadece kitap ismi zikreterek atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı yerlerde şu örnekte olduğu gibi kitabın ilgili bölümüne de işaret etmektedir: *Keşf* sahibi (müellifi) mutlak ve mukayyed konusunda şöyle dedi (قال صاحب الكشف في المطلق والمقيد).¹⁵⁶ Ayrıca *Fethu'l-bârî*, Nikâh Bölümü, İhramlının Nikahı Bâbı (فتح الباری، کتاب) (النكاح، باب نكاح المحرم)¹⁵⁷ örneğinde olduğu gibi bazen kitâb ve bâb adını zikretmektedir.

Bazen “âlimler dediler”,¹⁵⁸ “bazı âlimler dediler”¹⁵⁹ “bazı büyük/önemli âlimler dediler” (قال بعض الأعلام),¹⁶⁰ bazı fakîhler dediler¹⁶¹ gibi genellemeler yaparak da atıflarda bulunmaktadır.

Eserde bazen عن نقل kelimesiyle alıntılar yapılmıştır. Mesela İmâm Ahmed'den naklolunmuştur (نقل عن الامام الأحمدمد), Buhârî'den naklonulmuştur (نقل عن البخاري), Müslim'den naklolunmuştur (نقل عن مسلم)¹⁶² gibi ifadeler kullanılmıştır ki böyle durumlarda alıntının müşârun ileyh musannifin hangi kitabından yapıldığı belli olmamaktadır.

Şebbîr Ahmed, İmam Serahsî (ö 483/1090) için Şemsu'l-eimme,¹⁶³ İmam Pezdevi (ö 482/1089) için el-İmam Fahu'l-İslam¹⁶⁴ ve İbn Hacer (ö 852/1448) için Şeyhu'l-İslam¹⁶⁵ nitelemelerinde olduğu gibi bazı müelliflerin sadece lakaplarını zikretmekle yetinmektedir. Bunun sebebi, saygı gösterme gayesi ya da onların bu lakap ve künyeleriyle meşhur olmalarından olsa gerektir.

Esere dair yukarıda zikredilen özellikler, Enver Şah Keşmîrî'nin (ö.1352/1933) *Fethu'l-mülhim*'e yazdığı takriz mahiyetindeki tanıtımda on maddede özetlenmektedir. Keşmîrî kendi yazısının başında yaşadığı dönemde *Fethu'l-mülhim*'den önce *Sahîh-i Müslim*'in Hanefî âlimler tarafından şerhinin yapılmadığını ve bu konuda muhteva ve tarz olarak *Fethu'l-mülhim* gibi bir eseri bilmediğini söyledikten sonra eserin özelliklerini maddeler halinde sıralar. Keşmîrî'nin zikrettiği özellikler şunlardır: Yazarın müşkilâtü'l-

155 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:17, 27, 240; 3:218.

156 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:60. Benzer örnekler için bkz. 1:168; 2:126.

157 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:115.

158 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:18.

159 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:40.

160 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:20.

161 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:44.

162 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:19.

163 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:98.

164 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:29, 31, 45, 98.

165 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:17, 19.

hadisi açıklaması, âlimlerin görüşlerini bir araya getirmesi, zor ve kapalı kelimeleri örneklerle şerh etmesi, mezhep imamlarının görüşlerini zikretmesi, Hanefî mezhebini savunması, esrârü’ş-şerî’yi ortaya koyması, şüpheleri gidermesi, detaylı incelediği bazı hadisleri tahrîc etmesi, ihtilafî hadislerin aralarını çözüme kavuşturması ve temel kaynaklardan nakillerde bulunması.¹⁶⁶

D. Şârihin Kullandığı Kaynaklar

Osmânî’nin şerhini diğerlerinden özel kılan bir yönü de, şerhte hadislerin sened ve metin incelemelerinde önceki hadis şerhleri yanında bol miktarda hadis usûlü kaynaklarını, tefsirleri, lügatleri, usûl ve furû’ olmak üzere fıkıh eserlerini, tabakât, ilel ve cerh ta’dîl eserlerini de kullanmasıdır.

1. Şârihin Kendi Mukaddime’sinde Kullandığı Kaynaklar

Aşağıda görüleceği üzere Osmânî şerhinde pek çok kaynak kullanmıştır. Burada kullanılan kaynakların hemen tamamının dökümü verilecek, fakat makalenin hacmini aşmamak için sık rastlanan kaynaklar için eserden herhangi bir atf yapılmayacak, sadece müellifin nadir kullandığı kaynakların geçtiği yerlere atf yapmakla yetinilecektir.

Şârih’in, mukaddimesinde tefsir eserleri arasında Cessâs (ö.370/980), Zemahşerî (ö.538/1144) ve İbn Kesîr’in (ö.774/1373) tefsirlerinden istifade ettiği görülmektedir.

Hadis tahrîci konusunda *Kütüb-i Sitte*, hadislerin şerhi hususunda ise daha çok *el-Minhâc*, ve *Fethu’l-bârî*’den istifade edilmiştir. Bunlar dışında Beyhakî’nin (ö.458/1066) *el-Medhal’i*, İbn Abdilber’in (ö. 463/1071) *el-İstizkâr’ı*, İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) *el-Mevzûât’ı*, Zeylâ’î’nin (ö. 762/1360) *Nasbü’r-râye’si*, Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *Kütü’l-muğtezi’si*, Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) *Neylü’l-evtâr’ı* kullanılmıştır.

Karşılaştırma neticesinde bizim de katıldığımız Abdulfettâh Ebû Gudde’nin (ö. 1417/1997) tespitine göre¹⁶⁷ bu mukaddimedede kendisinden en çok istifade edilen hadis usûlü eseri, Tâhir el-Cezâirî’nin (ö. 1338/1920) *Tevcihü’n-nazar’ı*dır. Müellif bazen ona atf yaparak, bazen de hiç isim zikretmeden ondan alıntılar yapmaktadır.¹⁶⁸ Bu alıntılarının bazısı birebir olmakla birlikte bazı yerlerde Cezâirî ve başkalarının görüşlerini memzûc bir şekilde zikreder. Bununla birlikte İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) *Mukaddime’si*, Irâkî’nin

166 İşaret ettiğimiz yazı Farsça olarak ilk baskının birinci ve üçüncü cildinin sonunda bulunmaktadır.

167 Osmânî, *Mebâdî ilmi’l-hadîs ve usûlih*, 21; Ebû Gudde, “Ta’rîf bi-kitâbi Fethi’l-mülhim”.

168 Tespit edilebildiği kadarıyla Osmânî, 31 yerde ismini vererek, 15 yerde ise isimsiz olarak Cezâirî’den alıntılar yapmıştır. İsim zikredilmeksizin yapılan alıntılardan bazısı için krş. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:18, 19, 71-74, 197-199, 200, 201 ile Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbû’âtî’l-İslâmiyye, 1995), 1:40, 41, 382-389, 214-218, 288, 298.

(ö. 806/1403) *Elfiyye'si*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedrib'i*, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Fethu'l-muğîs'*inden de bol bol istifade etmektedir. Müellifin kullandığı diğer usûl kitapları ise şunlardır: Hâkim'in (ö. 405/1015) *Ma'rifetü ulûmü'l-hadis'i*, Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463/1072) *el-Kifâye'si*, Hâzîmî'nin (ö. 584/1188) *Şürâtü eimmeti'l-hamse ve el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh'u*, Nevevî'nin (ö. 676/1278) *et-Takrîb'i*, İbn Dakîkî'l-İd'in (ö. 702/1302) *el-İktirâh'ı*, Tîbî'nin (ö. 743/1342) *el-Hülâsa fi ma'rifeti'l-hadis'i*, Alî el-Kârî'nin (ö. 1014/1606) *Şerhu'n-Nuhbe'si*.

Rical eserlerinden Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mîzân'ı*, ve İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Takrîb'*inden istifade edilmiştir.

Kelâmî konularda tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ebu'l-Hasen el-Beşâirî'nin *İsmetü'l-enbiyâ'*sından yararlanılmıştır.

Fıkıh ve usûl eserlerinden istifade edilirken en fazla Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl'ü* ve Alâuddin Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) ona yazdığı şerhi *Keşfü'l-esrâr*, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrir'i* ve Şâtubî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât'ı* kullanılmıştır. Bunlar dışında şu eserlerden de istifade edilmiştir: İbn Hazm'ın (ö. 456/1063) *el-Muhallâ'sı*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Lümâ'ı*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ'sı*, Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) *et-Telvîh 'ala't-Tavdîh'i*, İbn Emîrî'l-Hâc'ın (ö. 879/1474) *et-Takrîr'i*.

Şârihin nadiren kullandığı kaynaklar ise şöyledir: Halîlî'nin (ö. 446/1054) *el-İrşâd'ı*,¹⁶⁹ Sem'ânî'nin, (ö. 489/1096) *Kavâtiu'l-edille'si*,¹⁷⁰ İbnü'l-Kattân'ın (ö. 628/1230) *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm'ı*,¹⁷¹ İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Müntheh'el-vüsûl'ü*,¹⁷² İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) *Minhâcü's-Sünne'si*,¹⁷³ Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakât'ı*,¹⁷⁴ Bülkînî'nin (ö. 805/1403) *Mahâsinü'l-İstilah'ı*,¹⁷⁵ Muhibbullâh Hindî'nin (ö. 1119/1707) *Müsellemü's-sübûtu*,¹⁷⁶ Şâh Veliyullah ed-Dihlevî'nin (ö.1176/1762) *Huccetullahi'l-bâliğ'a'sı*,¹⁷⁷ Şevkânî'nin (ö.1250/1834) *İrşâdü'l-fuhûl'u*.¹⁷⁸

Mukaddimedede kullanılan kaynakların sayısı çok olmakla birlikte bazı yerlerde bu kaynaklardan doğrudan istifade yerine, dolaylı şekilde kullanıldığı görülmektedir. Mesela bir yerde sırasıyla Suyûtî, İbnü's-Salâh, İbn Dakîkî'l-

169 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:107.

170 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:45.

171 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:78.

172 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:27.

173 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:26.

174 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:146.

175 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:75.

176 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:78.

177 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:174.

178 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:51.

İd’ , İbn Kesîr, Irâkî, Bülkînî, ve İbn Hacer’e yapılan atıfların tamamı bizzat bu âlimlerin eserlerinden değil Cezâirî’nin *Tevcîh*’inden alınmıştır.¹⁷⁹

2. *Sahîh-i Müslim*’in Şerhinde Kullandığı Kaynakları

Sahîh-i Müslim’i şerh ederken müellif tefsir, hadis, fıkıh ve usûlu, lügat, makâsîd gibi konular hakkında ana kaynaklardan istifade etmekte ve ilgili eserleri bolca kullanmaktadır. Pek çok kaynak içerisinde en fazla istifade ettiği eserler arasında Kâdî İyâz’ın (ö. 544/1150) *İkmâlü’l-Mü’lim*’i, Kurtubî’nin (ö. 671/1273) *el-Müfihim*’i, İmam Nevevî’nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*’ı, Übbî’nin (ö. 828/1425) *İkmâlu İkmâli’l-Mü’lim*’i, İbn Hacer’in (ö. 852/1448) *Fethu’l-bâri*’si, Aynî’nin (ö.855/1451) *Umde*’si ve Ali el-Kârî’nin (ö. 1014/1605) *Mirkât*’ı yer almaktadır.

Hadis usûlu ve benzeri konular için İbn Abdilberr (ö. 463/1071), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1072), İbnü’s-Salâh (ö. 643/1247) ve Tâhir el-Cezâirî’nin (ö. 1338/1920) eserlerinden istifade edilmiştir. Ricâl ile ilgili olarak da Zehebî’nin (ö. 748/1347) *Mîzân*’ı ile İbn Hacer’in (ö. 852/1449) *Tezîb*’i kullanılmıştır.

Fıkıh ve fıkıh usûlu konusunda Kâsânî’nin (ö. 587/1191) *Bedâi’u’s-sanâî*’si, Merğînânî’nin (ö. 592/1197) *el-Hidâye*’si, Bâbertî’nin (ö. 786/1583) ona yazdığı şerhi *İnâye*’si, İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*’i ve İbn Emîrî’l-Hâc’ın (ö. 879/1474) ona yazdığı şerh olan *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*’i, İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) *Bahru’r-râik*’i, İbn Âbidîn’in (ö. 1252/1836) *Reddû’l-muhtâr*’ı, İbrâhîm el-Halebî’nin (ö. 956/1549) *el-Gunye*’si ve İbn Kayyim’in (ö. 751/1350.) *İ’lâmü’l-muvakkîin*’inden faydalanılmıştır.

Akaidla ilgili İbn Teymiye’nin (ö. 728/1328) *Kitabü’n-nübüvvât*’ı, Abdülvehhâb eş-Şa’rânî’nin (ö. 973/1565) *el-Yevâkî*’i, Enver Şâh Keşmîrî’nin (ö. 1352/1933) *İkfâru’l-mülhidîn*’i kullanılmıştır.

Makâsîd ve tasavvuf konusunda Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Arabî (ö. 638/1239) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) eserlerine müracaat edilmiştir.

Şârihin dönemin önemli âlimlerinden olan Mahmud Hasen Diyûbendi (ö. 1339/1920) ve Enver Şah el-Keşmîrî (ö. 1352/1933) ile belli bir zaman birlikte olması, onlardan hatırı sayılır miktarda ilim öğrenmesine imkân sağlamıştır. Muhtemelen şerhte mezkûr âlimlere atfen yaptığı kimi alıntılar¹⁸⁰ müellifin şifahi yolla elde ettiği ve onların eserlerinde bulunmayan bilgilerdir.

Kaynak açısından şerhi genel bir şekilde değerlendirmek gerekirse, eserde klasik İslâmî kaynaklar haricinde en fazla kullanılan eserlerin Şah Veliyyullah

179 Krş. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:51 ile Cezâirî, *Tevcîhü’n-nazar*, 1:382-389. Benzer bir örnek için krş. Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, 1:89 ile Şemseddîn es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi-şerhi Elfiyeti’l-hadîs*, (Mısır: Mektebetü’s-Sünne, 2003), 1:233.

180 Osmânî, *Mevsû’atü Fethi’l-mülhim*, 2:447.

ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Enver Şâh el-Keşmîrî'nin teliflerinin olduğu dikati çekmektedir.

Yukarıda zikredilen kaynaklar dışında şerhte nadiren kullanılan eserler şunlardır: Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1082) *Ricâlü'l-Buhârî'si*,¹⁸¹ Beğavî'nin (ö. 516/1112) *Şerhu's-Sünne'si*,¹⁸² İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Şerhu't-Tirmizi'si*,¹⁸³ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1150) *eş-Şifâ'sı*,¹⁸⁴ İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâye'si*,¹⁸⁵ Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö. 638/1239) *eş-Şerî'atü ve'l-hakîka'sı*,¹⁸⁶ İbn Bezîze'nin (ö. 663/1266-67) *Şerhu'l-ahkâm'ı*,¹⁸⁷ İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime'si*,¹⁸⁸ İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-Fetâvâ el-fikhiyye'si*,¹⁸⁹ Emîr el-Yemânî (es-San'ânî)'nin (ö. 1182/1768) *Sübülü's-selâm'ı*,¹⁹⁰ Abdülazîz Dihlevî'nin (ö. 1239/1823) *Bostânu'l-muhaddisîn'i*,¹⁹¹ Kâsım Nânutevî'nin (ö.1297/1880) *Takrîr-i dilpezir'i*,¹⁹² Sehârenpûrî'nin (ö. 1346/1927) *Bezlü'l-mechûd'u*,¹⁹³ Enver Şâh el-Keşmîrî'nin *Akîdetül-İslâm-i fi hayât-i İsâ aleyhi's-selâm'ı*,¹⁹⁴ Siddîk el-Kannûcî'nin (ö. 1357/1938) *es-Sirâcu'l-vehhâc'ı*,¹⁹⁵

Değerlendirme ve Sonuç

Şimdiye kadar tespit edilebildiği kadarıyla *Fethu'l-mülhim* üzerinde iki makale, iki yüksek lisans ve bir doktora tezi çalışması yapılmıştır. Bu makale doktora tezi dışındaki çalışmalar görüldükten sonra çalışılmasında fayda görülen bir araştırmadır. Nitekim bu çalışmada önceki araştırmaların bir tekrarı yapılmayıp daha çok bunların ele almadığı konulara yoğunlaşmış ve makale boyunca yer yer ifade edildiği gibi söz konusu çalışmalarda göze çarpan bazı eksikliklere de işaret edilmiştir.

Eserin başında hadis usûlüyle ilgili geniş ve kapsamlı bir mukaddimenin bulunması şerhe apayrı bir değer kazandırdığı gibi, şârihin hangi usûl bilgileri muvacehesinde şerh yaptığını bilmek bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca mukaddimenin, hadis, sübût, isnad, sıhhat ve metin incelemeleri ba-

181 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 4:350.

182 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 3:166, 229.

183 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:371.

184 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 5:154.

185 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 2:308; 5:13, 232; 6:378.

186 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:434.

187 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 4:16.

188 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:316.

189 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 5:70.

190 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 4:318.

191 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 3:481.

192 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1:354. Urduca dilinde yazılmış bir eser.

193 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 4:130, 318.

194 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 3:497.

195 Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 2:131.

kımından Hanefî usûl bilgilerini içeriyor olması, sadece şerh değil aynı zamanda Hanefî Hadis Usûlü konularının bilinmesine de katkı sunmaktadır. Bundan dolayı bir Hanefî tarafından yazılan bu çalışmanın Hanefî bakış açısını yansıtan önemli bir çalışma olduğunu söylemek yerinde olur. Ayrıca mezkûr mukaddime, hususi bir akademik çalışmayı gerektirecek kıymetli bilgiler içermektedir.

Eser, rical, fıkıh ve usûlü, akâid, ahlak gibi konuların yanı sıra esrârü’ş-şerî’a ve tasavvuf ilmüne dair oldukça faydalı bilgileri havidir. Böylece hadislerin açıklamalarında hükmün zâhirî yönleriyle birlikte bâtınî (işârî) yönü de ihmal edilmemiş olmaktadır.

Osmânî’nin bu telifinden önce bir Hanefî âlimin *Sahîh-i Müslim* üzerine kaleme aldığı çok az şerhin bulunması *Fethu’l-mülhim*’in önemini bir miktar daha bariz kılmaktadır. Bu açıdan eser *Sahîh-i Müslim*’deki hadisleri Hanefî merkezli yorumlayan en kapsamlı ve değerli çalışmaların başında gelmektedir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği.” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3, sy. 1 (2005): 73-89.
- Atâ’urrahmân. “eş-Şeyh Şebbîr Ahmed el-Osmânî ve menhecühû fi kitâbihî Fethi’l-mülhim.” Yüksek Lisans Tezi, Uluslararası İslam Üniversitesi İslamabad, ts.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Beydâvî, Ebû Ya’lâ el-Mağribî. *et-Ta’likâtü’l-müstezrafe ‘ale’r-Risâleti’l-müstetrafe*. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011.
- Brockelman, Carl. *Târîhu’l-edebî’l-‘arabî*. Çeviren Abdülhalîm en-Neccâr. Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, ts.
- Buhârî, Muhammed Ekber Şâh. *Bîs ‘Ulemâ’i Hak*. Lahor: Mektebe Rahmâniyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ’îl. *el-Câmi’u’s-sahîh*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cezâirî, Tâhir. *Tevcîhü’n-nazar*. Neşreden Abdülfettah Ebû Gudde. 2 cilt. Halep: Mektebetü’l-Matbû’âtî’l-İslâmiyye, 1995.
- Dâûdî, Khalid Zaferullâh. *Şah Veliyullah Dihlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. “Ta’rîf bi-kitâbi Fethi’l-mülhim şerhi Sahîhi Müslim ve sâhibihî el-Allâme Şebbîr Ahmed el-Osmânî –rahımehullah- me’a tenvîhi bi-hidmâtî’l-ulemâ’i’l-Hünûd li-ulûmî’l-hadîs.” *Mecelletü’d-Dâ’i* 37, sy. 1-4 (2012-13).
- <http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1363152533fix4sub3file.htm> (12-02-2018)
- Gavrî, Seyyid Abdülmâjid. “Fethu’l-mülhim, bi-Şerhi Sahîhi Müslim li’ş-Şeyh Şebbîr Ahmed el-Osmânî Dirâse Hadîsiyye.” *el-Hadîs Dergisi*, sy. 13 (2017): 137-165.
- Hakkânî, Abdülkayyûm. “Tezkire ve Sevânih Allâme Şebbîr Ahmed Osmânî.” *el-Kâsim* 9, sy. 6-8 (2005).

Hasenî, Abdülhay. *es-Sekâfeti'l-İslâmiyyetü fi'l-Hind*. Dimaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Ara-biyye, 1983.

<http://www.aljazeera.com.tr/haber/1370-yillik-kuran-i-kerim-yazmasi> (13-04-2018).

<https://www.birmingham.ac.uk/facilities/cadbury/TheBirminghamQuranManuscript.aspx> (10-04-2018).

İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1407. İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân. *Sıyânetu Sahîhi Müslim mine'l-ihtilâti ve'l-ğalat ve humâyetühû mine'l-iskâti ve's-sekat*. Neşreden Muvaffak b. Abdillâh. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.

İtyûbî, Muhammed b. Ali. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 24 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426-1433.

Kandemir, Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7:124-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kannûcî, Sıddık Hasen Hân. *el-Hıtta fi zikri's-sihâhi's-sitte*. Beyrût: Dâru'l-Celîl. ts.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledûniyye*. Kâhire: Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtu'l-Kevserî*. Kâhire: Mektebetü't-Tevfîkiyye. ts.

Mecîdî, Ömer. "Şürühâtü Sahîhi Müslim el-Mağribiyye." *Da'vetü'l-Hak Dergisi* 29, sy. 3. <http://www.almarkaz.ma/Article.aspx?C=5890#> (17-02-2018)

Mermertaş, Yusuf Ziya. "Şebbîr Ahmed Osmani ve Fethü'l-Mülhim'deki Şerh Metodu." Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2017.

Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Neşreden Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1994.

Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Fethu'l-mülhim bi-şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2006.

Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Fethu'l-mülhim*. 2 cilt. Bicnor/Hindistân: Medîne Berki Pres, 1934-1936; 3. cilt. Câlender/Hindistân: Bânde Pres, 1938.

Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Mebâdî ilmi'l-hadîs ve usûlih*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2018.

Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Mevsû'atü Fethi'l-mülhim bi-şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2006.

Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Tefsir-i Osmânî*. Neşreden Muhammed Velî Râzî. 3 cilt. Karaçi: Dâru'l-İş'a'at, 2007.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Sa'dî, Semî'ullah. "Devre cedîd ka Hadîsî zahire, ek ta'ârufî câize." *eş-Şerî'a* 28, sy. 9 (2017): 18-28.

Sa'dî, Semî'ullah. "Devre cedîd ka Hadîsî zahire, ek ta'ârufî câize." *eş-Şerî'a* 28, sy. 11 (2017): 18-28.

Sehâvî, Şemseddin. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyeti'l-hadîs*. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Sezgin, Fuâd. *Târîhu't-türâsi'l-'arabî*. Çeviren Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyâd: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1991.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî şerhu Takrîbi'n-Nevevî*. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1995.

Şemseddîn, Zeytûn Begüm. “Fethu’l-mülhim bi-şerhi Sahîhi Müslim Dirâse Tahlîliyye.” *Ma’ârif-i İslâmî* 1, sy. 1 (2002): 189-221.

Şemseddîn, Zeytûn Begüm. “Şebbîr Ahmed el-Osmânî ve Kitâbuhû Fethu’l-mülhim, Dirâse Nakdiyye.” Doktora Tezi, Pencâb Üniversitesi, 1984.

Şerkotî, Envâru’l-Hasen. *Hayât-i Osmânî*. Karâçî: Mektebetü Dâri’l-’Ulûm, 2014.

Shabbir Aḥmad ‘Uthmānī and His Book “Fath al-Mulhim bi sharḥi Şaḥīḥ al-Imām Muslim”

(Extended Abstract)

Erdinç AHATLI*
İnam ul HAQ**

The second most robust collection of Prophet Muhammad’s (PBUH) sayings, actions, and silent confirmations after Şaḥīḥ Bukhārī is the book of Imām Muslim known as Şaḥīḥ Muslim. Since its inception, the comprehensiveness, organization of the content and standardized authenticity of this book make it hold a central position in the relevant Muslim scholarship. Muslim scholars wrote many books on different aspects of Şaḥīḥ Muslim among which commentaries took a significant place in this contribution. It has been observed that more than 100 commentaries have been written in Arabic, Urdu, Persian, and Turkish languages only on Şaḥīḥ Muslim. Furthermore, scholars are still proceeding to contribute in the same direction. Amongst contemporary commentaries, the commentary of Pakistani scholar Shabbir Aḥmad ‘Uthmānī called *Fath al-Mulhim* is considered as an outstanding piece of writing from different aspects. Yet, he only managed to cover till the unit of *Nikāḥ* (marriage contract). The first edition of his work was published in three volumes from 1933 to 1938. Later, further editions of his book were also published. Then, another well-known Pakistani scholar (Mufti Taqī ‘Uthmānī) completed the remaining part of Shabbir Aḥmad ‘Uthmānī’s target commentary accordingly. Now, the complete commentary has been published in 2006 in 12 volumes by Damascus based Al-Qalam Publishers and Beirut based Dāru İḥyā al-Turāth publishers. Among these publishers, Al-Qalam’s publication is more comprehensive and reliable.

This commentary is widely acknowledged and appreciated by the Muslim scholars. In addition, two research articles (both are in Arabic, one of these is

* Assoc. Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Theology (eahatli@sakarya.edu.tr)

DOI: <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.417644> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5663-7540>

Geliş T. / Received Date: 21/04/2018

Kabul T. / Accepted Date: 06/06/2018

** Ph.D. Candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences

(inaseem_84@yahoo.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4246-9619>

published from Pakistan and the second one is published from Malaysia), two Master theses (one from International Islamic University, Pakistan and the other from Ondokuz Mayıs University, Turkey) and one PhD thesis (from Punjab University Lahore, Pakistan) have been written on *Fath al-Mulhim*. Researchers of this article have specially aimed at fulfilling the lack of information about the mentioned research works on *Fath al-Mulhim*.

In terms of its research methodology, this book is similar to the classic Islamic literature. Therefore, it is full of quotations from the very basic Islamic sources along with the author’s own critical and analytical study. In the commentary, he quoted passages word by word and described its multiple dimensions comprehensively. He referred to the sources in a different style, at some places just mentioned the name of the book, at other ones just the name of author, and sometimes he mentioned both (book’s and its author’s name).

It is one of the significant features of this book that it includes a comprehensive introduction (*muqaddama*) about various aspects of Hadith Sciences. In this regard, the author benefitted from two different schools of thought which are scholars of Hadith and Islamic jurists. Therefore, its readers can take benefit from the academic contributions of both schools at once. Among these topics the issues related to Şahîh Muslim and the opinion of Ḥanafî school of thought have been greatly emphasized in this introductory note. This part of the book is also published separately under the title *Mabâdi ilm al-Ḥadîth wa Uşûlihî*.

The characteristics of this work in general are marked as follow: The author rightly explains the ambiguous (difficult and complex) topics of Hadith (*mushkilât al-hadîth*). He tries to gather scholars' views in the related context and also adds his own point of view with arguments. He brings description to the confusing and unclear words with examples, and tries to cover the views of sectarian imams (Mâlikî, Ḥanafî, Şâfiî, and Ḥanbalî, etc.) in the commentary. He boldly defends the Ḥanafî sect’s point of view on the controversial issues with arguments. Commentary also includes the valuable quotations from *asrâr al-sharî* (spirituality and philosophy of Islamic law and practices), the answers to the related questions and objections about Hadiths, and

endeavours to resolve the contradiction between hadiths. All of which mentioned above has completed his work with the help of main and original sources of the subject.

This work seems prominent among the commentaries of Şahîh Muslim, where no proponent of Hanafî school of thought contributed comprehensively. Therefore, *Fath al-Mulhim* is on the top ranking contributions in commentary section of Hadith in general and significant work on Şahîh Muslim in particular from Hanafî school of thought. Distinctively, it contains the valuable content on *asrâr al-sharî* and Islamic mysticism. In conclusion, this book presents both the extrinsic and intrinsic (spiritual) aspects of respective Islamic teachings.

JOHN STUART MILL'İN ERDEM TEORİSİ VE ARAÇSALLAŞTIRILMIŞ ERDEMLER

Metin AYDIN*

Öz

Ahlak alanında son iki yüz yılın önde gelen teorilerinden biri olan faydacılığın en önemli iki figürü Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'dir. Bu iki düşünür, faydacı teori ile ilgili olarak, birçok konuda hem fikir olmalarına rağmen, bazı hususlarda fikir ayrılıkları yaşarlar. Bu hususlardan en önemlisi, teorinin en temel kavramı olan haz konusundadır. Mill, Bentham'ın aksine hazlar arasında niceliğin yanında niteliksel bir ayrıma da gider ve hazları yüksek ve alçak hazlar olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrım, Mill'in erdem teorisine genel şeklini verir. Onun erdem teorisine göre, insanlar sadece mutluluğu arzular ve bunun dışında erdemler de dâhil olmak üzere arzulanan her şey, temelde mutluluğa araç olmaları bakımından arzulanırlar. Fakat diğer taraftan Mill, erdemlerin sırf kendilerinde arzullanması gereken amaçlar olduğunu da iddia eder. Mill'in bu yaklaşımı erdemlerin aynı anda hem araç hem de amaç olmaları gibi paradoksal bir duruma neden olur. Bu paradoksal durum, yorumcular tarafından çeşitli açılardan eleştirilir. Bu eleştirilerin temelini, amaç ile araç arasındaki ayrımın ortadan kalktığı, erdemlerin Mill tarafından hem amaç hem de araç olarak kabul edildiği iddiası oluşturur. Bu makale, erdemler her nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın Mill'in sisteminde sadece araçsal bir değere sahip olduğu iddiasını gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Faydacılık, Mutluluk, Erdem.

John Stuart Mill's Virtue Theory and Instrumentalized Virtues

Abstract

Jeremy Bentham and John Stuart Mill are two of the most important figures of utilitarianism, one of the foremost theories of morality in the last two hundred years. These two thinkers have disagreements on utilitarian theory in some respects, although they agree on many issues. The most important of these issues is the concept of pleasure, which is the most basic concept of the theory. Mill, in contrast to Bentham, also makes a qualitative distinction between pleasures in addition to quantity and divides pleasures into higher and lower pleasures. This distinction gives the general form of Mill's virtue theory. According to his virtue theory, people only desire happiness, and all that is desired, including virtues, is basically desirable in terms of being a means for happiness. But on the other hand, Mill also claims that the virtues are the aims to be desired in themselves. This approach of Mill leads to a paradoxical situation in which virtues are at the same time both means and aims. This paradoxical situation is criticized by interpreters from various aspects. The basis of these criticisms is that the distinction between means and aims has been removed, and the virtues are claimed by Mill as both aims and means. This article justifies the assertion that regardless of how virtues are understood, they only have instrumental value in Mill's system.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Utilitarianism, Happiness, Virtue.

* Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı (metina@sakarya.edu.tr).

Giriş

Faydacılık, Jeremy Bentham (1748-1832) tarafından 18.yy.'ın sonları, 19.yy.'ın başlarında sistemleştirilen ve son iki yüz yıldır ahlak alanının önde gelen etik teorilerden biridir. Bu teorinin kurucusu her ne kadar Bentham olsa da onun öğrencisi olan John Stuart Mill (1806-1873), bu gelenek içerisinde en az Bentham kadar önemli bir figürdür. Bu teorinin temelini “en yüksek mutluluk ilkesi (*the greatest happiness principle*)” de denen “fayda ilkesi (*the principle of utility*)” oluşturur. Birbirinin alternatifi olan eylemler arasından, en yüksek sayıda insan için en büyük mutluluğu ortaya çıkaran eylemin seçilmesini salık veren bu ilke, sistem içerisinde eylemlerin ahlaki açıdan doğruluk standardı olarak iş görür. Buna göre, eğer bir eylem fayda ilkesine uygun bir davranış ise ahlaki olarak doğru, aksi durumda ise yanlış olur. Faydacı teoride mutluluk, tüm eylemlerin kendisine yöneldiği nihai amaçtır. Mutluluk, hazzın acı üzerine baskın olma durumunu ifade eder. Bu anlamda mutluluğun tek içeriği hazdır. Bu teoride mutluluk, haz ve fayda kavramları eş anlamlı olarak kullanılır. Buna göre, bir kimsenin bir eylemden fayda temin ettiğini ifade etmek, bu kişinin eylemden haz aldığı anlamına gelir. Bu yaklaşımın temelinde faydacı teorinin insan algısı yatar.¹

Teorinin kurucusu Bentham, en önemli eseri olan *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*'a bu algıyı çok net biçimde ortaya koyan şu çarpıcı ifadelerle başlar: “Doğa (*Nature*) insanoğlunu iki egemen efendinin (*two sovereign masters*) emri altına vermiştir, haz ve acı. Ne yapmamız gerektiğini (*ought*) ve ayrıca ne yapacağımızı sadece bunlar belirlerler.”² Bentham'ın bu yaklaşımı, haz ve acı kavramlarını sistem içerisinde yegâne ölçüt haline getirir. Bunun bir sonucu olarak o, eylemlerin sadece ortaya çıkardıkları haz ve acı temelinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre hazlar arasında sadece niceliksel birtakım farklılıklar bulunur. Bunun dışında hazlar arasında herhangi niteliksel bir ayrıma gitmenin imkânı yoktur. Bu durumu Bentham'ın şu ifadeleri oldukça net biçimde ortaya koyar: “Ön yargı bir yana bırakılırsa, *push-pin*³ oyunu, müzik ve şiir sanatıyla eşit değere sahiptir. Eğer *push-pin* oyunu daha fazla haz sağlıyorsa o zaman daha değerlidir. (...) Eğer şiir ve müzik, *push-pin* oyununa tercih edilecekse, bu ancak tatmin

- 1 Faydacılık ile ilgili daha geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir: Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism* (New York: The Macmillan Co., 1902); Thomas Rawson Birks, *Modern Utilitarianism* (London: MacMillan, 1874); Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill* (London: Routledge, 2003); Tim Mulgan, *Understanding Utilitarianism* (U.K.: Acuman Publishing, 2007); Ben Eggleston - Dale E. Miller, *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- 2 Jeremy Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation,” *The Works of Jeremy Bentham* içinde, ed. John Bowring (New York: Russel&Russel Inc., 1962), 1:2.
- 3 16. yy ile 19. yy. arasında oynanan bir tür çocuk oyunu. Felsefi eserlerde genel olarak değersiz bir eğlence biçimini ifade etmek için kullanılır.

edilmeleri en zor olan kişileri tatmin etme açısından yapılacak bir kıyaslamadan sonra olmalıdır."⁴

Bentham'ın bu düşünceleri kendi döneminde faydacı teorinin oldukça sert eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Bu eleştirilerden en meşhuru 19.yy. İngiltere'sinin ünlü muhafazakârı Thomas Carlyle (1795-1881) tarafından yapılan, "domuz felsefesi (*the pig philosophy*)" eleştirisidir.⁵ Bu eleştiriye göre faydacılık, insanı sadece kendi hazzının peşinden giden bir hayvan derekesine düşürür. Dolayısıyla bu teori mevcut haliyle insandan çok hayvanlara hitap eden bir teoridir.⁶

Bu eleştiriden de anlaşılacağı üzere ortaya çıktığı dönemde faydacı teorisinin hemen kabul gördüğünü söylemek çok mümkün değildir. Faydacılığın bu durumundan rahatsız olan Mill, hocasından tevarüs ettiği mirasta bazı değişiklikler yaparak, hem faydacılığın toplum içerisindeki kötü ününü ortadan kaldırmak istemiş hem de faydacı teoriye ilişkin yanlış anlamaların önüne geçmeye çalışmıştır. Mill, bu yanlış anlamaların temeli olarak Bentham'ın kullandığı üslubun ve yaklaşımındaki sertliğin etkili olduğunu düşünür.⁷ Bu temelde Mill, faydacı teorisinin Benthamcı yorumunda bazı radikal değişikliklere imza atar. Bu değişikliklerden en önemlisi haz konusundadır. Mill, sefelinin aksine⁸ hazlar arasında niceliğe ek olarak niteliksel bir ayrımı da mümkün

4 Jeremy Bentham, "The Rationale of Reward," *The Works of Jeremy Bentham* içinde, ed. John Bowring (London: William Tait, 1953), 2:253.

5 J.M Robson, "Textual Introduction," *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, ed. J.M Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10:xxxiv.

6 Carlyle'in eleştirisi yanında faydacılık, şu ifadelerle de eleştirilmiştir: faydacılık, (1) değersiz bir felsefedir, haz istisna olmak üzere çok az şeyi dikkate almaktadır; (2) bencil bir felsefedir, sadece kendi mutluluğumuzu dikkate alır; (3) hayali, saçma felsefedir, standartlarının yüksekliği dikkate alındığında, genel mutluluk için ortaya koyduğu öğreti imkânsız bir taleptir; (4) Tanrısız bir felsefedir; (5) hissiz bir felsefedir, insanları serinkanlı yapan ve sempati duygularını ortadan kaldıran bir felsefedir; (6) amaca uygunlukla ilgili bir felsefedir, gerçekten ve kalıcı şekilde işe yarar olmak yerine aniden ve hemen işe yarar olmayı öğretir; (7) bir hesap felsefesidir, hem imkânsız hem de arzu edilir olmayan şeyi talep etmektedir, yani eylemde bulunacağımız vakit, duyguları yok sayarak, muhtemel sonuçların nihayetsiz çeşitlerini incelememizi talep etmektedir. (8) insanı otomatlaştırır bu nedenle duygusuz ve kültürsüz bir felsefedir. John Grote, *An Examination of Utilitarian Philosophy* (Cambridge: Delighton, Bell and Co, 1870), 14-15.

7 Mill, hocası Bentham'ın düşüncelerine ilişkin biri 1833 diğeri 1838 yılında iki makale kaleme alır. Bu makalede hocasının faydacı teoriye ilişkin yaklaşımına ciddi eleştiriler yönelir. Bu eleştiriler yazımızın konu sınırı içerisinde olmadığı için bunlara yer vermiyoruz. Ancak eleştiriler için bkz. John Stuart Mill, "Remarks on Bentham's Philosophy," *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, ed. J.M. Bowring, (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10:5-18 ; John Stuart Mill, "Bentham," *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, ed. John Bowring (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10:77-115 .

8 Bentham'a göre hazlar arasında salt niceliksel temelde şu yedi kıstasa göre bir karşılaştırma yapılmalı ve buna göre bir karara varılmalıdır: Hazzın ya da acının 1. "yoğunluğu (*intensity*)," 2. "süresi (*duration*)," 3. "kesinliği ya da muğlaklığı (*certainty or uncertainty*)," 4. "yakınlığı ya da uzaklığı (*propinquity or remoteness*)," 5. "doğurganlığı yani bu hazzı başka bir

görür ve hazları “yüksek (*the higher pleasures*)” ve “alçak hazlar (*the lower pleasures*)” olmak üzere ikiye ayırır. Yüksek hazlar, entelektüel yetilere hitap eden hazları ifade ederken, alçak hazlar ise daha çok bedensel hazlara tekabül eder. Mill, ahlak alanında amaçlanması gereken hazların, yüksek hazlar olduğunu, gerçek mutluluğun ancak bu hazların temin edilmesiyle elde edilebileceğini savunur.⁹ Bu ayrımın arka planında Bentham’ın adalet, özgürlük, eşitlik, güzellik gibi erdemleri hazza indirgeyen, bu erdemleri araçsallaştıran yaklaşımının önüne geçme kaygısı bulunur.

İşte bu makalede, Mill’in benimsediği erdem teorisinin, Bentham’ın erdemleri araçsallaştıran yaklaşımından kurtarıp, kendinde bir amaç haline getirmeyi başarıp başaramadığını konu edineceğiz. Makaledeki amacımız, ülkemizdeki faydacı teoriye ilişkin literatüre katkı yapmak ve benzer ahlaki tartışmalara yeni bakış açıları sunmaktır. Bu amaçla makalede ilk olarak Mill’in erdem teorisini genel hatlarıyla betimleyeceğiz, ardından onun erdem teorisinde ortaya çıkan problemleri, eleştirmenlerin yorumları üzerinden tartışacak ve son olarak da bu konudaki kendi değerlendirmemizi ortaya koyacağız. Makaledeki temel iddiamız, Mill’in erdem teorisinin, erdemlerin araçsallaştırılmasına mani olmadığı, onun sisteminde, tıpkı Bentham’da olduğu gibi, erdemlerin ancak ve ancak araçsal bir değere sahip olduğudur.

Şimdi Mill’in erdem teorisini ele alacağımız ilk bölüme geçebiliriz.

1. Mill’in Erdem Teorisi

Mill’in erdem teorisi, insana dair algısı ile yakından ilişkilidir. Mill de tıpkı Bentham gibi insanın temelde bencil bir doğaya sahip olduğunu düşünür. Bu düşüncesinin altında ise Bentham ve babası James Mill (1773-1836)’den tevârüs ettiği “çağrışımçı psikoloji (*associationism*)” yatar.¹⁰ Bu nedenle Mill’in erdeme ilişkin görüşlerini ele almadan evvel kısaca bu teoriden bahsetmenin, tartışmanın devamı için önemli olduğunu düşünüyoruz.

hazzın takip etme durumu (*fecundity*),” 6. “saflığı yani içinde hazza karşı başka herhangi bir duygu barındırmaması (*purity*),” 7. “kapsamı yani etkileyeceği insan sayısı (ya da duygulu varlık sayısı) (*extent*).” Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation,” 1:16. Bentham’ın hazlar arasındaki tasnifi ile ilgili olarak daha detaylı bir tartışma için bkz.: Metin Aydın, “Jeremy Bentham’ın Ahlak Anlayışı ve Felicific Calculus,” *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III* içinde, ed. Ümit Güneş (İstanbul: İlem, 2013), 601-617.

9 John Stuart Mill, “Utilitarianism,” *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10:212. Mill’in hazlar arasındaki tasnifi ile ilgili olarak daha detaylı bir tartışma için bkz.: Metin Aydın, “Mutlu Budala mı Mutsuz Sokrates mi: John Stuart Mill’in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi,” *Kutadgu Biliğ Dergisi*, sy. 35 (2017): 121-148.

10 Hartley, “Çağrışımçı psikoloji (*Associationism*)”yi *Observations on Man* adlı eserinde geniş olarak ele almıştır. Temel düşüncesine göre; öğrenmenin, entelektüel gelişimin ve davranışın temelinde çağrışım yatar. Bkz. David Hartley, *Observations on Man* (Florida: Scholars’ Facsimiles & Reprints, 1966); Benzer şekilde James Mill de *Analysis of the Phenomena of the Human*

1.1. Çağrışımçı Psikoloji

Çağrışımçı psikoloji, insan zihnini boş bir levha gibi kabul eder. Doğumla birlikte başlayan deneyimlerle insan, bu boş levhayı doldurmaya başlar. Deneyimler arası ilişkiler, nesnelere arası neden-sonuç ilişkisini kavramamızı sağlar. Söz gelimi, sürekli olarak ateşin sıcaklığını deneyimleyen bir zihin, sıcaklığın nedeninin ateş olduğunu bu deneyimler sayesinde kavrar.¹¹ Bunun en iyi örneği bebeklerdir. Bebekler ilkel duyularla işe başlarlar ve haz-acı verici deneyimler yoluyla "fikirlere (*idea*)" ulaşırlar. Mekânda ve zamanda benzerlik ya da yakınlık yoluyla basit duyu ideleri daha karmaşık ideler halini alır. Hafıza, hayalgücü, soyutlama, tümevarım gibi yetilerle gündelik bağlantıları içeren inançlara ulaşılır ve insanın psikolojik yaşamı bu şekilde zenginleşir. Haz ya da acılar, aslında nötr olan eylemleri, ide, inanç durumları ile kurulan çağrışımlarla haz ya da acı verici hale getirirler.¹²

Mill'e göre, çağrışım sıklıkla, yarı kimyasal bir süreç gibi işler. Buna göre birçok izlenim ya da ide zihinde bir arada ortaya çıktığında, bazen kimyasal kombinasyonlara benzer süreçler ortaya çıkar. İzlenimler çok fazla deneyimlendiğinde, bunlardan her biri, bütün grubun hazzı ve hemen ortaya çıkan bu çağrışımın fikri olarak hatırlanır. Bu ideler, bazen birbirleri içerisinde erirler ve ayrı ayrı değil de tek bir şeymiş gibi görünürler. Bu anlamda Mill'in ahlak felsefesi açısından çağrışımçı psikolojinin adeta Arşimet noktası olduğu iddia edilebilir. Çünkü Mill, bu teori sayesinde zihin yapısının dış uyaranlar tarafından şekillendirildiği iddiasını dillendirebilmektedir.¹³

Bu teorinin en temel noktası, deneyimlerin birbirleriyle sadece haz ya da acı yaşantılarıyla ilişkilendirilebilecekleri iddiasıdır. Çağrışımçı teoriye göre haz ve acı yaşantısı olmadan herhangi iki fikrin bir araya gelmesi mümkün değildir. Buna göre hiç kimse, herhangi bir şeyin haz ve acı ile bağlantılı hale geldiği geçmiş bir yaşantı olmaksızın, bunları arzular duruma gelemmez. Dolayısıyla geçmişte yaşanan ve sonucunda haz elde edilen deneyim, bu kişinin zihninde hazla ilişkilendirilmekte ve söz konusu eyleme ya da nesneye yönelik bir "arzu" ortaya çıkmaktadır. Ters bir durumda ise yani sonucunda acı ortaya çıkan bir deneyim, bu kişinin zihninde acı ile ilişkilendirilmekte ve bahse konu olan eyleme ya da nesneye yönelik bir "kaçınma" ortaya çıkmaktadır. Sürekli olarak yaşanan bu deneyimlerden sonra arzulanır hale gelen

Mind adlı eserinde bu teoriyi ele alır. Bkz. James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (London: Longmans Greens Reader and Dyer, 1878).

11 Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism* (New York: Routledge, 1997), 85; Terence Ball, "Psychology, Associationism, and Ethology," *A Companion to Mill* içinde, ed. Christopher Macleod - Dale E. Miller (U.K.: Wiley Blackwell, 2017), 146.

12 Henry West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 136.

13 Wendy Doner, "Mill's Utilitarianism," *The Cambridge Companion to Mill* içinde, ed. John Skorupski (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 258.

şeye, bir süre sonra hazzın ya da acının eşlik etmesine dikkat edilmez ve bu şey sırf kendinde arzulanır hale gelir. Bu nedenle, Mill'in teorisine göre, bir şey ile ilgili olarak en az bir kez ya haz ya da acı ile ilişki kurulmaksızın, bu şeyin amaç olarak arzulanması mümkün değildir. Bir başka deyişle psikolojik olarak bir şeyin amaç olarak arzulanması, haz ve acıdan bağımsız olarak imkânsızdır.¹⁴ Mill bu konuda şöyle söyler:

İnanıyorum ki, tarafsız bir şekilde müracaat edildiğinde, bu delil kaynakları ortaya çıkaracaktır ki, bir şeyi arzulamak ile bu şeyi haz verici bulmak, bir şeyden kaçınmak ile bu şeyin acı verici olduğunu düşünmek, tamamıyla ayrılmaz bir fenomendir ya da daha ziyade aynı fenomenin iki farklı yönü; sıkı manada aynı psikolojik olgunun iki farklı durumudur. Bir nesnenin (sonuçları dikkate alınmaksızın) arzulanır (*desirable*) olduğunu düşünmek ve bu şeyi haz verici bulmak, bir ve aynı şeydir ve bir şeyi, bu şeyin haz verici olduğu fikrinden bağımsız olarak, arzulamak, fiziksel ve metafiziksel imkânsızlıktır.¹⁵

Görüldüğü üzere Mill, çağrışımçı psikolojiden hareketle arzu ile haz arasında zorunlu ve evrensel bir bağ olduğunu düşünür. Bu manada biri olmadan diğersinin olmasının imkânsızlığını açık bir biçimde vurgular.¹⁶ Mill'in hem insanın temelde bencil bir doğaya sahip olduğu iddiası hem de arzu ile haz arasında kurduğu bu zorunlu ilişki, onun erdem teorisini şekillendirir. Bu bağlam onun erdem teorisine taşındığında haz, dolayısıyla da mutluluk insanın arzulanabileceği tek arzu nesnesi olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım onun faydacı teoriyi tanımladığı şu ifadelerinde net biçimde ortaya çıkar: "Faydacı doktrin şudur ki mutluluk amaç olarak arzu edilirdir ve arzu edilmeye değer (*desirable*) olan tek şeydir. [Mutluluk haricindeki] diğer tüm şeyler, sadece bu amaca araç olmaları bakımından arzu edilmeye değerdirler."¹⁷

14 West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, 180.

15 Mill, "Utilitarianism," 10:237-238.

16 Bu arada dikkatli bir okuyucu Mill'in pasajda kullanmış olduğu bir kavramı hemen fark edecektir. Bu kavram "metafiziksel" kavramıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Mill'in sisteminde metafiziğe yer olmamasına karşın, pasajda bu tür bir kavram seçimi yorumcuların ilgisini çekmiştir. Bazı yorumcular bu kavramla Mill'in "psikolojik imkânsızlığı" kastettiğini söylerken, diğer bazı yorumcular ise bunun "mantıksal imkânsızlık" anlamında kullanıldığını iddia ederler. Bu konuyla ilgili olarak ise West pasajın 21.yy okuyucusu için kesinlikle kafa karıştırıcı olduğunu söyler. Çünkü "metafizik" kavramı o günden bugüne bir değişim yaşamıştır. Ona göre Mill'in burada yapmaya çalıştığı şey, kavramların anlamlarını ortaya koymak değildir, fakat iç gözlemlerle doğrulanabilecek empirik bir genelleme yapmaktadır. Dolayısıyla Mill "metafizik" kavramını ister "psikolojik" ister "mantıksal" anlamda kullansın, ifade etmek istediği şey arzu ile haz arasındaki ilişkinin keyfiyetidir. Bkz. : Alan Ryan, "Mill and The Naturalistic Fallacy," *Mind* 75, sy. 299 (1966): 422-425; G.W. Spence, "The Psychology Behind J.S. Mill's Proof," *Philosophy* 43, sy. 163 (1968): 18-28; West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*.

17 Mill, "Utilitarianism," 10:234.

Çağrışımçı psikolojinin genel çerçevesini oluşturduğu bu insan algısı, Mill için bazı önemli problemlere neden olur. Bu problemlerden onun açısından tartışmamız en önemlisi, erdemlerin araçsallaştırılmadan faydacı sistem içerisinde nasıl dâhil edileceğidir. Çünkü eğer Mill, erdemleri mutluluğa araç olmaları bakımından arzulanır olarak kabul ederse, bu noktada herhangi bir sorun ortaya çıkmaz; fakat bu durumda selefi Bentham'la aynı konuma düşer ve bir anlamda Carlyle'in eleştirisi makul hale gelir. Yok, eğer Mill, erdemlerin sırf kendinde arzulanır olduğunu ortaya koyarsa, bu durumda da çağrışımçı psikolojinin temel varsayımlarına muhalefet ederek, insanların haz-mutluluk dışında başka şeyleri de arzuladıklarını kabul etmiş olur. Görüldüğü üzere Mill, burada açık bir ikilem içerisindedir ve ikilemin ortaya çıkarıldığı gerilim, onun erdem teorisinde kendisini zaman zaman birbirleriyle çelişen yaklaşımlar olarak kendisini izhar eder.

Şimdi, böylesi bir arka plana sahip olan Mill'in erdem teorisini genel hatlarıyla inceleyelim.

1.2. Mill'in Erdem Teorisi

Mill'in ahlak teorisinde erdem, insan için alternatifleri arasında en büyük mutluluğu ortaya çıkaran eylem tarzlarını ifade eder. Buna göre erdeme uygun davranan bireyin, alternatif eylemlere nazaran daha büyük mutluluk elde etmesi beklenir.¹⁸ Mill, erdemlerin arzulanırlıklarını bu noktadan aldığını düşünür. Bu yaklaşım, onun insana dair algısı açısından ve içinde yer aldığı faydacı gelenek bakımından herhangi bir problem doğurmaz. Çünkü erdemlerin sürekli olarak ahlaki fail için haz temin edici sonuçlar ortaya koyduğu varsayılırsa, erdem ile mutluluk arasındaki bu sürekli ilişki, ikisi arasında bir bağın tesisini oldukça kolaylaştırır. Fakat bu durum, gerçek yaşamdaki pratiklerle uyumlu değildir. Erdemlerin zaman zaman ahlaki fail açısından acı verici sonuçlar ortaya koyduğu bir gerçektir. İşte bu nokta yani bu acı verici sonuçlara rağmen ahlaki olarak hala erdemın arzulanması gerektiği yaklaşımı, Mill'in benimsemiş olduğu erdem teorisinde aşması gereken en önemli sorundur.

Mill, bu sorunu ele almaya bir tespitle başlar. Buna göre insanların gündelik yaşamları incelendiğinde görülür ki insanlar haz dışında da birçok şeyi arzularlar. Erdemler, zaman zaman acı verici sonuçlar üretmelerine rağmen mutluluk haricinde arzulan şeylerin başında gelir. Mill'e göre insanların haz dışında arzuladıkları şeylere duydukları arzu tamamıyla gerçek arzulardır. Bu arzular, en az hazza duyulan arzular kadar gerçektir. Mill, mutluluk haricinde arzulan bu şeyler arasında erdemlere özel bir parantez açarak, erdemın sadece arzulanır olduğunu değil, ayrıca sırf kendinde bir amaç ola-

18 Mill, "Utilitarianism," 10:237.

rak arzulanması gerektiğini de iddia eder. Ona göre her ne kadar erdemi erdem yapan şey, mutluluğa araç olması olsa da erdemi, bu vasfını göz ardı ederek, sırf kendinde arzulanır bulmayan bir zihin, gerçek mutluluğu elde edebilecek duruma henüz ulaşmamıştır.¹⁹ Mill, erdeme duyulan bu arzunun gerçekliğinden güç alan faydacılık karşıtlarının, mutluluğun yanında, insan eylemlerinin başka amaçları da olduğunu; dolayısıyla eylemi onaylama ya da onaylamama konusunda mutluluğun tek standart olmayacağını iddia etme hakkını kendilerinde bulduklarını belirtir.²⁰ Mill'in bu tespiti ve ardından erdemlerin sırf kendinde arzulanması gerektiğine ilişkin yaklaşımı, okuyucunun da kolayca fark edebileceği gibi, oldukça kafa karıştırıcıdır. Onun bu ifadeleri zihinlerde ahlaki faile temelde iki farklı amaç öneriyormuş hissi uyandırır.

Meselenin devamında Mill, yaklaşımını biraz daha net hale getirir. Ona göre mutluluk, soyut bir fikirden ziyade, somut bir bütündür ve bu somut bütünü oluşturan içerikler farklıdır. Bu içerikler sırf kendinde arzulanır olan şeylerdir. Buradaki sorun erdem bu içeriklerden biri olup olmadığıdır. Ona göre erdemler, doğal ve orijinal olarak mutluluğun bir kısmı değildir fakat böyle olmaya en uygun adaylardır ve erdemi sırf bu niteliğinden dolayı arzulayan kişi için erdem, mutluluğa bir araç olduğu için değil, kendinde bir amaç olarak arzulanır.²¹

Fakat bununla birlikte Mill'e göre erdem, her ne olursa olsun, nihayetinde mutluluğa araç olması bakımından arzulanır. Eğer erdem, hiçbir şeye araç olmasaydı; erdem kendinde arzulanır olduğu iddia edilemezdi. Zira Mill'e göre erdemi arzulanır kılan şey, mutluluk ile arasında ortaya çıkan çağrışımdır. Erdem, ancak mutluluk ile çağrışım yolu ile ilişkilendirildiğinde kendinde arzulanır hale gelir ve en yoğun derecede arzulanır.²² Bu anlamda erdeme yönelik, mutluluğa katkı yapması ve acıdan korundurması haricinde orijinal bir arzu yoktur ya da ona bizi yönelten bir şey yoktur. Fakat çağrışım bu şekilde oluştuğunda, erdem kendinde iyiymiş gibi algılanır ve diğer iyi olan şeyler kadar yoğun biçimde arzulanır. Dolayısıyla erdem her nasıl anlaşılırsa anlaşılın, kendinde arzulanır tek amaç hala mutluluktur.²³

Mill, bu yaklaşımını para örneği üzerinden somutlaştırır. Orijinal olarak para, sırf kendinde ele alındığında, kendisine yönelen bir arzudan bahsetmek mümkün değildir. Para, sadece bir şeyleri alabildiği sürece değerlidir. Bu nedenle paraya duyulan arzu ancak insanı tatmin etmeye araç olmasından ileri

19 Mill, "Utilitarianism," 10:235.

20 Mill, "Utilitarianism," 10:235.

21 Mill, "Utilitarianism," 10:237.

22 Mill, "Utilitarianism," 10:236.

23 Mill, "Utilitarianism," 10:237.

gelir; yoksa bunun haricinde herhangi bir salt kendinde arzulanırlıktan bahsetmenin imkânı yoktur. Bununla birlikte para sevgisi, insanın sadece en güçlü motivasyonlarından biri değildir; ayrıca birçok durumda araç olması hususiyeti göz ardı edilerek kendinde arzulanır bir hale de gelir. İnsanlarda sıklıkla paraya sahip olma arzusu, onu kullanma arzusundan güçlü halde bulunur ve paranın ötesine yönelen tüm amaçlar ortadan kalksa bile, insanlar-daki bu arzu büyümeye devam eder. Mill, insan zihnindeki bu durumun, paranın sadece bir amaç uğruna değil, amacın bir parçası haline gelmesinin bir sonucu olduğunu savunur. Çünkü belirli bir noktadan sonra salt paraya sahip olmak, kendinde arzulanır bir hale gelir ve insanı mutlu etmeye başlar.²⁴

Mill, para için söylenebilecek olan şeylerin benzerlerinin, güç ve ün gibi insan yaşamının diğer önemli amaçları için de söylenebileceğini düşünür. Bu amaçların da arzulanırlığı, tıpkı para da olduğu gibi daha ileri bir amaç olan mutluluğa araç olmalarından kaynaklanır. İnsan, gücü ve ünü, istediği şeyleri elde etme noktasındaki işlevselliği nedeniyle arzularlar. Mill, bazı bireylerde bu işlevselliğe dayalı arzunun öyle şiddetli bir hal aldığı söyler ki bunlara duyulan arzu diğer her arzuyu bastırır. Bu durumlarda araçlar artık amacın kendisi haline dönüşür. Mill'e göre insanın bu zihni durumunu muhafaza eden tek şey, bu araçların/amaçların mutlulukla olan ilişkileridir. Çünkü insan zamanla paraya, güce ya da üne sahip olmakla mutlu olacağını düşünmeye başlarsa, bunlara sahip olamadığı anlarda da mutsuz olmaya başlar.²⁵

Fakat bununla birlikte Mill, erdem ile para, güç, ün gibi amaçlar arasında bir ayrıma gider. Ona göre, erdem dışındaki amaçlar, insanı bu amaçlar uğruna yapabileceği şeyler açısından korkulan bir birey yaparken; erdem ise insanı toplum tarafından sevilen biri haline dönüştürür. Dolayısıyla Mill, faydacı teorinin her ne kadar erdem dışındaki araçlara yönelik arzuyu, genel mutluluğa zarar verecek noktaya kadar hoş görse de erdem sevgisini diğer tüm şeylerden farklı olarak genel mutluluğa katkısı açısından sürekli olarak güçlendirilmesini talep eder ve onaylar.²⁶

Burada önemli bir soru karşımıza çıkar: "Eğer insanların arzusu sürekli olarak hazza yöneliyorsa, zaman zaman ahlaki fail için acı verici sonuçlar üreten erdemler, nasıl arzulanır hale gelebilir?". Mill, bu sorunun cevabının arzu ile irade arasındaki yapısal farklılıkta gizli olduğunu düşünür. Ona göre irade aktifken, arzu pasiftir. İrade bu aktif doğası sayesinde zaman zaman arzunun hilafına, hazzı azaltan ya da acı verici sonuçlara neden olabilen eylemleri seçebilmektedir. Başlangıçta irade, tamamıyla arzu tarafından üretilir. Bu da hazza yönelme ve acıdan kaçınma şeklinde olur. İrade, her ne kadar ilk başta arzudan ortaya çıksa da zamanla ve eğitimle kendisini bu kaynaktan kurtarır,

24 Mill, "Utilitarianism," 10:236.

25 Mill, "Utilitarianism," 10:237.

26 Mill, "Utilitarianism," 10:237.

ayırabilir. Başlarda bazı şeyleri arzu ettiğimiz için irade ederken; sonraları bu şeyleri irade ettiğimiz için arzular hale geliriz. Mill, bu süreçte alışkanlığın önemli bir rolü olduğunu savunur. Ona göre insanlar, erdemler de dâhil olmak üzere, ilk olarak hazza dayalı motivasyonla yaptıkları birçok farklı şeyi, alışkanlıkla yapmaya devam ederler. Bu durum bazen bilince bağlı olarak, bazen de bilinçten bağımsız olarak ortaya çıkar. Alışkanlık bazen o kadar güçlü bir hale gelir ki irade de alışkanlığın gücüne boyun eğer. Bunun en güzel örneği, kötü alışkanlıklar edinmiş ya da zararlı biçimde kendi isteklerine düşkün olanlarda vuku bulan davranışlardır.²⁷

Mill, insan doğasının bu yapısının insanların erdemli yapılmasında oldukça işlevsel olabileceğini düşünür. Ona göre eğer sıradan insana erdemli olmanın haz verici, aksinin ise acı verici olduğu öğretilirse, kişinin erdemli davranışları benimsemesi mümkün olur. Erdeme uygun davranışın hazla, erdeme aykırı davranışın acı ile ilişkili olduğunu, bu kişiye kendi deneyimleri üzerinden gösterildiğinde, bu sıradan insanda erdemli olmaya ilişkin bir irade ortaya çıkarılabilir. Bu durum, kişinin doğasına bir kez yerleştirildiğinde artık birey, haz ve acı kaygısı gütmeden, alışkanlığa dayalı olarak erdemli bir şekilde davranmaya başlayacaktır. Bu noktadan sonra kişi irade ve arzunun değil, alışkanlığın kontrolüne girmiş olur. Fakat insanın haz ve acı kaygısı taşımadan, erdemli bir biçimde davranıyor olması, Mill'e göre erdem kendinde arzulanır olduğunu iddia etmek için yeterli meşru zemini oluşturmaz.²⁸

Görüldüğü üzere Mill'in erdem teorisinde, selefi Bentham'dan tevarüs ettiği faydacı fikirler ile teoriye katmak istediği yenilikler arasındaki gerilim tüm açıklığıyla kendisini hissettirir. Bentham'ın erdem ile para, ün, güç vb. gibi şeylerden elde edilen hazları sadece nicelik temelinde ele alan ve bu bağlamda erdemi, mutluluk haricinde arzulan diğer şeylerle aynı seviyeye indirgeyen yaklaşımı; Mill'de yerini erdemden elde edilen hazlar ile para, güç, ün, vb. gibi şeylerden elde edilen hazlar arasındaki niteliksel ayrıma ve bu bağlamda da erdem ile mutluluk haricinde diğer arzulan şeyler arasındaki ayrıma bırakır. Bu yaklaşım, Mill'i erdemden sadece kendinde bir amaç mı yoksa mutluluğa bir götüren araçlardan yalnızca biri mi olduğuna karar vermek gibi zor bir durumda bırakır. Mill'in erdem teorisine genel bir bakış, erdemden nihayetinde mutluluğa bir araç olarak telakki edildiğini aslında açık biçimde ortaya koyar. Fakat erdemden arzulanmasına ilişkin açıklamalarının bazı kısımlarında özellikle de erdemden her ne kadar araç olsa bile sadece kendinde bir amaç olarak arzulanması gerektiğine yönelik yaklaşımı, karşımızdaki net tablonun muğlaklaştığı, kafa karıştırıcı bir hal aldığı nokta olarak kendisini izhar eder. Bu noktadaki muğlaklık, araç ile amacın birbirine karışmasına neden

27 Mill, "Utilitarianism," 10:238.

28 Mill, "Utilitarianism," 10:239.

olur. İşte yorumcular, Mill'in açıklamasındaki bu noktaya odaklanmışlar ve bu konuda farklı yorumlar dillendirmişlerdir.

Şimdi bu yorumlara göz atalım.

2. Mill'in Erdem Teorisine Yönelik Eleştiriler

Yorumcular, Mill'in erdem teorisinin en problemlı kısmının, mutluluğun tek arzulanır şey olduğu iddiası olduğunu düşünürler. Çünkü burada Mill, hem insanların gündelik yaşantılarında sadece mutluluğu arzuladıklarını ortaya koymak zorundadır hem de mutluluk dışında erdem, para, güç, ün, vb. gibi şeylere yönelen ve kendisinin de gerçekliğini kabul ettiği arzularını sistem içerisinde kalarak açıklamak zorundadır. Bu da yukarıda ifade edildiği üzere amaç-araç problemini gündeme getirir. Neredeyse bütün yorumcular, bu problemi aşmak için Mill'in yapabileceği tek şey olduğunu kabul ederler: Mutluluk ile mutluluk haricinde arzulanan şeyler arasında bir bağ tesis etmek. Bu bağın tesisi de ancak iki şekilde mümkündür: (1) ya bunları mutluluğun araçları (2) ya da mutluluğun içeriği olarak kabul etmek.

Mill'in bu bağı hangi alternatifi kullanarak tesis ettiğini ortaya koymadan önce tartışmanın temelini oluşturan arzu ile haz arasındaki ilişkinin detaylı bir biçimde incelenmesi, tartışmanın devamı için oldukça işlevsel olacaktır.

Buradaki temel sorun, Mill'in arzu ile haz arasındaki kurduğu evrensel ve zorunlu bağıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Mill, bu ikisi arasındaki bağı zorunlu olduğunu, hazzın olmadığı yerde arzudan bahsetmenin imkânsız olduğunu düşünür. Onun bu yaklaşımı, sistemde insanların arzu duydukları her şeyi haz temelli olarak açıklanmasını zorunlu kılar. Yorumculardan bazıları arzu ile haz arasındaki bu ilişkide Mill'in yanıldığını düşünürler. Bu yorumcuların en önemlilerinden biri George Edward Moore (1873-1958)'dur. Moore, arzu ile haz arasında bir ilişkinin varlığını kabul eder. Ona göre bu bağı reddetmenin bir anlamı yoktur. Fakat bununla birlikte Moore, bu bağı evrensel ve zorunlu olduğunun iddia edilmesini de çok anlamlı bulmaz. Bir haz taraftarına bir şeyi niçin arzuladığı sorulursa, Moore'a göre muhtemelen; "Çünkü bundan haz alıyorum." şeklinde bir cevap alınacaktır.²⁹ Burada herhangi bir sorun yoktur; ancak bu cevaptan hareketle arzu ile haz arasında, Mill'in yaptığı gibi, zorunlu bir bağ olduğu iddia edildiği anda problem ortaya çıkar. Bu noktadan sonra Moore, Mill'in önünde iki alternatifi olduğunu düşünür. Eğer Mill, mutluluk dışındaki şeylerin arzulanırlığını, bu şeylerin mutluluğun bileşeni olmasına bağlıyorsa, Moore'a göre söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Bu durumda yapılacak tüm açıklamalar beyhude olacaktır. Çünkü burada mutluluk ile mutluluk haricinde arzulanan şeyleri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Moore'a göre bu durum, tıpkı bir at ahırını ile St.

29 George Edward Moore, *Principia Ethica* (New York: Dover Pub., 1958), 68.

Paul Katedrali'nin birbirinden ayırt edilemez olduğunu söylemek gibidir. Bununla birlikte Moore, problemin çözümünde diğer alternatifin de çözümsüz olduğunu düşünür. Ona göre mutluluk haricindeki diğer şeylerin sadece mutluluğa araç olmaları bakımından arzulandığı söylemek, sadece bir şaşırtmadan yararlanmak anlamına gelir. Çünkü Mill, bu açıklamasıyla mutluluk dışındaki şeylerin hem kendilerinde birer amaç hem de mutluluğa bir araç olduğunu ifade etmiş olur. O, buradaki açık bir kısır döngünün içine düşüldüğünü iddia eder. Buna göre erdem, para, güç, ün, vb. gibi şeyler kendileri bir amaç olarak, kendilerinin bir parçası olmak suretiyle arzulanır olmaktadır. Moore, Mill'in bu döngünün fark edilmeyeceğini düşündüğünü ve gerçekten de birçok yorumcu tarafından bunun gözden kaçırıldığını iddia eder. Oysaki Moore'a göre Mill, bu açıklamasıyla amaç ile araç arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış, örtük biçimde bir şeyin aynı anda hem amaç hem de araç olduğunu iddia etmiştir.³⁰

Açıkçası Moore'un eleştirileri Mill'in ortaya koyduğu tabloyu oldukça net biçimde özetler. Eğer Mill'in ahlak düşüncesindeki diğer yaklaşımları göz ardı edilirse, manzara tam da Moore'un ortaya koyduğu gibidir. Burada Mill, mutluluk haricinde arzulanan şeylerin arzulanırlığını açıklarken kendisini her iki durumda da içinden çıkılmaz durumlara düşürür ve her halükarda amaç ile araçlar arasındaki ayrım her iki alternatifte de ortadan kaybolur. Bu durumda da bir şeyin aynı anda hem amaç hem de araç olduğu garip bir ahlaki yaklaşım ortaya çıkar. Buradaki sorun Moore'un da oldukça yerinde tespit ettiği gibi arzu ile haz arasındaki ilişkinin mahiyetinden kaynaklanır. Moore'un bu ikisi arasındaki bağın zorunlu olmadığına ilişkin yaklaşımı, Mill'in yaklaşımının tam zıddıdır. Kanaatimizce arzu ile haz arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu iddia etmek ne kadar problemliyse, bu bağın zorunlu olmadığını iddia etmek de aynı derecede problemlidir. Bu noktada diğer bir önemli yorumcu olan Henry West'in yaklaşımı oldukça önemlidir.

West, meselenin daha detaylı bir araştırmaya muhtaç olduğunu düşünür. Ona göre arzu ile haz arasındaki ilişki detaylı biçimde araştırılmadan bu konuda herhangi bir yargıya varmak doğru değildir. West, söz konusu araştırmaya haz ve acıdan bağımsız olduğuna inanılan ve insanlar tarafından arzulanan bir şeyi belirleyerek işe başlar ve bu konuda Aristoteles'ten yardım alır. West, Aristoteles'in haz vermeseler bile görme, duyma, hatırlama, bilme, vb. gibi yetilerin arzulanan oldukları ile ilgili bir örneği hazcılığa karşı kullanmasından hareketle, bu yetileri araştırmasına konu edinir. Ancak West, daha en başta bu sorgulamada ele alınan yetilerin haz ve acı ile ilişkileri olup olmadıklarına dair yapılacak bir iç gözlemin çok kesin sonuçlar vermeyeceği kaydını da düşer. Buna göre örneğin "görme" yetisi, West'e göre bize sadece mavi gökyüzünü, akan nehirleri, yemyeşil ormanları ya da sevdiklerimizi

30 Moore, *Principia Ethica*, 71-72.

görmemizi sağladığı için haz verici değildir. Bunun yanında bizi başkalarına muhtaç olma açısından kurtardığı için de dolaylı olarak haz vericidir. Farz edelim ki görme yetisi bize acı versin. Hala görmeyi arzular mıydık yoksa bunu araçsal faydası için hala istemeye devam eder miydik?³¹

Araştırmasının bu aşamasında West, James Griffin'den ödünç aldığı Sigmund Freud örneğinin tartışma açısından oldukça işlevsel olduğunu düşünür. Bu örneğe göre, hayatının son dönemlerinde çok ciddi acılar çeken Freud, ağrı kesici almayı reddetmiştir. West'e göre Freud, bu tercihini muhtemelen şöyle gerekçelendirmiştir: "Düzgün bir şekilde düşünememektense, acı içerisinde düşünmeyi yeğlerim." West, bu örnek hakkında Mill'in ne diyebileceğine dair akıl yürütür ve muhtemel olan üç cevaptan bahseder: (1) Freud'un düşünmekten aldığı haz, çektiği acıdan daha fazladır. (2) Freud için insanın en temel yetisinin elinden alınacağına yönelik endişesinden kaynaklanan acının büyüklüğü, çektiği acıdan çok daha fazladır. (3) Freud, alışkanlığının kurbanıdır. Çünkü Freud, sürekli olarak entelektüel düşünmeden haz elde ettiği için, bu haz kaynağını feda etmek istememiştir.³²

West, bu örnekten hareketle şu soruların gündeme geldiğini belirtir: Bilme yetisi açık bir biçimde haz kaynağıdır ve insanı acıdan korur. Durum böyleyken bilmenin acı verici olduğu düşünülse ve haz beklentisinden bağımsız bir biçimde bunun arzulandığı söylenebilir mi? Bir kimse geçmişteki haz ve acı deneyimlerinden bağımsız bir biçimde tamamen işe yaramaz bir şeyi bilmeyi arzular mı? Mesela, bu odadaki moleküllerin sayısını bilmeyi arzular mıyım? West, hem Aristoteles'in örneğinden hem James Griffin'in Freud örneğinden hem de kendi sorularından hareketle arzu ile haz arasındaki ilişkinin oldukça girift olduğunu ve bu konuda kesin bir şey söylemenin oldukça zor olduğu sonucuna ulaşır.³³

Görüldüğü üzere arzu ile haz arasındaki ilişkide West, Mill ile Moore arasında üçüncü bir noktada kendisini konumlandırır. West'in bu yaklaşımı oldukça makul ve anlaşılabilir bir tavidir. Özellikle kendisinin de ifade ettiği üzere ele alınan örneklerde de karşımıza çıkan karmaşık durum, göz önüne alındığında onun bu tavrı daha anlamlı hale gelir. Bu nedenle biz de West'in benimsediği yaklaşımın bir devamı olarak, bu problemi tartışırken mutluluk haricinde arzulanan şeyler arasında niteliksel bir ayırım yapmanın, araştırmamız açısından daha işlevsel bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki mutluluk haricinde arzulanan şeyler zikredildiğinde görülmektedir ki nitelik açısından erdemlerin oluşturduğu grup ile para, güç, ün, vb.lerinin oluşturduğu grup birbirlerinden ayrılmaktadır. İlk grup nitelik olarak daha yüksek

31 West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, 138.

32 West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, 138-139.

33 West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, 139.

hazlar sağlarken, ikinci grup daha basit hazlar ortaya çıkarır. Ayrıca bu tasnif Mill'in hazlar arasındaki nitelik ayırımına da oldukça uygundur.

Bu bağlamda ilk olarak para ve türevlerinin oluşturduğu grubu ele alarak başlayalım, zira bu grup içerisindeki şeylerle mutluluk arasında bir bağ tesis etmek, diğer grup göz önüne alındığında daha kolaydır. Yukarıda da değinildiği üzere Mill, para arzusundan bahsederken, insanların ilk başta parayı alım gücü nedeniyle arzuladıklarını daha sonra bu alım gücünün ortaya çıkardığı haz ile para arasında kurulan çağrışım nedeniyle, paraya duyulan arzunun kaynağının insan tarafından unutulduğunu ve artık paranın sırf kendinde bir amaç olarak arzulanır hale geldiğini savunur. Bu aşamadan sonra insan sadece paraya sahip olmakla mutlu olur, parayı kaybettiğinde acı hisseder.³⁴

Yorumcular genel olarak erdemlerin oluşturduğu gruba yoğunlaşmalarına rağmen, bu grupla ilgili olarak da bazı eleştiriler yöneltilir. Bu eleştiriler genel olarak "cimri" insan özelinde gerçekleşir. Bu eleştirilenlerden biri olan Alan Ryan eleştirisine şöyle bir soruyla başlar: "Bir cimriyi para yığmaktan başka ne mutlu edebilir?" Ona göre, bu soruya verilecek olan "Cimri, paranın araçsal değerini unuttuğu için paraya sahip olmayı amaç haline getirmiştir ve kendisini de bu nedenle mutlu zannetmektedir." şeklindeki cevabı yeterli bulmaz. Çünkü altını sırf altın olduğu için arayan kişinin, mutluluğu arayan bir kişi olarak kabul edilmesi makuldür. Zira bu kişi altını mutluluğa araç olarak değil, bizatihi amaç olarak arzulamaktadır. Benzer biçimde cimri dediğimiz kişi de sadece parayı yığmakla mutlu olabilen kişidir. Ryan'a göre Mill, bu ihtimalleri gözden kaçırarak, ahlak sistemi için nihai iyi alternatiflerini bir çırpıda eleyivermiş ve "Mutluluktan başka arzulanacak şey yoktur." sonucuna kolayca ulaşmıştır.³⁵

Gordon Graham, Ryan'ın yaklaşımını bir adım ileriye götürerek, paranın ilk baştaki araçsal değerini zamanla amaçsal değere bıraktığında, Mill için işlerin karıştığını iddia eder. Çünkü Graham'a göre para bir kimse için amaç haline geldiğinde artık bu kimse sırf paraya sahip olmakla mutlu olur hale gelir. Graham, bu yorumuna Mill'in mutluluğu farklı içeriklerden oluşan somut bir bütün olduğu düşüncesinin izin verdiğini iddia eder. Graham'a göre para amaç olarak arzulanmaya başladığı andan itibaren artık mutluluğun içeriklerinden biri haline gelmiş olur. Bu durumda da artık paranın sırf kendinde arzulanır olduğunu iddia etmek makul bir iddia haline gelir. Graham bu iddiasını bir örnek üzerinden somutlaştırır. Örneğe göre, farz edelim ki paramı lüks bir araç almak için harcadım. Bu arabaya sahip olmak beni mutlu eder ya da bir cimri olarak parayı tutmak da beni mutlu eder. Bu durumda, paraya sahip olmanın bizatihi kendisi beni mutlu eden şey yani amaç haline dönüşür.

34 Mill, "Utilitarianism," 10:236.

35 Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill* (London: MacMillan, 1970), 204.

Graham bahsi geçen durumlarla ilgili olarak, birinci durumda araca sahip olmanın mutluluğa bir araç mı yoksa mutluluğun bir içeriği mi olduğunu söylemenin pek de farkı olmadığını düşünür. İkinci durumda da aynı şey geçerlidir.³⁶

Graham'ın bu yaklaşımıyla kastettiği şey aslında, Mill'in mutluluğun araçları ile içerikleri arasındaki ayrımın başarısızlığı ya da yumuşatılmış ifadeyle müphemliğidir. Çünkü bu ayrım yapıldığında herhangi bir şey kolaylıkla aynı anda hem mutluluğa bir araç hem de sırf kendinde bir amaç haline gelebilmektedir. Dolayısıyla aslında bu ayrım Graham'a göre herhangi bir şey ifade etmez. Graham, Mill'in mutluluk ile mutluluk haricinde arzulan şeylere ilişkin şemayı uyuşturmakta başarısız olduğunu düşünür ve zikredilen bu ayırmada ısrar edilmesi durumunda mutluluğun diğer şeyler arasındaki üstünlüğünün ortaya konulmasının imkânı kalmayacağını savunur. Bununla birlikte ona göre Mill'in "araç olarak" ifadesi ile "mutluluğun içeriği olmak" ifadesi arasındaki ayrımı başarılı olsa bile aşağıda göreceğimiz gibi erdemler konusunda bu ayrım çok daha önemli problemlere kapı aralayacaktır. Çünkü bu yaklaşım mutlulukla çatışan şeylerin mutluluğun içeriği olduğunun iddia edilmesine zemin teşkil edecektir.³⁷

Graham'ın eleştirisi Ryan'ın eleştirisi dikkate alındığında daha derinlemesine ve daha etkili bir eleştiridir. Aslına bakılırsa para ve türevleri söz konusu olduğunda Mill'i köşeye sıkıştırmak son derece zordur. Zira Ryan'ın "cimri" örneği bu durumun açık bir ifadesidir. Bu örnekte ifade edilen, cimrinin bizatili paraya malik olmakla mutlu olmasından hareketle onun mutluluğu değil, paraya sahip olmayı amaçladığına ilişkin iddia oldukça zayıf bir iddiadır. Çünkü Mill'in yaklaşımı göz önüne alındığında, cimrinin bizatili parayı arzuladığını söylemek herhangi bir problem oluşturmaz. Asıl problem, cimrinin paraya sahip olmaktan haz duymadığı halde parayı yığmaya devam ettiğinin ileri sürülememesidir. Bu bağlamda Ryan, eğer cimrinin hiç haz almadığı halde, parayı yığmayı yine de arzuladığını kanıtlayabilseydi, Mill açısından problemleri bir durum ortaya çıkabilirdi. Ancak böyle bir şeyin olmadığı açıktır.

Bu konuda Graham'ın dillendirdiği eleştiri, Mill'e para ve türevleri konusunda yönlendirilebilecek belki de tek eleştiridir. Buna göre eğer para ve türevlerinin mutluluğun içerikleri olduğu kabul edilirse, bu durumda erdem ve türevleri arasında Mill'in var olduğunu iddia ettiği nitelik farkı ortadan kalacaktır. Bunun yanında mutluluğun içeriği olabilecek olan bir şeyin hem bizatili kendisi olarak hem de mutluluğa araç olarak arzulanır olduğunu savunmak yukarıda Moore'un da oldukça açık biçimde ifade ettiği gibi prob-

36 Gordon Graham, *Eight Theories of Ethics* (London: Routledge, 2004), 157.

37 Graham, *Eight Theories of Ethics*, 157.

lemli bir yaklaşımdır. Bu nedenle bize göre Graham'a Mill, cihetinden verilebilecek en makul cevap, her ne kadar Mill'in para ve türevlerinin mutluluğun içerikleri olabileceğini ima eden ifadeleri olsa da, bunları gerçek manada mutluluğun içeriği olabileceklerini düşünmediğidir. Yukarıda da değinildiği üzere Mill'in hazlar tasnifine göre para ve türevlerinin sağladığı hazlar, alçak hazlar grubunda yer alır ve Mill'in ahlaki fail için aradığı ideal hazlar bunlar değildir. Mill, ahlaki fail için genellikle entelektüel hazların oluşturduğu yüksek hazları amaç olarak belirler. Dolayısıyla para ve türevleri alçak hazlar grubunda yer aldıklarından, bunların nitelik itibarıyla mutluluğun içeriği olmaktan ziyade, ahlaki faile haz temin ettikleri için "araç" olarak değerlendirilmeleri kanaatimizce daha isabetli bir yorum olacaktır. Yorumcular için de zaten asıl problemleri kısım burası değildir. Asıl problemin ortaya çıktığı kısım, erdemlerin oluşturduğu kısmı haz temelli mutluluk anlayışıyla uyuşturmaktır. Buradaki temel problem, para ve türevlerinin neredeyse hiç acıya neden olmadıkları yerde, erdemlerin neredeyse sürekli olarak ahlaki fail açısından acıya neden olmalarıdır. Bir başka deyişle, Mill açısından problem, lezzetli bir pastayı yemenin insanları mutlu ettiğini ortaya koymak değil, sonuçları ahlaki fail açısından acı verici olsa da her durumda erdemli olmanın sadece hazzı arzulanacağını iddia ettiği ahlaki fail tarafından nasıl arzulanacağını ortaya koymaktır.

Thomas Rawson Birks, Mill'in işinin oldukça zor olduğunu düşünür. Çünkü ona göre eğer erdemlerin arzulanırlığı tamamen haz üzerinden temellendirilirse ve mutluluk da anlık hazlara indirgenirse, mantıksal bir sonuç olarak erdemler haz karşısında ikincil konuma düşerler. Bu noktadan sonra haz tabiri caizse bir kral, erdemler ise bu kralın sadık hizmetkârları halini alır. Birks, Mill'in bir zihnin erdemleri sırf kendinde arzulanmadığı sürece ideal bir zihin durumuna gelemeyeceğine dair kabulünün, eylemin tek amacının mutluluk olmadığına dair bir sonuca sebebiyet verebileceğini ileri sürer. Çünkü böylesi bir durum, tasarımı olan ideal bir dünyada mümkün olmakla birlikte, gerçek dünyada mümkün değildir. Birks, Mill'in erdeme yönelik bu tavrını "domuzlara yaraşır felsefe" yakıştırmasına neden olan hazzın yapılan aşırı vurgudan kaçınmak istemesi ile temellendirir. Fakat ona göre, Mill'in burada başarabildiği tek şey, mantıksal bir intihardan ötesi değildir. Çünkü Mill burada bir paradoksun içindedir. Zira onun yaklaşımı erdemleri mutluluğun içeriği olması açısından amaç, mutluluğu temin etmesi açısından ise araç olarak kabul eder.³⁸

Bununla birlikte Birks, hazzın krallığı karşısında sadık bir hizmetkâr durumuna düşen erdemlerin, faydacı teori içerisinde nasıl uygun bir biçimde ele alınabileceğine yönelik imkânı da tartışır. Bu tartışmanın temelini, bir şeyin haz vericiliği ve acıdan hâli kılma niteliği dışında hiçbir şeyin sırf kendinde

38 Birks, *Modern Utilitarianism*, 202.

iyi ya da kötü olamayacağı kabulü oluşturur. Oysaki klasik erdem teorisine göre, erdemli davranışlar sonuçlarından bağımsız bir biçimde kendinde iyidir. Dolayısıyla ona göre, Mill birbirinin çelişği iki durumu uzlaştırmak gibi imkânsız bir görevi üstlenmiş durumdadır. Bu iki çelişki durumu şöyledir; birinci çelişki durumuna göre, tüm bu süreç boyunca, ahlaki failin duygu ve düşüncelerini tamamen göz ardı ederek, eylemlerin iyilik ve kötülüklerinin, ortaya çıkarma eğiliminde oldukları haz ve acı miktarlarına bakılarak değerlendirilmesinde ortaya çıkar. Birks'e göre bu yapılırken, aynı eylem için sonraki bütün durumlarda aynı, sabit, belirli tür haz ve acıların ortaya çıkacağı varsayılmakta ve bu öngöründe ahlaki failin duygu durumu tamamen göz ardı edilmektedir. Buna ek olarak, belirlenen haz ve acının sabitliğini benimseyecek bir karakter ve irade gelişimi de talep edilmektedir. Fakat sürecin sonunda, erdemli davranmayı alışkanlık haline getirmiş olan ahlaki fail için erdem, mutluluğun bir parçası olarak tanıtılmaktadır. Ancak tüm bu süreçte ön görülen eğitim, haz ve acı temelli bir biçimde yapılmaktadır. Bir başka ifadeyle ahlaki fail için öngörülen doğru eylemin niteliği haz ve acı üzerinden tasvir edilmektedir. Bu durumda da Birks'e göre problemin başlangıcına dönüşmekte ve erdem bir kez daha haz karşısında dizlerinin üzerine çöktürülmektedir.³⁹

İkinci çelişki durumu ise erdemli davranışlara yönelik fayda ilkesi temelinde yapılan tanımlarda, erdemli davranışların ortaya çıkardığı haz miktarına yapılan vurguda ortaya çıkar. Birks'e göre Mill, fazlaca haz çıkarma temelinde yapılan bu erdemli davranış tanımının fayda ilkesiyle uyumlu olduğunu düşünür. Bir başka ifadeyle Mill'e göre eylem ne kadar haz ortaya çıkarıyorsa, o kadar erdemli davranış olmak durumundadır. Mill, insanların alışkanlıkla eylemlerin sonucuna bakmadan doğru eylemi yapmaktan haz alabileceklerini ve ayrıca bu tür bir zihin durumunun oldukça faydalı olduğunu, bu zihin durumunun elde edilmesine yönelik talep ile bu erdem tanımı arasında bir uyum sorunu olmayacağını düşünür. Birks'e göre bu tanımdan hareketle, eğer erdemün özü, eylemin haz verici sonucuna bağlıysa, bu durumda alışkanlığa dayalı erdemün faildeki özü, bu tür sonuçların amaçlanmasına bağlıdır. Bu amaç her nerede olursa olsun, orada hiçbir erdem olmaz. Çünkü Birks'e göre haz verici ve iyi sonuçları ortaya çıkaran eylemleri yapmak erdemli olmak değildir. Eğer eylemin hazla olan bu ilişkisi tesadüfî ise eylem ahlaki de değildir. Zira burada istek yoktur, amaç ya da ortaya çıkması gereken şeyi gaye edinmek de yoktur. Bu durumda Mill tarafından betimlenen alışkanlıklar, erdem olarak isimlendirilemez. Olsa olsa cimrinin tutkusunda olduğu gibi "tutku" olarak isimlendirilebilir. Çünkü cimri, paranın araçsal değerini unuttuğunda, alışkanlıkla paranın sırf kendisini arzular. Birks'e göre

39 Birks, *Modern Utilitarianism*, 207-208.

bu durumda, ahlaki erdemlerin yerine, değersiz bazı rutinler geçer. Tıpkı kendilerini çöllerin kumlarında kaybeden ve tamamen gözden kaybolan nehirler gibi.⁴⁰

Açıkçası Birks, meseleyi doğru bir noktadan yakalamış görünür. Zira erdem ile haz arasında başvurduğu kral-hizmetkâr analojisi, Mill'in içinde bulunduğu çıkmazı oldukça net biçimde ortaya koyar. Mill, kişinin erdemi arzulaması için eğitime dayalı bir gelişim süreci öngörse de problem daha derinlerdedir. Mill'in kastettiği bu süreç ne kadar başarılı olursa olsun, ahlaki failin erdeme yönelik arzusunun temelinde hep haz var olmak zorundadır. Çünkü Mill'in sistemi bunun dışında bir alternatif izin vermez. İstenilen eğitim süreciyle elde edilecek olan sonuç sadece erdeme yönelik olan bu arzusun arka planında bulunan haz fikrinin buharlaşması ve zamanla görünmez olmasıdır.

Graham, Mill'in yaklaşımının ahlaki ikilem durumlarında ahlaki faile yol gösterme noktasında da ciddi problemlere neden olabileceğini savunur. Graham'a göre mutluluk ile mutluluk dışındaki şeylerin birbirleriyle çatıştığı bir gerçektir. İşin ilginç tarafı, bu çatışma durumlarında mutluluğu seçmemiz gerektiğini varsayacak bir neden de yoktur. Graham bu düşüncesini bir örnek üzerinden ifade eder. Farz edelim ki ölmekte olan bir adam var ve ben bu adama öldükten sonra eşine, ailesine, arkadaşlarına karşı yapmış olduğu sadakatsizlikleri onlara anlatacağıma dair söz veriyorum. Ancak şunu da biliyorum ki eğer sözümü tutarsam, sözümü tutmamdan ötürü ölen adam herhangi bir haz almayacak, eğer sözümü tutmazsam da bundan ötürü herhangi bir acı duymayacak (ölümden sonraki yaşamı görmezden gelelim.). Fakat buna karşılık, eşi, ailesi ve arkadaşları duydukları şeyler nedeniyle üzülecekler ve belki de bunlardan ötürü büyük utanç duyacaklardır. Bu durumda iki seçeneğim vardır; ya sözümü tutacağım ve erdemli davranacağım; çünkü yalan söylememiş olacağım ya da sözümü tutmayacağım, erdemli davranmamış olacağım; çünkü yalan söylemiş olacağım. Birinci durumda diğerlerinin acılarına karşı kendi iç huzurum, ikinci durumda ise kendi iç huzursuzluğuma karşı diğerlerinin utanç ve hayal kırıklıklarından kurtulmaları söz konusudur. Graham bu durumda Mill'in birinci seçeneği seçeceğini söyler. Fakat o, Mill'in bu seçimini kendi sistemi içerisinde kalarak tutarlı biçimde temellendiremeyeceğini düşünür. Çünkü bu seçimde ortaya çıkacak diğer insanların acısı hala Mill'in açıklaması gereken bir sorun olarak kalacaktır. Dolayısıyla o, bu erdem anlayışıyla Mill'in mutluluğun üstünlüğünü tam olarak ortaya koyamayacağını düşünür.⁴¹

Kanaatimizce her ne kadar Graham, bu ikilemde Mill'in birinci seçeneği seçeceğini düşünse de bunun bir garantisi yoktur. Çünkü yapılacak olan haz-

40 Birks, *Modern Utilitarianism*, 209.

41 Graham, *Eight Theories of Ethics*, 157-158.

acı karşılaştırmasında bazı durumlarda erdemli davranışın zıddına davranmak da fayda ilkesine uygun davranmak anlamına gelebilir. Aslına bakılırsa, fayda ilkesinin asıl işlevselliği ve diğer teoriler karşısında kendisini ön plana çıkaran yönü, bu tür ikilemlere pratik çözümler üretmesinde yatar. Dolayısıyla erdeme daimi bir bağımlılık fayda ilkesi için geçerli bir durum değildir. Zaten fayda ilkesine yapılan en temel eleştiri de bu noktadan gelmektedir. Bu bağlamda Graham'ın Mill'in tercihini gerekçelendiremeyeceğine yönelik eleştirisi bize göre, erdem temelli bir yaklaşımla mesele ele alındığında gerekçelendirilemeyeceği şeklinde okunmalıdır. Yoksa fayda ilkesinin daha naif bir yorumuna sahip olan Bentham için bu tür ikilemler karşısında karar vermek oldukça kolaydır. Çünkü verilen tüm kararlar haz-acı karşılaştırmasıyla temellendirilir. Burada Mill'i güç duruma düşüren şey, hazlar arasındaki nitelik farkı bulunduğuna yönelik yaklaşımı ve erdemi Bentham'dan çok daha fazla dikkate almış olması ve faydacı teoriye erdemi kendinde arzulanır bir şekilde dâhil etmek istemesidir.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle denilebilir ki Mill'in erdem teorisi amaç-araç noktasında oldukça problemlidir. Bu problemin temelini, Moore'un oldukça yerinde tespit ettiği gibi mutluluk ile mutluluk haricinde insanların arzuladıkları diğer şeylerin arzulanırlığını uyumlu hale getirmek oluşturur. Eleştirmenlerin yorumlarına bakıldığında, Mill'in bu uyumu temin edebildiğini söylemek zordur. Özellikle erdemlere, insanların duydukları arzuyu açıklama noktasında Mill'in çaresiz kaldığını iddia etmek, kanaatimizce aşırıya gitmeyen bir yorumdur. Çünkü Mill, bu hususta öyle çaresizdir ki problemi çözmekten ziyade daha çetrefilli hale getiren iki alternatiften birini seçmek dışında yapacağı hiçbir şey kalmamıştır: (1) ya erdemi ortaya çıkardığı hazdan hareketle mutluluğa araç olarak kabul etmek (2) ya da ortaya çıkardığı haz ve acıdan bağımsız bir şekilde erdemın sırf kendinde arzulanır bir amaç olduğunu kabul etmek.

Birinci alternatifin kabul edilmesi, Mill'in ta en baştan beri yapmaya çalıştığı şeyin yani faydacılığın "domuzlara yaraşır felsefe" olduğunu iddia eden eleştirilerin önüne geçmeye yönelik tüm çabasını bir çırpıda yok sayması ve inkâr etmesi anlamına gelecektir. Çünkü birinci alternatif tıpkı Birks'ün iddia ettiği gibi erdemleri, para ve türevlerinin derekesine indirir ve haz karşısında dizlerinin üstüne çöktürür. Bu yaklaşım, ayrıca Mill'in hazlar arasında yapmış olduğu niteliksel ayrımı da inkâr etmesi anlamına gelir ve bu konuda eleştirdiği sefeli Bentham'la kendisini aynı pozisyona geri döndürür. Dolayısıyla erdeme yönelik haz temelli bir yaklaşım, hazlar arasındaki bu ayrımı yok saymak anlamına gelir ve Mill'i oldukça güç duruma düşürür.

İkinci alternatifin seçilmesi durumunda ise tüm ahlak sistemine şekil veren psikolojik teori inkâr edilmiş olur. Çünkü ahlak sisteminin temelini oluş-

turan insanın bencil olduğu, sadece kendi hazzının peşinden koştuğu ve acıdan kaçındığı, insanın tüm eylemlerinin temelinde haz ve acı kaygısı olduğuna yönelik kabuller artık geçerliliğini yitirir. Bunların yanında ayrıca ahlaki failin önüne iki amaç birden konmuş olur: erdem ve mutluluk. Haz ve acı temelli psikolojinin reddedilmesi nedeniyle erdem ve haz temelli mutluluğun uyuşturulması imkânı ise tamamen ortadan kalkacağından, ahlaki failin bu iki amaçtan hangisini seçeceğine yönelik bir karmaşa ortaya çıkacaktır. Söz gelimi, erdemli davranmakla mutluluğun çatıştığı bir durumda, ahlaki failin karar vermesini temin edecek herhangi bir gerekçe ortaya konamayacaktır. Bu ikircikli durumu ortadan kaldırmak için haz temelli mutluluk anlayışının yerine, erdem temelli mutluluk anlayışının benimsenmesi durumunda, bir başka ifadeyle mutluluğun erdemli olmak olduğu kabul edildiğinde ise tartışmanın zemini fayda ilkesinden çıkıp, klasik erdem teorisine kayacaktır ki bu durumda da buraya kadar yapılan tüm yorumlar anlamını yitirecektir. Çünkü ortada fayda ilkesi diye bir şey kalmayacaktır.

Kendisini bu tür bir ikilem içerisinde bulan Mill'in tercihini net bir şekilde ifade etmek, bize göre daima bir genelleme riskini beraberinde getirir. Fakat *Utilitarianism*'in genel yapısı, Mill'in felsefesi ve buraya kadar yapılan yorumlar göz önüne alındığında ve ifade edilen bu genelleme riskini de dikkate alarak Mill'in ikinci alternatife daha yakın olduğunu söylemek bize göre mümkündür. Mill, bu tercihi yaparken erdemlerin haz temelli bir mutluluk anlayışıyla tam olarak uyumlu hale getiremeyeceğinin muhtemelen farkındaydı. Ancak yine de buna yönelik bir çaba içerisine girmiştir. Bunu, erdem hem amaç hem de araç olarak arzulanır olduğunu ileri sürmek gibi paradoksal bir duruma düşmeyi de göze alarak yapmıştır. Çünkü Mill, faydacı teori içerisinde kaldığı sürece, eninde sonunda erdeme duyulan arzuyu haz ve acı kavramları temelinde açıklamak zorunda kalacağını biliyordu. Zira genel felsefi yaklaşımı, kendisine bunun dışında bir alternatif bırakmıyordu. Ayrıca Mill'in hazlar arasında yapmış olduğu niteliksel ayırım da bu konuda kendisine küçük de olsa bir avantaj temin ediyordu. Bu avantajdan istifade ederek, erdemleri yüksek haz grubu ile para ve türevlerini de alçak hazlarla eşleştirmek suretiyle daha dar bir haz anlayışıyla faydacı teori içerisinde erdeme bir yer açabileceğini düşünmüştür.

Dolayısıyla Mill'in burada yapmaya çalıştığı şeye dair bize göre en makul yorum, onun zihninde aslında tek bir tür haz olduğu, bunun da entelektüel hazların oluşturduğu yüksek haz sınıfı olduğudur. Bizce Mill, alçak hazlar olarak nitelediği para ve türevlerinden ortaya çıkan hazları, henüz entelektüel gelişimini tamamlamamış bireylerin erdemli olmalarını temin etmek için biçimlendirici bir unsur, bir araç olarak düşünmüştür. Şu ifadeleri kanaatimizce yorumumuzu destekler mahiyettedir: "Tatmin olmuş bir domuz olmaksızın,

tatmin olmamış bir insan olmak, tatmin olmuş bir budala olmaksızın, tatmin olmuş bir Sokrates olmak daha iyidir.”⁴²

Mill, bu noktada insanların “tatmin olmak (*content*)” ile ahlaki faile amaç olarak belirlediği gerçek “mutluluk (*happiness*)” kavramlarını birbirine karıştırmalarından şikâyetçidir. O, temelde tatmin olmak ise mutluluk arasında bir ayrıma gider. Buna göre alçak hazların, bireye verebileceği tek şey hazza duyulan primitif arzunun tatminidir, oysaki yüksek hazlar bireyi gerçek anlamda mutlu eder.⁴³ Bununla birlikte, ahlaki failin erdemi, sırf erdem olduğu için arzular duruma gelmediği sürece, zihnin ideal bir duruma gelemeyeceğine yönelik yaklaşımı da bu yorumu destekler. Dolayısıyla bize göre Mill, erdemlerin arzulanırlığı hususunda ahlaki failin ortaya çıkardığı hazı ya da acıyı düşünmeksizin, erdemi seçecek duruma gelmenin ideal ahlaki failin en temel niteliği olarak belirlemiş görünür. Burada her ne kadar eyleme duyulan arzunun arka planında haz ve acı kaygısı varsa da ahlaki failin motivasyonu erdemli olmaktır. İstenilen seviyeye gelmiş olan ahlaki fail alışkanlık derecesinde erdemli olmaya yönelik ve bu yönelimde irade haz ve acıya yönelik kaygı artık ikinci plandadır.

Fakat Mill'in yaklaşımı için en makul yorum olarak gördüğümüz bu yaklaşımda da hala temel sorun erdemle hazla olan ilişkisidir. Oldukça makul olarak kabul edilebilecek olan bu yorumda bile erdem, örtük biçimde haz ve acı karşısında ikincil durumdadır. Dolayısıyla bize göre Mill'in sisteminde erdem, haz karşısında bulunduğu ikincil yani araç konumundan kurtarmanın tutarlı bir yolu yoktur. Bu konuda yapılacak olan her yorum, haz ve erdem arasındaki ilişkide tıkanacaktır ve bu ilişkide haz daima birincil, erdem ise ikincil bir öneme sahip olacaktır. Bize göre Mill'in sistemi açısından bu gerçek kabul edilmeli ve erdemle haz karşısındaki bu ikincil konumu onaylanmalıdır. Çünkü ahlak alanında, bir teorinin en önemli işlevi, içine düşülen ahlaki ikilemlerden çıkması için ahlaki faile bir takım makul gerekçeler temin etmektir. Yoksa günlük yaşantımızda zaten içinde bulunduğumuz geleneğin pratikleri birçok ahlaki ikilemi çözme konusunda bize yardım etmektedir. Faydacılığı diğer teoriler önünde güçlü kılan, ortaya çıkan ikilemlere yönelik pratik ve işlevsel sonuçlar üretmesidir. Bize göre Bentham, bu noktayı Mill'e nazaran çok daha iyi kavramıştır. Bentham, fayda ilkesinin en güçlü yönünün bu olduğunu görmüş ve haz-acı karşılaştırması ile tüm ahlaki sorunlara çözüm önerilebileceğini düşünmüştür. Bu çözümlerin erdemlerle uyumlu olup olmaması onun için ancak tâlî bir mesele olmuştur. Fakat söz konusu Mill olduğunda, o yukarıda değinilen nedenlerden ötürü Bentham'ın görüşlerini revize etme ihtiyacı hissetmiştir. Bu yenileme, ister istemez fayda ilkesinin sadeliğini ve pratik işlevselliğini etkilemiştir. Mill'in bu yaklaşımı, Bentham ve

42 Mill, “Utilitarianism,” 10:212.

43 Mill, “Utilitarianism,” 10:212.

Kant'ı tek bir potada eritmek kadar başarılması imkânsız bir görevdir. Dolayısıyla tüm gayretlerine rağmen, Mill'in sisteminde erdemler ancak mutluluğa araç oldukları sürece anlamlıdırlar ve varlıklarını sürdürebilirler.

Sonuç

Mill'in erdem teorisi, içerisinde yer aldığı faydacı geleneğin genel kabullerinin bir devamıdır. İnsanın doğası gereği bencil olduğu, tüm eylemlerinde haz ve acı kaygısının bulunduğu ve mutluluktan başka arzulanır hiçbir şey olmadığı şeklindeki yaklaşımlar, Mill'in faydacı teorisinin kurucusu olan hocası Bentham'la paylaştığı ortak fikirlerdir. Bununla birlikte Bentham ve Mill arasında bazı noktalarda fikir ayrılıkları vardır. Bunlardan en önemlisi hazların tasnifi ile ilgilidir. Bentham, hazlar arasında herhangi niteliksel ayrıma gidilemeyeceğini, hazların sadece niceliksel temelde bir ayrıma tabi tutulabileceğini savunur. Bu bağlamda Bentham'a göre şiiir ile oyun oynamak arasındaki tek ayrım ürettikleri haz temelinde gerçekleşir. Bu yaklaşım Mill tarafından benimsenmez. Ona göre bu yaklaşım, faydacılığın yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır ve başta "domuzlara yaraşır felsefe" eleştirisi olmak üzere diğer tüm eleştirilerin nedeni Bentham'ın söz konusu yaklaşımıdır.

Bu yanlış anlamaların önüne geçip, faydacılığın doğru anlaşılmasını isteyen Mill, hazlar arasında niceliğin yanında nitelik temelinde de bir ayrımın yapılabileceğini savunur ve hazları yüksek ve alçak hazlar olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrımını gündelik yaşama aktaran Mill, bu ayrım üzerinden insanların mutluluk haricinde arzuladıkları şeyler arasında bir ayrıma gider. Bu ayrımda bir grubu erdemler oluştururken, diğer grubu ise para, ün, güç, vb. gibi şeyler oluşturur. Buna göre erdemlerden ortaya çıkan hazlar yüksek hazlar olurken, para, güç, ün, vb. gibi şeylerden ortaya çıkan hazlar ise alçak hazlardır. Mill için gerçek mutluluk ancak erdemlerden elde edilen yüksek hazlarla mümkündür. Fakat bu ayrım Mill'in amacı açısından işlevsel olsa da bir takım sorunları beraberinde getirir. Bu sorunların temelinde Mill'in haz ile arzu arasında var olduğunu iddia ettiği zorunlu ilişki bulunur. Mill'e göre bir şeyin arzulanması ancak bu şeyin haz üretmesine bağlıdır. Haz üretmeyen bir şeyin arzulanması mümkün değildir. Bu yaklaşımın doğal sonucu erdemler de dâhil olmak üzere her şeyin mutluluğa araç oldukları sürece arzulanır olmalarıdır. Para ve türevlerinin araçsallığı Mill için çok önemli bir sorun olmasa da erdemlerin araçsallaştırılması önemli bir problemdir. Çünkü bu durum, Mill'in amacına uygun bir durum değildir ve kendisini eleştirdiği selevi Bentham ile aynı pozisyona düşürme riski taşır.

Bu sorunun önüne geçmek isteyen Mill, her ne kadar temelde mutluluğa araç olsalar da somut bir bütün olarak düşündüğü mutluluğun en önemli içeriği olarak gördüğü erdemlerin kendinde arzulanır olduklarına yönelik bir yaklaşım geliştirir. Bu yaklaşım paradoksaldır; çünkü bu iddia bir şeyin aynı

anda hem amaç hem de araç olduğunu ifade eder. Yorumcular Mill'in bu yaklaşımındaki paradoksallığa odaklanmışlar ve eleştirilerini bu nokta üzerine yoğunlaştırmışlardır. Bu yorumculardan biri olan Moore, haz ile arzu arasında Mill'in varsaydığı gibi zorunlu bir ilişki olmadığını iddia ederken, diğer bir yorumcu West ise bu ilişkinin oldukça girift olması nedeniyle bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığını düşünür.

Mill'in söz konusu tasnifi temelinde para ve türevleri dikkate alındığında, bunların sadece mutluluğa araç olmaları bakımından arzulanmaları, onun erdem teorisi bağlamında herhangi bir sorun teşkil etmez. Bu noktada Ryan ve Graham gibi yorumcuların cimri insanın bizatihi paraya sahip olmakla mutlu olmasından hareketle paranın kendinde bir amaç olabileceğine yönelik eleştirileri, bize göre Mill'i zor duruma düşüren doğru eleştiriler değildir. Çünkü her ne kadar bir noktadan sonra cimri parayı sırf kendinde arzulasa ve bu arzunun temeli artık gözden kaybolmuş olsa da cimrinin arzusunun arka planında paranın alım gücünün ortaya çıkardığı haz vardır. Bahse konu olan yorumcular bu ilişkiyi gözden kaçırmış görünmektedirler. Kanaatimizce bu noktada Mill'i zor duruma düşürebilecek herhangi bir eleştiri dillendirmek mümkün değildir. Onun erdem teorisi, para ve türevleri söz konusu olduğunda son derece tutarlı bir teoridir.

Bununla birlikte erdemler söz konusu olduğunda durum Mill açısından daha karmaşıktır. Bu noktada yorumculardan Birks'ün eleştirileri bize göre oldukça makul ve geçerli eleştirilerdir. Birks'e göre Mill'in sisteminde erdem, kral-hizmetkâr analojisiyle gayet güzel bir biçimde ortaya koyduğu gibi, haz karşısında daima ikincil bir öneme sahip olmak durumundadır. Ona göre haz, Mill'in sisteminde daima kral, erdemler ise her nasıl anlaşılırsa anlaşılсын daima hizmetkâr olmak durumundadır. Çünkü Mill'in arzu ile haz arasında kurmuş olduğu zorunlu bağ, bunun dışındaki herhangi bir yoruma izin vermemektedir.

Bu noktada Graham tarafından dillendirilen, erdeme uygun davranışların zaman zaman insanların mutluluklarının hilafına sonuçlar ortaya çıkardığı ahlaki ikilem durumlarında Mill'in erdem teorisinin işlevsiz kaldığı yönündeki eleştiriler de bize göre oldukça geçerli eleştirilerdir. Gerçekten de Mill'in erdem teorisi, bu tür durumlarda mutluluğun hilafına olan seçimleri temellendirme noktasında problem yaşar.

Sonuç olarak denilebilir ki Mill'in teorisine göre ister mutluluğun bir içeriği ister mutluluğa bir araç olarak kabul edilsin, erdemler arzulanırlığını haz ile kurduğu ilişkiden, haz verici sonuçlar üretmesinden alır. Bunun dışında herhangi bir surette erdemlerin arzulanırlığından bahsetmek Mill'in sistemi göz önüne alındığında mümkün değildir. Burada Mill'in erdemın sırf kendinde bir amaç olarak arzulanması gerektiğine yönelik yaklaşımı, paradoksal gibi görünse de bize göre bunun makul bir açıklaması vardır. Buna göre eğer

bu yaklaşım, Mill'in hazlar arasındaki tasnifi bağlamında yorumlanırsa tablo oldukça açık hale gelir. Kanaatimizce burada Mill'in kastettiği şey, gerçek mutluluğun ancak yüksek hazlarla mümkün olduğu, yüksek hazların ise ancak ve ancak erdemlerden elde edilebileceğidir. Dolayısıyla, Mill'in erdem teorisinde erdemler, ancak ve ancak mutluluğa araç oldukları sürece değerlidir. Bir diğer ifadeyle erdemler bu sistemde ancak birer araç olarak işlevseldirler. Bunun dışında erdemlerin bir değerinden ve işlevselliğinden söz etmek mümkün değildir.

Kaynakça

- Albee, Ernest. *A History of English Utilitarianism*. New York: The Macmillan Company, 1902.
- Aydın, Metin. "Jeremy Bentham'ın Ahlak Anlayışı ve Felicific Calculus." *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III içinde*, editör Ümit Güneş, 601-617. İstanbul: İlem, 2013.
- Aydın, Metin. "Mutlu Budala mı Mutsuz Sokrates mi: John Stuart Mill'in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi." *Kutadgu Bilig Dergisi*, sy. 35 (2017): 121-148.
- Ball, Terence. "Psychology, Associationism, and Ethology." *A Companion to Mill* içinde, editör Christopher Macleod - Dale E. Miller, 145-159. U.K.: Wiley Blackwell, 2017.
- Bentham, Jeremy. "An Introduction to Principles of Morals and Legislation." *The Works of Jeremy Bentham* içinde, editör John Bowring, 1:1-154. New York: Russel&Russel Inc., 1962.
- Bentham, Jeremy. "The Rationale of Reward." *The Works of Jeremy Bentham* içinde, editör John Bowring, 2: 192-266. London: William Tait, 1953.
- Birks, Thomas Rawson. *Modern Utilitarianism*. London: MacMillan, 1874.
- Crisp, Roger. *Mill on Utilitarianism*. New York: Routledge, 1997.
- Doner, Wendy. "Mill's Utilitarianism." *The Cambridge Companion to Mill* içinde, editör John Skorupski, 255-292. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Eggleston, Ben ve Dale E. Miller. *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Graham, Gordon. *Eight Theories of Ethics*. London: Routledge, 2004.
- Grote, John. *An Examination of Utilitarian Philosophy*. Cambridge: Delighton, Bell and Co., 1870.
- Hartley, David. *Observations on Man*. Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966.
- Mill, James. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. London: Longmans Greens Reader and Dyer, 1878.
- Mill, John Stuart. "Bentham." *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör John Bowring, 10: 77-115. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. "Remarks on Bentham's Philosophy." *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör J.M. Bowring, 10: 5-18. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. "Utilitarianism." *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör J.M. Robson, 10: 203-259. Toronto: University of Toronto Press, 1969.

- Moore, George Edward. *Principia Ethica*. New York: Dover Publishing, 1958.
- Mulgan, Tim. *Understanding Utilitarianism*. U.K.: Acuman Publishing, 2007.
- Robson, J. M. "Textual Introduction." *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör J. M Robson, 10:cxv-cxxxix. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Rosen, Frederick. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2003.
- Ryan, Alan. "Mill and The Naturalistic Fallacy." *Mind* 75, sy. 299 (1966): 422-425.
- Ryan, Alan. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: MacMillan, 1970.
- Spence, G. W. "The Psychology Behind J. S. Mill's Proof." *Philosophy* 43, sy. 163 (1968): 18-28.
- West, Henry. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

John Stuart Mill's Virtue Theory and Instrumentalized Virtues

(Extended Abstract)

Metin AYDIN*

Mill's virtue theory maintains the general acceptance of the utilitarian tradition. Mill agrees with Bentham that human's nature is selfish, it always seeks the pleasure in all actions, and the only thing that is desirable is happiness. However, there are some disagreements between Bentham and Mill's theory. The most important of these relates to the classifying of pleasures. Bentham argues that no qualitative distinction can be made among pleasures; they can only be distinguished on a quantitative basis. In this context, according to Bentham, the only difference between poetry and play based on pleasure, which they produce.

Mill does not adopt this view. According to him, this approach leads to misunderstanding of utilitarianism and is the reason of "pig philosophy" criticism. As Mill wants utilitarianism to be understood correctly, he argues that a distinction can be made on the basis of quality as well as quantity among the pleasures. He divides the pleasures into two; higher and lower pleasures.

Mill, applying this distinction to daily life, makes a distinction on what people desire as well as happiness. In this distinction, one group is compromised by virtues while the other group is constituted by money, reputation, and power, and so on. Accordingly, the pleasures of virtues are highly pleasurable, while the other pleasures are lowly pleasurable. For Mill, the real happiness is only possible with higher pleasures obtained from virtues.

However, this distinction is functional for Mill's purpose. It leads to some problems about his theory. The basis of these problems lies on the obligatory relation that Mill claims to exist between pleasure and desire. According to Mill, the desire for something depends on the pleasure produced by this thing. It is not possible to for something to be desired unless it produces pleasure.

Natural consequence of this approach is that, everything is desirable as long as it is a means to happiness, including virtues. Although the instrumentality of money and derivative products is not a big problem, the instrumentality of virtues is a quite important problem for Mill. Because this is not an

* Res. Asst. Dr., Sakarya University Faculty of Theology (metina@sakarya.edu.tr).

appropriate situation for his purpose and there is a risk for holding the same position like Bentham.

Mill, wishing to avoid this problem, develops a new approach. According to this approach, although virtues are means to the happiness, they are desirable in themselves. This approach is paradoxical; because this claim states that something is both an end and a means to happiness simultaneously. The commentators have focused on the paradox of this approach and have pointed some criticisms against this issue.

Considering money and derivative products on the basis of Mill's distinction among pleasures, desirability of them in terms of being a means to happiness is not a problem in the context of his theory. When the virtues come into question, the situation is more complicated. Virtue in Mill's system always has to have a secondary significance by comparison with pleasure. Pleasure is always a king in Mill's system, and no matter how the virtues are understood, they are always servant. Because the obligatory relation that Mill has established between desire and pleasure does not allow any interpretation beyond this.

At this point, the criticisms related to Mill's virtue theory's inability to function in moral dilemmas and actions in conformity with virtues sometimes result in contrary to people's happiness, are also quite valid critics for us. Indeed, Mill's virtue theory has a problem on justification of choice which is contrary to personal happiness in such situation.

As a result, it can be said that according to Mill's theory, whether the virtues are accepted as the content of happiness or as a means to happiness, they take their desirability from producing pleasurable results and the relation with pleasure. When Mill's theory is considered, it is not possible to mention the desirability of virtues in any other way. Although Mill's approach about justifying of the virtue as an end in itself is paradoxical, for us there is a plausible explanation. If this approach is understood in the context of the distinction among the pleasures, his view becomes clearer. For us, Mill thinks that the real happiness can only be attainable by means of higher pleasures and they can only be attainable from virtues. Therefore, in Mill's virtue theory, virtues are valuable only as long as they are means to happiness. In other words, the virtues are functional if and only if as a means to happiness in this system. Apart from that, it is not possible to mention the value and functionality of the virtues.

MİZRAHİ YAHUDİLERİ VE İSRAİL'DEKİ SOSYOKÜLTÜREL DURUMLARI*

Ravza AYDIN**

Öz

İsrail'deki Yahudi topluluğu özellikle 1950'lerden sonra birçok ülkeden alınan göçler neticesinde Ortadoğu ve Avrupa Yahudilerinden oluşan heterojen hatta çatallaşmış bir yapı hâline gelmiştir. Bugün İsrail'de Aşkenaziler, Sefardiler, Mizrahiler, Falaşalar, Samiriler ve Karailer olmak üzere birçok Yahudi grubun varlığından söz edilmektedir. Bununla birlikte oryantalist perspektifin etkisinde Batı ve Doğu şeklinde genel bir ayrıma gidilerek Yahudi gruplar arasında ikili bir taksim yapılmaktadır. İlk grup Batı'yı temsil ettiği düşünülen Aşkenaziler, ikinci grup ise Doğu kültürünü temsil ettiği düşünülen ve genel itibarıyla Mizrahiler adı altında toplanan Yahudilerden oluşmaktadır. Bu iki grup arasında İsrail'e ilk yerleştikleri zamandan itibaren süregelen sosyal, siyasi, iktisadi ve hatta kimi zaman dini meselelerde anlaşmazlık söz konusudur. Çalışmamızda iki grup hakkında bilgi verildikten sonra aralarındaki temel ihtilaf konularının nedeni üzerinde durulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İsrail, Yahudi, Aşkenazi, Mizrahi, Sefardi, Çatışma.

Mizrachim and Their Socio-Cultural Status in Israel

Abstract

The Jewish community in Israel has become a heterogeneous and even forked structure composed of Middle Eastern and European Jews as a result of immigration from several countries, especially after the 1950s. Today, we hear of existence of different Jewish groups like Ashkenazim, Sephardim, Mizrachim, Falashim, Samirim, and Karaim in Israel. But, it is generally divided binary as West and East under the influence of orientalist perspective. The first of them is Ashkenazim and it is thought that they represent Western culture; the second one is Mizrachim and it is thought that they represent Eastern culture. There have been the social, political, economic and sometimes religious conflict between these two groups since they immigrated to Israel. In this essay, we will first inform about these two groups and then focus on their main matter of conflict and its reason with examples in daily life.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Israel, Jew, Ashkenazi, Mizrahi, Sephardi, Conflict.

Giriş

Filistin topraklarına 1948'den önce ve bu tarihten sonra günümüze kadar zaman zaman artıp azalarak devam eden Yahudi göçü gerçekleşmiştir. Batı'dan

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü'nün 2016 yılında ev sahipliğini yaptığı III. Ortadoğu'da Siyaset ve Toplum Kongresi'nde sunulan "Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Konuları" başlıklı tebliğden üretilmiştir. Bu konuyu çalışmamıza vesile olan hocam Prof. Dr. Fuat Aydın'a şükranlarımı sunarım.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi (ravzaaydin@sakarya.edu.tr).

ve Doğu'dan alınan bu göçler neticesinde İsrail'de homojen olmayan, birbirinden farklı Yahudi kimliklerinden müteşekkil bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu toplumsal yapı içinde; Avrupa, Amerika ve Rusya'dan gelen ve Batı kültürü içinde yetişmiş olan Aşkenaz Yahudileri idari anlamda baskın bir rolü oynarken; Ortadoğu ülkeleri ve Balkanlar'dan gelen ve genel anlamda her ne kadar tam karşılığı olmasa da Mizrahiler olarak isimlendirilen Yahudiler, İsrail'in siyasi ve kültürel hayatında ikincil bir konuma sahip olmuşlardır. Mizrahiler, zamanla nüfus açısından Aşkenazilere nazaran daha fazla sayıya ulaşmış olsalar da söz konusu konumda herhangi bir değişiklik yaşanmamıştır. Çalışmamızda bir Yahudi devleti kurulma teşebbüsünden önce zaten Filistin'de yerleşik olan ve 1900'lerde Filistin'e yapılan göçler neticesinde yerleşme imkânı bulan Mizrahi Yahudilerinin kim olduğu, gerek Aşkenaziler gerek kendileri tarafından nasıl tanımlandıkları ve tasvir edildikleri, Filistin'e ilk yerleştikleri andan itibaren sosyokültürel açıdan neden ikinci sınıf vatandaş olarak konumlandırılmaları ve kendilerinin bu konumlandırmaya karşı nasıl tepki verdiklerine yer vereceğiz. Makalemizdeki temel amaç bu konumlandırmada dinsel kimlikten ziyade kültürel ve etnik kimliğin baskın bir karaktere sahip olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu tespiti gerçekleştirirken, hem kendilerini Mizrahi olarak gören hem de Mizrahi olmayıp konu üzerine kafa yoran araştırmacıların eserlerinden ve muhtelif gazetelerde konuyla ilgili yayımlanmış haber metinlerinden istifade edilmiştir.

Filistin'e Yapılan Göçler ve Yeni Bir Toplum İnşası

1917 Balfour Deklarasyonu ve 1948'de İsrail'in resmi anlamda devlet olarak kabul edilmesinden sonra Filistin'e yapılan göçler ciddi boyutlara ulaşmış olsa da söz konusu deklarasyon öncesinde bölgeye özellikle Siyonizm taraftarı Aşkenazilerin başkanlığında göçler gerçekleşmiştir. Siyonist Aşkenaz Yahudilerinin bu konuda öncülük etmesinin nedeni, 1948 yılına kadar Siyonizm ve Filistin'e göç meselesinde onların önderlik yapması ve nihai hedeflerinin sürgündeki Yahudileri bir araya getirme arzusuuydu. Göç eden Yahudilerin büyük bir kısmı ise buldukları ülkelerde zor şartlarda yaşamakta olan Aşkenazilerden oluşmaktaydı. 1882'de ilk Aşkenazi grup, Rusya'dan Filistin'e gelmiş ve kendilerini *biluyim* (בילויים) yahut kendilerinden önce bu topraklara yerleşenleri görmezden gelerek ilk 'aliya¹ olarak isimlendirmişlerdir.² İlk 'aliya grubu, Filistin'e zirai üretim ve bununla birlikte bölgeyi kalkındırma

1 İbranice'de "yukarı çıkmak, yükselmek, Tora okumaya çağrılma" anlamına gelen 'aliya (עלייה) Siyonizm ile birlikte diasporadan İsrail'e göç etmeyi tanımlamak için kullanılmıştır. Bkz. R. J. Zwi Werblowsky, ed., "Aliyyah," *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 36-7.

2 Gideon Giladi, *Discord in Zion: Conflict between Ashkenazi&Sephardi Jews in Israel* (London: Scorpion, 1990), 38.

amaçlı geldiklerini ifade ederek yerleşik Yahudilerle (*yişuvim*/ישׁוּבִים) aralarında bir fark olduğunu göstermeye çalışmışlardır.³ Bu 'aliya grubu kendi kökenlerini *Hovevey Tsiyon* (הוֹבֵבֵי צִיּוֹן) hareketine borçludur.⁴ Bu hareket ile 1882'den sonra zengin Rus Yahudileri, Filistin'e gelmiş ve beklenen Mesih'in kendi kutsal devletini kurmak üzere yakın zamanda geleceğine dair birtakım şayialar ortaya atarak bölgeye göçün sağlanmasını teşvik etmişlerdir. Mesihi ümitten ötürü Yemen'deki Yahudiler de bu tarihten itibaren bölgeye göç etmeye başlamışlardır. 1904 yılında ikinci 'aliya adı altında Filistin'e yine çoğu Rusya ve Polonya'dan, bir kısmı Yemen'den olmak üzere göçler gerçekleşmiştir. İkinci dalga 'aliya hareketiyle gelen Yahudiler Filistin topraklarının, zirai ve imalat işi yapan yabancıların elinde olduğu sürece Siyonistler tarafından ele geçirilemeyeceğini düşünmüşlerdir. Bunun üzerine kooperatifler kurmaya başlamış, *kibuts*⁵ ve işçi birlikleri oluşturmuş ve 1920'de resmi anlamda *histadrut*⁶ tesis etmişlerdir.⁷ İkinci 'aliya sonrası 1919-1923 yıllarında üçüncü 'aliya vuku bulmuş ve bu göç dalgasının yaşanmasını Rusya'daki Ekim Devrimi ve Avrupa'da yaşanan anti-semitizm tetiklemiştir. Bu 'aliya daha ziyade Doğu Avrupa ve Rusya'dan gelen Yahudileri içermekteydi. Bu dönem Rusya'dan gelen Yahudiler beraberlerinde sosyalist düşünceleri de getirmişlerdir.⁸ Son derece seküler ve militan duyguları da barındıran bu 'aliya grubunun en önemli özelliği *haluts* (חֲלוּצִים) yani zirai meselelerde eğitimli kimselelerin Filistin topraklarına getirilmesinde öncü olmasıdır.⁹ Bu 'aliya dalgasıyla gelen *halutslar* toplumun ahlâki ve milli değerlerinin simgesi olmuş, Filistin'deki *kibuts* sistemini güçlendirmişlerdir.¹⁰ 1924-1929 yıllarında yapılan

3 Giladi, *Discord in Zion*, 38.

4 "Siyon'u Sevenler" anlamına gelen bu organizasyon aynı zamanda Hibat Siyon (הִיבַת צִיּוֹן) olarak da bilinmektedir. Bu hareket içinde yer alan organizasyonlar Rusya ve Doğu Avrupalı Yahudilere dayanmakta olup temel amaçları, Filistin'e zirai üretim amaçlı göçü sağlamak ve milliyetçilik bilincini güçlendirmektir. Yossi Katz, "Agricultural Settlements in Palestine, 1882-1914," *Jewish Social Studies* 50, sy. 1/2 (1988-1992), 64.

5 İbrance'de "topluluk, birlikte" anlamına gelen *kibuts* (קִיבוּץ), ziraata dayanan ve özel mülkiyet anlayışının değil, bütün üyelerinin ihtiyaçları için sorumluluk bilincinin olduğu gönüllü kolektif topluluktur. Siyonist işçi hareketi ve Yahudi ulusalcılığının canlanmasının önemli bir faaliyeti olmuştur. Bkz. Moshe Kerem, "Kibbutz Movement," *Encyclopedia Judaica*, c. 12, ed. Fred Skolnik, 2. baskı (New York: Thomson Gale, 2007), 122-4.

6 Ha-Histadrut ha-Klalit şel ha-Ovdim B'Erets Yisrael (ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל/İsrail'deki Genel İşçi Federasyonu). 1920'de Hayfa'da kurulmuş İsrail'deki en geniş işçi birliği ve gönüllü organizasyondur. Sendikacılık, ekonomi ve kooperatifçilik alanlarıyla, karşılıklı yardım ve eğitim sahalarında faaliyet göstermektedir. Bkz. Meron Medzini ve Shaked Gilboa, "Histadrut," *Encyclopedia Judaica*, c. 9, ed. Fred Skolnik, 2. baskı (New York: Thomson Gale, 2007), 146-8.

7 Giladi, *Discord in Zion*, 41.

8 Daniel J. Elazer, *Israel: Building a New Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 30.

9 Ufuk Ulutaş v.dğr., *İsrail Siyasetini Anlama Kılavuzu* (Ankara: SETA, 2012), 19.

10 Moshe Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi* (Yeruşelaim: y.y., 1981), 283.

dördüncü 'aliya özellikle Rusya ve Doğu Avrupa'dan göç eden Yahudileri kapsamakta olup öncelikle nazaran farklı bir nedenden ötürü gerçekleşmiştir. 1921-1924 yıllarında Amerika, yürürlüğe koyduğu kanunlar gereği ülkeye kabul edilecek göçmen sayısında kısıtlamaya gitmiş, Amerika'ya gidemeyen Yahudiler Filistin'e göç etmek zorunda kalmışlardır. Yahudi önderlerin istediği düzeyde eğitilmiş ve üst sınıf insan göçü bu dördüncü 'aliya ve 1929-1939 yıllarında beşinci 'aliya ile gerçekleşmiştir. Zira, Polonya, Almanya ve Avusturya'dan gelen iyi eğitilmiş ve toplumda endüstriyel gelişime katkı sağlayacak Yahudiler bu iki grupta yer almaktaydı.¹¹ Bu iki göç dalgasıyla Almanya'dan gelen eğitilmiş göçmenler Filistin'deki Yahudi topluluğun kültürel seviyesinde muazzam bir etkiye sahip olmuşlardır.¹² İkinci Dünya Savaşı ve 1948 yılına kadar geçen süre zarfında 'aliya bet adında bir göç dalgası daha yaşanmıştır.¹³ Kutsal toprağa ulaşmak için engelleri aşmaya delalet eden *ha'apala* (האפלה)¹⁴ adıyla da zikredilen bu 'aliyanın en önemli özelliği İngiliz idaresinin kotası hasebiyle Yahudilerin yasa dışı yollarla Filistin'e göç etmiş olmalarıdır. Yahudiler tarafından gerçekleştirilen en büyük göç dalgası ise 1948'de İsrail Devleti'nin resmi anlamda kurulmasından sonra olmuştur. Bu tarih itibariyle Avrupa'dan yaşanan göçlerin temel nedeni 1932'de Hitler iktidarından sonra Almanya'da yükselen anti-semitizm dalgası neticesinde Yahudilerin buldukları ülkelerde hayatlarını idame ettirmede zorlanmalarıydı. 1948 sonrası Hitler ve anti-semitizm dalgasından ötürü Avrupa merkezli yaşanan göçlerin yanı sıra Arap ülkelerinde yaşamakta olan Yahudilerin de göçleri olmuştur. Yemen'den yapılan *Sihirli Halı Operasyonu* (נספח סודי)¹⁵ ve Irak'tan gerçekleştirilen *Ezra ve Nehemya Operasyonu* (מבצע עזרא ונחמיה) Arap ülkelerinden vuku bulan iki önemli göç hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu operasyonlarla Yemen ve Irak'taki Yahudilerin büyük bir kısmı İsrail'e göç etmiştir. Bu iki operasyonun dışında 1948 sonrası her ne kadar buldukları ülkelerdeki idareler müsaade etmemesine yahut göçmenlere

11 Clive Jones ve Emma C. Murphy, *Israel: Challenges to Identity, Democracy and the State* (London: Routledge, 2002), 63.

12 Myra Immell, *Perspectives on Modern World History: The Creation of State of Israel, Perspectives on Modern World History* (Detroit: Greenhaven Press, 2010), 6.

13 Immell, *Perspectives on Modern World History*, 6.

14 Dalia Ofer, *Escaping the Holocaust: Illegal Immigration to the Land of Israel, 1939-1944* (Oxford: Oxford University Press, 1990), v.

15 I. Dünya Savaşı'na kadar Yemen idaresi Yahudilerin Filistin'e göç etmesinde herhangi bir sorun çıkarmazken, savaş sonrası idare Filistin'e göçte sınırlandırma getirmiştir. Ancak bu göç operasyonunu engelleyememiştir. Bkz. Bat-Zion Eraqi-Klorman, "Yemen," *The Jews of Middle East and North Africa in Modern Times* içinde, ed. R. Spector Simon v.dğr. (New York: Columbia University Press, 2002), 405-408.

kota getirmelerine rağmen İran, Libya, Mısır ve Necran'dan da Yahudiler İsrail'e göç etmişlerdir.¹⁶

Siyonizm'e göre İsrail dışındaki her Yahudi *galut* (גלות) yani sürgünde kabul edildiğinden sürgünde olanların İsrail'e göçünü kolaylaştırmak için İsrail Meclisi (Knesset) 5 Temmuz 1950'de İsrail'e dönüş yasasını ilan etmiş; 1952'de ise İsrail'e kalıcı yerleşim için gelme, İsrail vatandaşlığını elde etme şeklindeki "toplanma tasarısını" faaliyete geçirmiştir.¹⁷ Ancak dönüş yasası ve toplanma tasarısına rağmen istedikleri sayıda göçü alamamaları üzerine, dönemin başbakanı David Ben-Gurion (ö. 1973) görevine başladığı andan itibaren resmi bildirimlerinde İsrail'e göçün önemi üzerinde durmuştur. O, bir grup Amerikan Yahudisininin 1949'da İsrail'e gerçekleştirdikleri ziyaret vesilesiyle bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

Bir Yahudi devleti kurma rüyamızı gerçekleştirmiş olmamıza karşın henüz işin başındayız. Yahudi halkının büyük bir kısmı hâlâ dışarıda. Bugün İsrail'de sadece 900.000 Yahudi var. Gelecekte bütün Yahudiler İsrail'de toplanmalıdırlar. Ana babaları, çocuklarını buraya getirmeye çağırıyoruz. Yardım etmeyecek olurlarsa, gençliği İsrail'e biz getireceğiz; ancak umarım buna gerek kalmayacak.¹⁸

Ben-Gurion 1960'larda katıldığı Dünya Siyonist Kongrelerinde, İsrail Meclisi'ne sunduğu raporlarda, iştirak ettiği sempozyumlarda hep aynı konu üzerinde durmuş ve İsrail'e gelmeyen Yahudileri "Tanrısız Yahudiler" şeklinde tanımlayarak Amerikalı Yahudilerin bir Yahudi'nin ne demek olduğundan bihaber olduklarını belirtmiştir.¹⁹

Bu dönemde İsrail Devleti'ne yön vermesi açısından Doğulu Yahudilerden ziyade Batı'da eğitim görmüş ve modern Amerikalı yahut Avrupalı Yahudilere ihtiyaç duyulmaktaydı. Zira İsrail'de oluşturulması hedeflenen yeni toplumun büyük ölçüde Avrupa ve Amerika kökenli Yahudiler tarafından modern batılı değerler üzerine inşa edilen bir toplum olması istenmiştir. Ben-Gurion'un görevinden ayrılmasının ardından başbakan olan halefi Levi Eşkol (ö. 1969) da onunla benzer söylemlerde bulunmaya devam etmiş, bu amaca binaen Amerikan Yahudi toplumunu İsrail'e getirme mücadelesi içinde olduğunu ilan etmiştir. Nitekim Siyonist önderler 1950'de göç yasasını onayladıklarında mühendis, teknisyen, doktor, hemşire ve benzeri mesleklere sahip in-

16 Bkz. Ya'akov Meron, "Expulsion of the Jews from the Arab Countries: The Palestinians' Attitude towards it and Their Claims," *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands* içinde, ed. Malka Hillel Shulewitz (London: Continuum, 1999), 83-126.

17 Alfred M. Lilienthal, "İsrail'e Göçü Kışkırtan Siyonist Entrikalar," *Siyonizm ve Irkçılık* içinde, çev. Türkaya Ataöv (Ankara: Birey ve Toplum Araştırmaları, 1985), 51.

18 Lilienthal, "İsrail'e Göçü Kışkırtan Siyonist Entrikalar," 51.

19 Lilienthal, "İsrail'e Göçü Kışkırtan Siyonist Entrikalar," 52.

sanlara olan gereksinimlerini vurgulamış, göçün artık hayırseverlik sorumluluğu değil ülkeyi kalkındırma amaçlı güç göçü olduğunun altını çizmişlerdir. Ancak bütün gayretlerine rağmen Ben-Gurion ve halefleri istedikleri sayıda Aşkenaz Yahudisini İsrail’de toplayamamıştır. Batı’dan istedikleri güç göçünü alamamaları neticesinde iştirak ettikleri her toplantıda bir Yahudi’nin İsrail dışında yaşamasının zorluklarını gündeme getirmişler, Amerika ve Avrupa’dan gelecek Yahudiler için İsrail’de gerek konut gerek eğitim ve iş alanlarında Siyonist kuruluşların da desteğiyle her türlü imkânı sağlayacaklarını belirtmişlerdir. Ancak bütün gayretlerine rağmen beklentilerinin karşılanmaması üzerine Siyonist önderlerden Israel Goldstein (ö. 1986) “*Amerikalı Yahudiler daha ne bekliyorlar? Bir Hitler’in kendilerini zorla kovmasını mı? Öteki ülkelerdeki Yahudileri göçe zorlayan trajedilerden kendilerinin kurtulacağını mı sanıyorlar?*”²⁰ şeklinde sert bir söylemde bulunacak kadar ileri gitmiştir.

XIX. yüzyılda hızlandırılan göç dalgaları özellikle Aşkenaziler konusunda Siyonistlerin hedeflediği sayıda olmamasına rağmen bugün İsrail’de Aşkenaziler azımsanmayacak bir konumda bulunmaktadır. Ayrıca Aşkenazilerin gerek idari anlamda gerek Theoder Herzl’in²¹ hedeflediği şekilde Batı kültürü ekseninde bir İsrail Devleti tesis etmiş olduklarını söylemek mümkündür. Bununla birlikte bölgede sadece Aşkenaziler değil, yapılan ‘aliyalarda temas ettiğimiz üzere muhtelif ülkelerin kültürlerini özümseyip gelmiş farklı Yahudi topluluklar da bulunmaktaydı. Oluşan kültür çokluğu ve karmaşası karşısında kalan Aşkenazi idaresi özellikle yeni göçmenlerle iki farklı şekilde ilgilenme kararı almıştır: İlki kendine katma, ikincisi ise sürgünden gelenleri harmanlama.²² İlk stratejiye göre idare, zamanla İsrail’e gelmiş göçmenlerin ev, yemek ve iş imkânlarına sahip oluncaya kadar bütün yaşam ihtiyaçlarını sorumluluğu altına alacak; harmanlama süreciyle ise farklı ülkelerden gelen yeni göçmenleri bir tür Avrupalı-Aşkenazi kültürüne dayalı bir İsraili hâline getirerek onları kendi kültürleri içinde eriteceklerdi.²³ Bu stratejiye ve kendilerinden farklı kültürel değerleri barındıran Yahudi grupları eritme çalışmalarına rağmen adını genel anlamda Mizrahiler olarak duyduğumuz bir grubun oluşumuna yine kendileri sebep olmuştur.

20 Lilienthal, “İsrail’e Göçü Kışkırtan Siyonist Entrikalar,” 53.

21 Siyasi Siyonizm’in kurucusu kabul edilen Theoder Herzl, Yahudilerin tüm dünyada acı çektiğini ve kendilerine ait bir devletlerinin olması gerektiğini ileri sürmüş ve bu anlamda *Yahudi Devleti* başlıklı çalışmasını kaleme almıştır. Bkz. Theoder Herzl, *Yahudi Devleti*, çev. Sedat Demir (İstanbul: Ataç Yayınları, 2007).

22 Mohamed A. H. Ahmed ve Ashraf Elsharkawy, “Tel Aviv Mizrah: The Potential of Iraqi Cultural Identity within Two Generations,” *Journal of Modern Jewish Studies* 14, sy. 3 (2016): 433.

23 Ahmed ve Elsharkawy, “Tel Aviv Mizrah,” 434. Jabotskinky 1926’daki bir konuşmasında “Tanrı’ya şükür Doğu ile ortak hiçbir noktamız yok. Filistinli Yahudilerin oryantal ruhlarına dair herhangi bir iz bırakmamalıyız.” diyerek onları kendi Batılı değerleri içinde eritme konusunda ne kadar istekli olduklarını belirtmiştir. Bkz. Joseph Massad, “Zionism’s Internal Others: Israel and the Oriental Jews,” *Journal of Palestine Studies* 25, sy. 4 (1996): 55.

Mizrahiler

Mizrahi (מִזְרָחִי)²⁴ tabiri Siyonizm ile ortaya çıkmış bir kelimedir. XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılın başlarında Sefardi ve Aşkenazi tabirleri kullanılmaktaydı; ancak bugünkü gibi Doğu ve Batı ile özdeşleştirebileceğimiz şekilde bir kullanım söz konusu değildi. Mizrahi Yahudileri kendilerini buldukları ülkeye göre örneğin Halepli, Urfalı, Yemenli Yahudi şeklinde takdim ediyordu. Ancak 1948'de geniş çapta alınan göçler neticesinde tanımlamalar oryantalist bir renge bürünmüş ve Doğulu veya Batılı şeklinde ikili bir taksim ortaya çıkmıştır.²⁵ Bununla birlikte İsrail'de oluşan yeni toplum için yapılan sınıflandırmalar dönemlerin resmi prosedürlerine göre yapıldığından isimlendirmeler konusunda araştırmacılar arasında bir konsensüs yoktur. Bunu özellikle Mizrahiler üzerine yapılan tanımlamalarda görmekteyiz; ancak Aşkenaziler için de benzer bir durum söz konusudur. Örneğin İsrail İstatistik Merkez Bürosu, Rusya'dan İsrail'e gelen ilk Yahudi grup için "Avrupa'dan gelen Yahudiler" tabirini kullanmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde, önceki Sovyet göçmenler arasındaki farklılıkları gören muhtelif idari birimler göç edilen bölgenin Asyalı ve Avrupalı kısımları arasındaki farklılığı gözetmek zorunda kalmışlardır.²⁶ Dolayısıyla göçler sonrası, kimlik krizi beraberinde terminolojik krizin doğmasına da neden olmuştur. Yeni tabirlerin ortaya çıkması kimlik kriziyle boğuşmanın zorluklarını göstermektedir. Mizrahi kelimesi bunun en bariz örneğidir: Doğulu Yahudiler, Sefardiler, Aşkenaz Yahudisi olmayanlar, Arap Yahudileri, Üçüncü Dünya Yahudileri, Doğu Akdenizli Yahudiler, Maşrikli Yahudiler, Siyahiler, Iraklı Yahudiler, Faslı Yahudiler vb. tabirler Mizrahi Yahudilerini ifade etmek için kullanılmıştır ve kullanılan her bir tabir tarihi, siyasi, kültürel ve etnik kimlik sorunlarını beraberinde getirmiştir.

Mizrahiler ile ilgili ortaya çıkan bu ve benzeri tabirlerin gerçekten Mizrahilere karşılık gelip gelmediği konusunda tartışmalar devam etmektedir. Yukarıda zikredilen ifadeler genel itibariyle Mizrahi dâhilinde kabul edildiğinden makale içinde verilen örnek, tanımlama ve tasvirler her birini kapsamaktadır. Kavramların içini doldurmak için gerek bu grup içinde kabul edilebilecek Yahudiler arasından gerek Aşkenaziler tarafından birçok tanımlama ve tasvir yapılmıştır, yapılmaktadır. Bu tanımlama ve tasvirler arasında oybirliği ile kabul edilebilecek bir tanım yoktur. Genel itibariyle İslam ülkelerinden İsrail'e göç eden Yahudiler, Mizrahiler adı altında toplanmaktadır. Ancak buna

24 İbranice'de "mizrah (מִזְרָח)" "doğu" anlamına gelmekte olup genel itibariyle Ortadoğu ve Güney Afrika'dan İsrail'e göçmüş Yahudileri ve kimi zaman Sefarad Yahudilerini tanımlamak için bu kelimedenden türetilen "Mizrahi" yani "Doğulu" kelimesi kullanılmaktadır.

25 Harvey E. Goldberg ve Chen Bram, "Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews: Reflections on Critical Sociology and the Study of Middle Eastern Jewries within the Context of Israeli Society," *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews* içinde, ed. Peter Y. Medding (Oxford: Oxford University Press, 2007), 230.

26 Goldberg ve Bram, "Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews," 230.

itiraz eden ve kendilerini Mizrahiler grubunda görmeyenler de vardır. Mesela Sefarad Yahudilerine, İslam toplumunda yaşadıkları için genellikle bu başlık altında yer verilmektedir. Ancak Sefarad Yahudileri arasından, kendilerine Mizrahiler grubu içinde yer verilmesine itiraz edenler, hatta Mizrahilere karşı Aşkenazilerle benzer tutum içinde olanlar vardır. Bununla birlikte Mizrahilerin genel anlamda coğrafi açıdan Ortadoğu, Balkanlar ve İberyâ'dan göç etmiş bütün Yahudileri tanımlamak için kullanılan bir ifade olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebepten makale içinde yeri geldikçe Aşkenazilerin, Mizrahi Yahudileri ve Arap Yahudileri ile yaşadıkları sıkıntıların yanı sıra Sefarad Yahudileri ile aralarında gerçekleşen ihtilaf örneklerine de yer verilecektir.

1950-60'lı yıllarda Arap ülkelerinden İsrail'e 'aliya yapmış Yahudiler için 'edot ha-mizrah (תּוֹרְמֵי-תּוֹרְמֵי) yani "Doğulu topluluklar" denilmekteydi. Ancak burada kullanılan 'edot (תּוֹרְמֵי) tekili 'eda (תּוֹרְמֵי) kelimesinin İsrail antropolojisinde *ilkel* manada *kabile* anlamına geldiğini hatırla tutmak gerekir.²⁷ Doğulu topluluklar için bu tabirin kullanımı tercih edilirken Avrupa'dan göç etmiş Yahudi topluluklar için böyle bir ifade kullanımına başvurulmamıştır.²⁸ Bu ve benzeri tanımlama türlerinden ötürü Mizrahiler arasından kendileri için yapılagelen tanımlamalara itiraz edenler olmuştur. Zira 'edot kelimesinde görüldüğü üzere bu gruba dâhil Yahudileri küçümseyici bir tavır takınılmıştır. Mizrahi Yahudileri için kullanılan diğer tabirlerin içi doldurulurken de benzer bir tavır sergilenmiştir. Örneğin, 1949'da İsrail'e yoğun Mizrahi göçü devam ederken Aşkenaz gazeteci Arye Gelblum, *Haaretz*'te Mizrahiler konusunda yaptığı gözlemleri şu şekilde kaleme almıştır:

İlkellikleri zirvede, bilgi seviyeleri neredeyse mutlak cehalet olan ve daha kötüsü entelektüel herhangi bir şeyi anlama konusunda en ufak bir yetisi olmayan insanlarla muhatabız. Genel olarak aynı bölgedeki Araplar, Siyahiler ve Berberilerin seviyelerinden nispeten daha iyiler. Ancak her hâlükârda, Erets Yisrael'in daha önceki Araplarına nazaran daha aşağı seviyedeler... Bu Yahudiler ayrıca Yahudi kökenlerden yoksunlar, tam anlamıyla vahşi ve ilkel içgüdülerin oyununa tabiler.²⁹

Aşkenazilerin söylemlerindeki Mizrahi Yahudilere yönelik kabullene-meme ve karşıt durumlar neticesinde gerek "Mizrahi" gerek "Arap Yahudisi" ifadelerinin kullanılmasından rahatsız olan Yahudiler olagelmıştır. Irak'ta doğmuş ve yetişmiş olan Sosyoloji Profesörü Sami Samocha "Arap Yahudisi" tabirinin bir hakikate karşılık gelmediğini, Arap ülkelerinde doğup İsrail'e

27 Yehouda Shenhav ve Hanna Hever, "Arab Jews after Scructuralism: Zionist Discourse and the Deformation of Ethnic Identity," *Social Identities* 18, sy. 1 (2012): 106.

28 Shlomo Swirski'ye göre bu ifadenin kullanılması etnik gruplar arasındaki güç farklılıklarına hizmet etmektedir. Bkz. Goldberg ve Bram, "Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews," 231.

29 Massad, "Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews," 57-58.

gelen Yahudilerin böyle bir kimliği onaylamadıklarını, bugün İsrail'de yaşamakta olan Arap ülkelerinden göç etmiş çoğu Yahudi'nin kendilerini "Arap Yahudisi" olarak tanımlamadığını hatta kendilerine böyle bir damganın yapılaştırılmasından rahatsız olduklarını ifade etmektedir.³⁰ Samocha'nın öne sürdüğü durumun aslında psikolojik arka planı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Mizrahi yahut Arap Yahudilerinin bir kısmı iş bulma veya okullarda rahat hareket edebilme amaçlı kimliklerini gizlemek istemektedir. Çünkü her iş başvurusunda kendilerine soyadları sorulduğunda etnik kökenleri ortaya çıkmakta ve bunun neticesinde sıkıntı yaşadıklarını belirtmektedirler. Bu durumun ortadan kalkması ve kendilerine Avrupa'dan gelenlerle eşit muamelede bulunulması adına sadece Yahudi olduklarını belirtme endişesi içerisinde oldukları muhtemeldir.

Mizrahi, Arap Yahudisi vb. tabirlerinin ne olduğu konusunda yapılan tanımlama ve tasvirlerle karşı bu grupta kabul edilen Yahudiler sessiz kalmamışlar ve kendileri için kullanılan tabirlerin içlerini doldurmaya çalışmışlardır. Kendisi de bir Arap Yahudisi olan Amnon Raz-Krakotzin, Arap ülkelerinde yetişmiş olan Yahudilerin kendilerini dini anlamda Yahudi olarak kabul ettiklerini ama kültürel açıdan Arap kültürüne karşı olmadıklarını belirtmektedir.³¹ Ella Shohat ise "Reflections of an Arab Jew" başlıklı yazısında kendisinin bir Arap Yahudisi olduğunu, Irak'ta dünyaya geldiğini, Arap kültürü içinde yetiştiğini, Iraklı İsraili bir kadın olduğunu vurgulamaktadır. Bir ayırım varsa bunun din ayrımı şeklinde algılanması gerektiğini ifade etmekte, Arap Yahudiliğini, Yahudilikten ayrı görmediğini ileri sürmektedir.³² Arap Yahudilerinin, Aşkenazilerle aynı dine mensup oldukları ve aralarında bir ayrıma gidilmemesi gerektiği yönünde yaptıkları açıklamalara rağmen Aşkenaziler, Arap Yahudilerinin genetik açıdan Arap olduklarını her fırsatta vurgulamış³³ ve onları kendilerinden ayrı gördüklerini belirtmişlerdir. İsrail'de Arap Yahudilerine veya Mizrahilere karşı yapılan bu ayrımcılıktan ötürü kimliğini söylemekten çekinenler olduğu gibi³⁴ Salman Shina, Anouar Shaul, Murad Michael, Ezra Haddad, Menashe Zarur, Eza Sasson Mualem yahut Sami Shalom Chetrit³⁵ gibi önde gelen aydınlar kendilerini Arap Yahudileri

30 Shenhav ve Hever, "Arab Jews after Structuralism," 106-107.

31 Lital Levy, "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq," *JQR* 98, sy. 4 (2008): 458-459. Ayrıca bkz. Ella Shohat, "Dislocated Identities: Reflections of an Arab-Jew," *Movement Research: Performance Journal* 5 (1992): 8.

32 Levy, "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq," 464.

33 Ella Shohat, "The Invention of the Mizrahim," *Journal of Palestine Studies* 29, sy. 1, (1999): 8.

34 Bkz. Shuki J. Cohen, "Prejudice and the Unexamined Life: A Neuro-psychoanalytic Framework for the Repressed Conflict between Ethnic and National Identities among Arab-Jews in Israel," *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 8 sy. 4 (2011): 325-340.

35 Chetrit 2004'te kaleme aldığı "Ani Palit Aravi (אני פליט ערבי)/Ben Bir Arap Mülteciyim" başlıklı şiirinde bir Yahudi olmasına rağmen İsrail'de karşılaşmakta olan etnik ayrımcılığa karşı kendisini "Arap mülteci" olarak takdim etmektedir.

olarak takdim etmişler; Iraklı Yahudi yazar Şimon Ballas ise radyoda dinledikleri Arap müziklerinin kanlarında aktığını ifade etmiştir.³⁶ Bu yazarlar Yahudi dini ve Arap kültürü, Doğu yaşantısı arasında bir ayrım görmediklerini dile getirmişler, 1930'larda Iraklı bir Yahudi gazeteci olan Ezra Haddal, "*Din Tanrı'ya aittir, millet herkese!*" ifadesinden hareketle Yahudi olmadan önce Arap olduklarını belirtmiştir.³⁷

"Mizrahi Yahudisi" tabirinin net bir şekilde tanımlanamamasında coğrafi ve etnik sıkıntılar olageldiği gibi, ifadenin yukarıda görüldüğü üzere Arap Yahudileri ile özdeş görülmesi ve Siyonizm'in ortaya koyduğu Araplık ve Yahudiliğin bir arada bulunamayacağı düşüncesi de etkindir. Zira Siyonistlere göre kendisinin Arap olduğunu söyleyen birisi Siyonist olamaz. Yine onlara göre Arap Yahudilerinin Yahudi değerlerine sahip olup olmadıkları tartışma konusudur. Bu bağlamda konuyu değerlendirecek olursak, Siyonistlerin bütün Yahudileri kapsayacak bir devlet yerine toplumsal ve siyasi ilişkilerde etnik ve kültürel kimliğin öncelendiği bir devlet oluşturma yoluna gittiklerini söylemek mümkündür.

Mizrahilerin İsrail'deki Sosyokültürel Konumu

Çalışmamızda Mizrahilerin, İsrail'deki sosyokültürel konumlarına yer verirken aynı zamanda Aşkenaz Yahudileriyle olan ilişkilerini daha ziyade İsrail Devleti'nin kurulma aşaması ve sonrası bağlamında ele almaktayız. Ancak, Mizrahiler arasında yer verdiğimiz Sefardiler açısından olaya bakacak olursak Aşkenaziler ve Sefardiler arasındaki ilişki daha öncesine dayanmaktadır. Sefarad Yahudileri XII. yüzyılda İslam egemenliği altında Endülüs'te kazanmış oldukları imkânlar neticesinde kendilerine özgü din anlayışlarını oturtmuş, Yahudiler açısından altın çağ olarak nitelendirilen bir refah dönemi yaşamışlardır. Bu dönemde çoğu Sefardi, Aşkenaz Yahudilerinden üstün olduklarını ileri sürmüş ve onlarla aile olmayı reddetmiştir. Hatta onlarla bir arada bulunanları küçümsemişlerdir. O dönemde Sefardiler ve Aşkenaziler arasındaki bağın ne kadar uzak ve kötü durumda olduğunu Orta Çağ'ın ve Yahudi dünyasının önemli düşünürü ve din adamlarından biri olan Moşe ben Meymun'un (ö.1204) oğluna yazdığı ileri sürülen vasiyetinde net bir şekilde görürüz:

Sadece sirke ve sarımsak ile terbiye edilmiş sığır eti yediklerinde yüce Tanrıyı hatırlayan Aşkenaz hahamların yazdığı kitaplardan uzak durarak kendi ruhunu muhafaza et. Onlar sirke buharı ve sarımsak kokusu burun deliklerinden girdiğinde, yüce tanrının kendi yakınlarında olduğunu hissedeceklerine inanırlar. Sen ey oğlum, sadece ve

36 Ahmed ve Elsharkawy, "Tel Aviv Mizrah," 437.

37 Bkz. Shenhav ve Hever, "Arab Jews after Scructuralism," 103.

sadece cana yakın Sefarad kardeşlerimizle bir arada bulunmalısın. Çünkü, sadece onların beyni var ve zekâları çalışıyor.³⁸

Bu dönemde Sefarad ve Aşkenaz Yahudileri arasındaki ilişkide Sefardiler daha baskın bir role sahipken Moşe ben Meymun sonrası her iki grup arasında özellikle dini meselelerde müşterek noktalar tespit edilmeye ve yakın ilişkiler kurulmaya çalışılmış;³⁹ ancak istenilen düzeyde bir birliklilik sağlanamamıştır. XIX. yüzyılda ekonomik ve siyasi anlamda gerçekleşen değişiklikler ile birlikte Orta Çağ'da Sefardilerin lehine olan yaşam standardı, Aşkenazilerin lehine dönmüş ve üstünlük bakışı yer değiştirmiştir. Bilim, felsefe, sanat ve siyasette Batı'da meydana gelen gelişmeler Batılı Yahudilerin yaşamlarını da önemli ölçüde etkilemiş ve bu sahalarda olumlu anlamda gelişmelerine katkı sağlamıştır. Yaşamlarının şekillenmesinde büyük ölçüde Batı kültürünün etkisi altında kalan Aşkenaz Yahudilerinin başkanlığında kurulan ve şekillenen İsrail'in, bu sebepten bugün bir Yahudi ülkesi gibi görüntü sergilemeye çalışmasına rağmen aslında bir Batı ülkesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira İsrail'in Yahudi kimliği ve Yahudileri bir araya toplama gayesiyle kurulduğu ama kültürel kimliğe dayalı bir gelişim gösterdiği aşikârdır ve bu kültürel kimliğin temeli de Batı kültürüdür. Dolayısıyla, çalışmamızda yer verdiğimiz Aşkenaziler ve Mizrahiler arasında meydana gelen çatışmaların ve ihtilaf konularının temel nedeni aslında Batılı ve Doğulu kültür çevrelerinden gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Aşkenazilerin İsrail'e ilk yerleştiği ve Mizrahilerle karşı karşıya kaldığı andan itibaren toplumsal ve iktisadi sahalarda almış olduğu menfi karşılıklar bunu kanıtlar niteliktedir. İsrail'e yapılan göçler neticesinde herhangi bir alternatif pasaport veya kimlikten yoksun hâle gelen Mizrahiler, yeni bir linguistik ve çok kültürlü bir çevreye girmiş oldukları gibi kendilerini aynı zamanda bir anda jeo-politik olarak Arap-İsrail çatışması içinde buldular. Yani yasal olarak İsrail vatandaşlığının olduğu ancak kültürel olarak Doğu-Batı çatışmasının yaşandığı bir bölgeye girmiş oldular.⁴⁰ Dolayısıyla, göç etmekle kazandıklarını düşündükleri İsraili kimliği, onlar adına yeni bir ülke kimliğine işaret etmiyor, aynı zamanda yeni bir kültürel ve ideolojik paradigmayı beraberinde getiriyordu. Bu durum Mizrahiler ve Aşkenaziler arasında bilhassa ilk zamanlarda sağlıklı ve dengeli

38 Israel Shahak ve Norton Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 92. Türkiye Yahudi Cemaati mensubu Rabbi Mendy Chitrik ile yaptığım bir görüşmede kendisi, bu vasiyetin Moşe ben Meymun'un dilinden aktarılan aslı olmayan bir yalan olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte iki grup arasındaki ihtilafı göstermek için yaygın bir şekilde kullanılan önemli bir örnektir.

39 Hirsch Jacob Zimmel, *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinic Responsa* (Hoboken: Ktav Publishing House, 1996).

40 Ella Shohat, "The Shaping of Mizrahi Studies: A Relationship Approach," *Israel Studies Forum* 17, sy. 2 (2002): 88.

bir toplumsal ilişkinin yaşanmasını engellemiştir. Karşılıklı yaşanan anlaşmazlıkları çalışmamızda örnekler eşliğinde toplumsal sahada, konut, eğitim ve iş imkânları meselelerinde alt başlıklar hâlinde sunmaktayız.

a. Toplumsal ve Kültürel Açıdan Anlaşmazlıklar

XIX. yüzyılda Batı ve Doğu arasında ciddi anlamda ekonomik, siyasi ve askeri güç farkı ortaya çıkmaya başlamış ve bu durum Batı ve Doğu'da yaşamakta olan Yahudilerin hayat standartlarını da etkilemiştir. Orta Çağ döneminde Orta ve Doğu Avrupa'da yaşamakta olan Yahudilere karşı üstünlüklerini gösteren Doğu Yahudileri için durum tersine dönmüştür. Nihayetinde XIX. ve XX. yüzyıllarda iktisadi, bilimsel ve kültürel farklılıkların bir ürünü olarak İsrail'de bugün Doğu – Batı ayrımından kaynaklanan bir etnik yapı gündeme gelmiş, Aşkenaziler kendilerinin *seçilmişler içerisinde seçilmişler* olduklarını ileri sürmüşlerdir.⁴¹

Aşkenazilerin, Mizrahilerle özellikle göçler neticesinde doğrudan irtibatlı olmalarından sonra onlara karşı duydukları rahatsızlıkları önemli bir hâl almıştır. Toplumsal sahada Aşkenaziler tarafından Mizrahilere karşı uygulanmakta olan sınıf ayrımcılığı birçok araştırmacının gündeminde olmuş; araştırmacıların bir kısmı bu sınıf ayrımcılığının Mizrahi Yahudilerinin eğitimsizliğinden kaynaklandığını belirtirken bir kısmı bu ayrımcılığın nedenini onların asıllarına, etnik kökenlerine bağlamıştır. Yani Mizrahi Yahudilerinin oryantal temellerinin onların Aşkenaz Yahudilerinden daha aşağı olmalarına sebebiyet verdiğini ileri sürmüşlerdir.⁴² Bu ayrımcılığın aslında her ikisinden kaynaklandığını söylemek mümkün. Zira etnik köken ve yetişmiş oldukları ülkeler, Yahudilerin kültür ve eğitim seviyelerini etkilemiştir.

Batı'da Yahudilere karşı uygulanmakta olan anti-semitik söylemlere maruz kalmış Yahudiler, benzerini İsrail'deki Doğulu dindaşlarına karşı uygulamışlardır. Bunu, Mizrahileri kültürel olarak tasvirlerinde⁴³ en açık bir biçimde görmekteyiz. Israel Singer'ın Doğulu Yahudileri "aptal" olarak tasvir edip Avrupa'nın bu Yahudileri hoş karşılamayacağı⁴⁴ yönündeki açıklaması; Hannah Arendt'in, Karl Jasper'a yazmış olduğu bir mektubunda ise Eichmann'ın yargıçlarının üçünün de Alman asıllı Yahudiler olup, İstanbul yahut Asya'nın

41 Aziza Khazoom, "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel," *American Social Review* 68, sy. 4 (2003): 494.

42 Kazzoom, "The Great Chain of Orientalism," 488.

43 İsrail'deki kültür çatışması hakkında detaylı bilgi için bkz. Charles S. Liebman, "Cultural Conflict in Israeli Society," *The Jewishness of Israelis* içinde, ed. Charles S. Liebman ve Elihu Katz (New York: State University of New York Press, 1997), 103-118.

44 Kazzoom, "The Great Chain of Orientalism," 495.

başka bir bölgesinden gelmiş gibi görünen “Doğulu ayaktakımı” olmadığından duyduğu sevinci dile getirmesi⁴⁵ Aşkenazilerin Mizrahilere karşı tavırlarını örneklemektedir. Mizrahilere yönelik tamamen dışlayıcı tavır sergileyenlere karşı İsrail'e gerçekleştirdikleri ziyaretlerde aralarındaki kültürel farkı gören bazı Aşkenaziler, Doğuluları kendilerine benzetme yollarına giderek bu farkı ortadan kaldıracabileceklerini düşünmüşlerdir. İsrail Dışişleri Eski Bakanı Abba Eban (ö. 2002) bu gayreti gösterenlerden birisi olup amaçlarının Doğu'dan gelen Yahudilere Batılı ruhu aşılama olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶

Aşkenazilerin, göçler neticesinde Mizrahilerle karşı karşıya kalmalarından sonra onlara yönelik dışlayıcı bir tavır içinde olmaları, Yahudilere ait bir devlet sahibi olma konusunda her iki tarafın ihtiyacını gidermemiş görünmektedir. Çünkü, başlangıçta İsrail Devleti kurulurken yapılan konuşmalarda Yahudiler arasında bir ayrımcılık görülmemiştir. Theoder Herzl (ö. 1904) bir Yahudi Devleti'ni hayal ederken hem Doğulu hem Batılı Yahudileri esas alarak “*Hepimiz bir toplumuz, tek bir milletiz!*”⁴⁷ sloganından hareketle yola çıkmıştır. Kendisinden sonraki Siyonistler arasında Siyonizm'in kesinlikle ırkçılıkla bir görülmemesi gerektiğini belirtenler de olagelmıştır. Bu bağlamda, Patrick Moynihan BM'de yaptığı bir konuşmasında Siyonist akımın üyelerini doğuma (etnik köken) göre değil inanca göre tanımladığını belirtmiştir.⁴⁸ Bundan hareketle birlik çağrılarında bulunanlar olmuştur. Örneğin, Martin Buber (ö. 1965), İsrail halkının diğer milletlere benzemediğini, zira din yoluyla bir kenetlenişin söz konusu olduğunu ifade etmiş; bu bağı koparan bir kimsenin ise İsrail'in yaşamını kopardığını ileri sürmüştür.⁴⁹ Solomon Schechter (ö. 1915) de Buber gibi din bağının üzerinde durmuş ve İsrail bilincinin doğuşu ve Yahudiliğin ayrılmaz bir bütün olduğunu, kendisinin Siyonizm'in hem dinî hem millî yönüne vurgu yapan sınıfa yakın olduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Ama İsrail idaresinin gerek başlarda gerek şimdilerde sadece Mizrahilere karşı değil aynı zamanda Falaşalara karşı duruşu bu düşünürlerin belirttiğinin aksi bir çizgidedir. Göçe zorladıkları Mizrahiler ve kendileri arasında zamanla

45 Shenhav ve Hever, “Arab Jews after Scructuralism,” 105.

46 Kazzoom, “The Great Chain of Orientalism,” 500.

47 Hans Küng, *Judaism*, çev. John Bowden (Münich: SCM Press Ltd, 1992), 285.

48 Joseph L. Ryan, “Siyonizm, Yahudiler ve Yahudilik,” *Siyonizm ve İrkçılık* içinde, çev. Türkçü Ataöv (Ankara: Birey ve Toplum Araştırmaları, 1985), 41. Bir Yahudi'nin kim olduğu yahut nasıl Yahudi olduğu konusunda Yahudilikte ihtilaf söz konusudur. Orta Çağ Dönemi Yahudi din âlimlerinden Yudah Halevi'ye göre bütün Yahudiler “özünde” Yahudi olmayan kimselerden ayrı, doğuştan birtakım erdemlere sahip birer Yahudi olarak seçilmiş şekilde dünyaya gelmektedirler. Bkz. Menachem Kellner, *Must A Jew Believe Anything?* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilisation, 2010), 23. Ayrıca *Talmud* bir Yahudi'yi biyolojik olarak tanımlamaktadır. Yani Yahudiliği anneyle bağlamaktadır. Bkz. Menahem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 2.

49 Ryan, “Siyonizm, Yahudiler ve Yahudilik,” 48.

50 Solomon Schechter, *Zionism: A Statement* (b.y.: The American History, 1906), 8.

toplumsal ve kültürel anlamda sıkıntılar zuhur etmeye başlamıştır. Bu alanlarda ortaya çıkan anlaşmazlıklar gelir, konut ve eğitimde de Aşkenaziler ve Mizrahiler arasındaki ayrımın pratik hayatta artmasına neden olmuştur. Dönemin İsrail idaresi, Mizrahi Yahudileri Batı kültüründe eritme çabalarına rağmen Arap yaşantısına göre hayatlarını idame ettiriyor olmalarını kabullenmemiştir.

Bu şartlar altında tüm Yahudileri kucaklayacak bir Yahudi toplumundan söz etmek güç görülmektedir. Hatta, Aşkenaz Yahudilerinin bu tutumu Doğulu Yahudilerin kendilerine karşı bir cephe oluşturacakları endişesi duymalarına da zaman zaman sebebiyet vermektedir. M. Selzer, "...Acaba Arap Yahudisi bir gün Araplar'ın yanında bize karşı cephe alır mı? Bunun nadir de olsa örnekleri görülmüştür."⁵¹ diyerek endişesini dile getirmiştir. Ayrıca bilhassa gençler arasında birtakım ayaklanma ve direniş örneklerinin baş göstermesi bu konudaki tedirginliklerini haklı çıkarmaktadır. Bu sebepten, İsrail'e göç eden/ettirilen Doğulu Yahudilere, Arap kültürlerini tamamen yok etmek için Batı kültürü ve Aşkenaz zihniyeti aşılana çalışılmıştır. Okutulan tarih kitaplarında İslam ve Yahudilik arasındaki ilişkilere, ortak sembollere fazla yer verilmemiş, daha ziyade Aşkenaz Yahudilerinin tarihi üzerinden bir eğitim politikası izlenmiştir. Bu ve benzeri durumlar Arap Yahudilerinde bir kimlik bunalımı meydana getirmiştir. Zira "Arap Yahudisi" veya "Mizrahi Yahudisi" tabirleri Aşkenaziler tarafından üretilmekle birlikte onları kültürel açıdan kendilerinde eritmeye çalıştıkları için söz konusu tabirler zamanla sözlüklerden silinmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte "Avrupalı Yahudi" tabiri geniş ölçüde kullanılmaya devam edilmiş ve bunda herhangi bir sakınca görülmemiştir. Hatta kendilerini doğdukları ve yaşadıkları ülkenin kimliğine göre takdim etmişlerdir. Bunun en genel örneğini Fransa'daki siyasi aktivistlerden Daniel Cohn-Bendit'in "Hepimiz Alman Yahudileriz!"⁵² sloganında açıkça görmekteyiz.

b. İşçi İhtiyacı ve Mizrahilerin İşçi Olarak Kullanılması

Aşkenaz Yahudileri kendi işçi ihtiyaçlarını giderebilmek için ilk olarak ikinci 'aliya hareketinden sonra Doğu ülkelerindeki Yahudilerin İsrail'e göçünü sağlayacak faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunu dinleyen bazı Yemenli aileler Kudüs'e göç etmiş ancak açlık ve hastalıklarla burun buruna gelmişlerdir. Göç eden ailelerin lideri olan İbrahim eş-Şeyh, arkalarında bıraktıkları Yahudilere, Kudüs'te kendilerine ne yardım ne de destekte bulunulduğuna, Yemen'de yaşamının, Kudüs'te yaşamaktan çok daha iyi olduğuna dair bir mektup yazmıştır. 1882-95 yılları arasında Yemen'den gelen ailelerin bir kısmı

51 Ahmet Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2005), 488.

52 Nous sommes tous des juifs allemands!

Kudüs'te Sefarad cemaatine katılmışken bir kısmı yaşadıkları sıkıntılar nedeniyle Yemen'e geri dönmek zorunda kalmışlardır.⁵³ Kaynakların belirttiğine göre bu dönemde Yemenli Yahudilerden Kudüs, Safed ve Tiberius gibi büyük şehirlerde dilenci konumuna düşenler olmuştur.⁵⁴ Mizrahiler arasında düşükleri bu durumu resmi sahalarda dile getirenler olagelmıştır; ancak Aşkenaziler her fırsatta Doğulu işçilere karşı bir işçi sınıfı ihtiyacında olduklarını vurgulamıştır. 1908 yılında Siyonist organizasyonda bulunan Uzman Doktor Yaakov Thon bu konuyu gündeme getirenler arasındadır. Thon, özellikle Yemenli ve İranlı Yahudilerin kültürel açıdan Arap Müslüman köylülerin seviyesinde olduğunu belirterek onlardan istifade edilmesi talebinde bulunmuştur. Çiftlik sahibi olan Aşkenaz Yahudilerinin, evlerinde hizmetli olarak Arap Müslüman kadınlar yerine Doğulu Yahudilere yer vermeleri gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵

Siyasi boyutta da gündeme alınan bu meselede Hapoel Hatsai Partisi, Doğulu Yahudilerin Aşkenaz yerleşkelerinde çalıştırılması gerektiğini belirten ilk parti olmuştur. Partinin liderlerinden Yosef Aharonovitch (ö. 1937) Doğulu Yahudileri işçi olarak kullanmakla aslında Arap Müslüman işçilerden daha tehlikeli bir grup yarattıklarını dile getirmiş;⁵⁶ ancak daha fazla işçiye ihtiyaç duyulduğunda, Parti çalışanları daha çok sayıda Doğulu Yahudi'yi İsrail'e getirmenin planlarını yapmaktan kaçınmamış ve bu konuda dini kullanmaktan da geri kalmamışlardır. Mesela Eliazer ben Yosef takma ismine sahip birisi, rav⁵⁷ görünümünde Kudüs hahamlarıyla birlikte Yemen'e gönderilmiş ve Mesih'in gelişinin yaklaştığını duyurmuştur. Bu haber Yemenli Yahudiler arasında önemli bir etki yapmış ve Kudüs'e göç etmeye karar vermişlerdir. Ancak hepsinin göçü mevcut ekonomik ve yerleşke şartları açısından imkânsız olduğundan çağrıda bulunanlar, göçmenler arasında seçici davranmışlar ve işçi olarak çalıştırabilecekleri kimseleri tercih etmişlerdir.⁵⁸ Hatta bir süre sonra göçü durdurma kararı almışlardır. Ancak Mesih geldiğinde kendilerini Yemen'de bulacağından korkan Yahudileri, Kudüs'e göç etmekten men edememişlerdir. Doğulu Yahudiler zamanla Kudüs'te aradıklarını bulamamanın yanında işçi olarak kullanılmalarına karşı çıkmaya başlamışlardır. 1913'te kendilerine karşı yöneltilen ayrımcılığı lanetlemişler ve Aşkenaz Yahudilerine hitaben yazmış oldukları tebliğde "*Size göre, bizler önemsiz ve murdar köpekleriz... Yoksulluğumuzdan ötürü küçümseniyoruz ancak Tanrı şahidimiz olsun ki biz sadece tavsiyenizi dinleyerek Yemen'den geldik.*"⁵⁹ demişlerdir. 1933

53 Giladi, *Discord in Zion*, 42.

54 Giladi, *Discord in Zion*, 43.

55 Giladi, *Discord in Zion*, 44.

56 Giladi, *Discord in Zion*, 45.

57 Yahudi din adamı.

58 Giladi, *Discord in Zion*, 45.

59 Giladi, *Discord in Zion*, 47.

yılında gerçekleşen 18. Siyonizm Kongresi'nde söz alan Yemenli Yahudi sözcülerden biri ise Aşkenazilerin kendilerine, Almanya'da *ari* olmayanlara davranıldığı gibi muamele ettiklerini, kendilerini üçüncü sınıf konumunda gördüklerini belirtmiştir.⁶⁰

Zamanla İsrail'e işçi olarak çekildiklerinin idrakine varan Mizrahiler arasından İsrail'e göç etmeye zorlanmadan önce hayatlarını idame ettirdikleri İslam ülkelerine geri dönme teşebbüsünde bulunanlar olmuştur. Zira Irak, Yemen ve başka Doğu ülkelerinden gerçekleşen Yahudi göç dalgalarından sonra İsrail devlet adamları artık güçsüz, yoksul ve eğitimsiz Yahudilerin değil; Amerika ve Batı ülkelerinden gelecek sağlıklı, zengin, eğitilmiş Yahudilere ihtiyaçları olduklarını, onlar geldiklerinde ise Mizrahileri kendi hizmetlerine sunacaklarını açıkça belirtmişlerdir.

c. Gelir ve Konut Edinme Meselelerinde Yaşanan Sıkıntılar

'Aliya hareketleri neticesinde İsrail'de nüfusun artmasıyla birlikte gelir ve konut sıkıntısı meydana gelmiştir. Önemli iş kollarında Aşkenazilerin bulunması onların refah seviyesinin işçi olarak kullanılan Mizrahilerden iyi olmasına olanak tanımıştır. Bu konuda Başbakanlık komisyonu bir incelemede bulunmuş ve bu komisyona göre gelir konusunda sıkıntı içerisinde olan ailelerin %95'inden fazlasının Doğulu aileler olduğu ortaya çıkmıştır.⁶¹

Konut sıkıntısı konusunda incelemede bulunan Szold Enstitüsü'nün 1972'deki raporuna göre yeni inşa edilen evlere üç kişilik bir aileye üç oda düşmek üzere Batı'dan gelen Yahudiler yerleştirilirken, Doğulu Yahudilere %19'u üç kişi bir odada olacak şekilde konut tahsis edilmiştir. Bu tarihli rapora göre Aşkenazlerin sadece %5,8'inin bu şekilde yaşadığı aktarılmaktadır.⁶² Konut meselesinde Aşkenaz Yahudileri ve Mizrahiler arasında yapılan ayrımcılığa karşı duruşu gösteren en çarpıcı örnek Beit Yam hadisesi olmuştur. Mizrahi Yahudilerinin oturduğu bir mahalle olan Hatikva'dan gelen yirmi iki aile 19 Nisan 1973'te göçmenlere ayrılmış blok apartmanlara baskın yapmışlar ve hükümet kendilerini bir yere yerleştirmeyi kabul edene kadar orada kalmaya yemin etmişlerdir. Grubun direnişi üzerine, hükümet yetkilileri güç şartlarda yaşamakta olan Mizrahilere yeni konutların temin edileceği

60 Giladi, *Discord in Zion*, 59. Aşkenazlar, işçi ihtiyaçlarını, Selanik'ten göçen Yahudilerden de karşılamışlardır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra İsrail'e giden Yahudiler arasında Selanik'ten göçmüş ticaret ve gemicilikte yetenekli Yahudiler bulunmaktaydı. Murice Raphael ve Sarfati ailesi gemi mühendisliği şirketi kurmak istemişler; ancak Siyonist teşkilat bunu kabul etmemiş ve onları tersane işçisi olarak kullanmaya başlamışlardır. Aşkenaz topluluğu onlara "ayak takımı" anlamına gelen "horanim" olarak hitap etmiştir. "Selanikli" anlamındaki "Salonikan" kelimesi ise zamanla "hamal" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Giladi, *Discord in Zion*, 58-59.

61 Nasır H. Aruri, "İsrail'deki Doğu Yahudileri," *Siyonizm ve Irkçılık* içinde, çev. Türkkaya Ataöv (Ankara: Birey ve Toplum Araştırmaları, 1985), 121.

62 Aruri, "İsrail'deki Doğu Yahudileri," 121.

konusunda söz vermek zorunda kalmıştır.⁶³ Bununla birlikte yine Aşkenazilerle eşit şartlarda bir geri dönüş alamamışlardır. Göçler neticesinde, Aşkenaziler ve Mizrahiler arasında yaşanan konut sıkıntısında İsrail Hükümetinin yürütmekte olduğu siyasete karşı Kara Panter Partisi sözcülerinden Sadiya Marciano, Mizrahiler topluluğunun duygularını şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

Rusya'daki bir Yahudi dört saat hiçbir şey yemezse bu bir açlık grevidir. Ama bir Sefardi çocuk tam on saat ağzına bir şey koymasa, bununla kimse ilgilenmez. Beni, Rus Yahudilerine artık İsrail'e gelme izni verilir verilmemesi ilgilendirmiyor. Onlar buraya Yahudi Devleti kurmaya mı geliyorlar yoksa benim devletimi almaya mı? Biz Sefardiler tek bir şey biliriz: Rusya'dan zulüm nedeniyle kaçtığını söyleyenlerin buraya geldiklerinde beş odalı bir daire elde edebilmek için daha az yaygara koparmaları gerekir. Yirmi yıldır burada yaşayan bir Sefardi ek bir oda isteyecek olsa hükümet 'tayıflar' deyip geçmekten başka bir şey yapmaz.⁶⁴

Geçmişte mekân açısından yaşanan sıkıntılar toprak genişlemesine rağmen hâlâ devam etmektedir. Aralık 2016'da Yediot Ahronot gazetesinde çıkan habere göre Ramat Şlomo bölgesinde inşa edilen hânelerin ağırlıklı olarak Ultra-Ortodoks ailelere satışa sunulacağı, Sefarad asıllı Yahudilerin bu sitede fazla sayıda olmayacağı belirtilmiştir.⁶⁵

d. Eğitim Alanında Yaşanan Sıkıntılar

Eğitim konusunda yaşanan sıkıntılar, yerleşimcilerin refah düzeyi ve geldikleri ülkelerden aldıkları kültürel ve eğitim altyapısıyla bağlantılı olup gelir ve konut meselesinde olduğu gibi Aşkenaz ve Mizrahi Yahudileri arasında ciddi bir ayrılık yaşanmasına sebep olmuştur. Ayrıca uygulanan eğitim sisteminin ağırlıklı olarak Batı kültürü ekseninde hayatlarını idame ettiren Aşkenazilere yönelik olması, Mizrahiler için ciddi adaptasyon sıkıntısının yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Szold Enstitüsü'nün 1972 yılına ait raporunda, 3-4 yaşındaki Doğulu Yahudilerin %47'sinin, Aşkenazilerin ise %82'sinin anaokuluna gittiği aktarılmaktadır. Yine aynı tarihli rapora göre, diğer eğitim kurumlarındaki oran farkının anaokullarındaki orandan pek farklı olmadığı tespit edilmiştir. Bu durumu gündeme getiren Cincinnati Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde öğretim

63 Aruri, "İsrail'deki Doğu Yahudileri," 122. Ayrıca bkz. Terence Smith, "In a Tel Aviv Quarter Called 'Hope', the Residents Have Little," *New York Times*, 22 Mayıs 1973, <http://www.nytimes.com/1973/05/22/archives/in-a-tel-aviv-quarter-called-hope-the-residents-have-little-taken.html>.

64 Aruri, "İsrail'deki Doğu Yahudileri," 129.

65 Bkz. Yeal Friedson, "Illegal Selection Committee in Ultra-Orthodox Housing Project," *Ynetnews*, 1 Aralık 2016, <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4887039,00.html>.

üyeliği yapan Iraklı Yahudi Kenneth Kattan, Iraklı Yahudilerin o dönemde Irak'taki okullardaki sayısal durumlarının İsrail'dekinden daha iyi olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Eğitimde Aşkenaz Yahudileri ve Mizrahiler arasında belirtilen tarihlerde sayısal oranın yanında düşünsel sahada da ciddi fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Özellikle din eğitimi alanında Aşkenaz Haredi grubu 1860'larda Orta ve Doğu Avrupa'da almış oldukları eğitim ve modernizm etkisiyle⁶⁷ dini konuların Avrupa'da olduğu şekliyle müfredatta yer verilmesinde ısrarcı davranmışlardır. Felsefede ortaya çıkan modern akımları takip etmiş ve onlara yönelik açık bir tavır sergilemişlerdir. Bu Yahudilerin eğitiminden geçen Doğulu Yahudiler de geleneksel Yahudi düşüncesini bir kenara bırakıp Aşkenaz kıyafetleri giyinmeye ve Yidiş diliyle⁶⁸ konuşmaya zorlanmıştır.⁶⁹ Bununla birlikte aynı *yeşivalarda* eğitim görmüş Aşkenazi Harediler ve Mizrahi Harediler mezuniyet sonrası aynı statüye sahip olmamıştır. Mizrahi Haredilere, dinî konularda Aşkenazlar kadar olgunlaşamadıkları gerekçesiyle eğitim alanında vazife verilmemiştir. 1992'deki seçimlerden önce eğitmen olarak vazife almakta yaşanan sıkıntıyı dile getiren Rav Shach, Aşkenaziler tarafından faşist eğilimli biri olmakla suçlanmıştır.⁷⁰

Yeşivalarda eğitim alan Doğulu Yahudilerin eğitim hayatında vazife alma konusunda yaşadıkları sıkıntılar evlilik meselelerinde de gündeme gelmiştir. Yahudi toplumlarındaki *yeşivalarda* eğitim başkanının yürütmekte olduğu *şiduh* geleneği⁷¹ vardır. Bu geleneğe göre eğitim başkanları, öğrencilerini evlendirmek için aracı olurlar. Başkan, zengin ve dindar Yahudilerin kızlarını iyi ve zeki erkek öğrencileri için seçer ve onları eşleştirir. *Yeşiva* öğrencileri kendilerine tavsiye edilen eş tercihlerine direnmek günah kabul edildiğinden genelde razı olurlar. Böyle bir aracılığın öğrenciler açısından en önemli faydası, herhangi bir maddi kaygı içinde olmadan öğrenimlerine devam edebilecek olmaları ve ekonomik açıdan kendilerine yardımcı olan ailelerin ise din

66 Aruri, "İsrail'deki Doğu Yahudileri," 124.

67 Mizrahi Yahudileri, Aşkenaz Yahudilerinden ciddi anlamda farklı bir tarihsel tecrübeye sahiptirler. İslam kültüründe yaşamış olan Yahudiler kendilerini seküler ve din dikatomisi içerisinde bulmamışlardır. Dolayısıyla, gelenek ve modernite arasındaki bir tür çarpışmayı tecrübe etmemişlerdir. Buna karşılık Aşkenaziler felsefenin de tesiri ile gelenek ve modernizm arasındaki çatışmayı tecrübe etmişlerdir. Bu sebepten İsrail'de aynı zamanda modernite ve gelenek arasında da ciddi bir sıkıntı ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Charles S. Liebman, "Religion and Modernity: The Special Case of Israel," *The Jewishness of Israelis: Response to the Guttman Report* içinde, ed. Charles S. Liebman ve Alihu Katz (New York: State University Press of New York, 1997), 85-102.

68 Aşkenaz Yahudilerinin kullandığı, İbranice, Aramice, Almanca ve Slav dilleri karışımı, Yahudi Almanca olarak da bilinen bir dil.

69 Shahak ve Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, 98.

70 Shahak ve Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, 99.

71 Şiduhinsiz evlenen kimselere fiziksel ceza uygulanabileceğine yönelik *Talmud*'da ifadeler vardır. *Talmud*'daki atfı için bkz. *Talmud ha-Bavli*, Kiddushin 12a.

eğitimi almış öğrenci sayesinde cennete girebileceklerini düşünmeleridir.⁷² Aşkenazi Harediler, diğer Yahudi topluluklarla evlenmeyi yasaklamamakla birlikte karışık evlilikleri küçük düşürücü olarak görmüş ve Aşkenazi Haredilere ait *yeşivalarda* başarılı bir şekilde eğitim hayatlarını idame ettiren Doğulu Yahudilerin genelde fakir ailelerin kızları ile evlendirilmesinde aracı olmuşlardır.⁷³

Erkek okullarında görülen Aşkenazi-Mizrahi ayrımı kız okullarında da gözlemlenebilmektedir. Bunun en önemli örneklerinden biri 2009 yılında İmanuel'deki Bet-Yaakov okulunda yaşanmıştır. Aşkenazi aileler, Sefardi kızların kendi kızlarına kötü örnek olduğunu ileri sürerek aynı ortamda ders görmelerini istemediklerini belirtmişler ve Aşkenazi-Sefardi ayrımını okullarda bitirmek isteyen Eğitim Bakanlığı'nu protesto etmişlerdir ve her iki grup için ayrı bir program uygulamasına gidilmesini talep etmişlerdir. Eğitim Bakanlığı'nın her iki grubu kapsayacak bir program işleneceğini belirtmesi üzerine Aşkenazi ailelerden biri, mevcut *hasidik* programın herkes için değil *ari* olanlar için uygun olduğunu dile getirerek Sefardilere karşı nasıl bir bakış açısına sahip olduklarını yansıtmıştır.⁷⁴ Okullarda Sefardilerle Aşkenazilerin aynı programda ders görmesi bir radyo programında Doğu müziği ile Batı müziğinin bir arada çalınamayacak kadar imkânsız olduğu üzerinden örneklenmeye çalışılmıştır. Eğitimde yaşanan bu sıkıntılar Şas Partisinin temsilcilerinden Aryeh Deri tarafından gündeme alınmış, Deri, Aşkenazi-Sefardi ayrımı yapan kız okullarına karşı 2012 yılında mücadelesini ilan etmiştir. Bu konuda Litvanya Yahudi cemaati ile antlaşmaya vardığını belirten Deri, Sefarad kız öğrencileri için ayrı bir din okulu açacağını ifade etmiştir.⁷⁵

Bütün bu anlaşmazlıkların yanı sıra eğitim, aslında Aşkenaz Yahudileri açısından, Mizrahi Yahudilerini kültürlerinden uzaklaştırma ve kendi kültürleri içinde eritmek için kullandıkları yöntemlerden biri olmuştur. Zira okullarda daha ziyade Avrupalı Yahudiler ve onların literatürü, tarihleri ve yaşam

72 Shahak ve Mevinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, 98-99.

73 Shahak ve Mevinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, 99.

74 Or Kashti, "Ashkenazi Parent: Sephardi Girls have a Bad Influence on Our Girls," *Haaretz*, 24 Aralık 2009, <https://www.haaretz.com/ashkenazi-parent-sephardi-girls-have-a-bad-influence-on-our-girls-1.1513>.

75 Litvanya Cemaati, Deri'ye Sefarad kızlar için bir okul açılması hususunda müspet bir cevap vermiş olmakla birlikte okulun geçmiş yıllarda çalıştığı kuruma Sefarad öğrencilerin alınımı reddetmesinden sonra ırkçılık ve ayrımcılıkla suçlanan Rebbetzin Yocheved Elyahiv tarafından idare edilmesine karar verilmiştir. Bkz. Moshe Heller, "Ashkenazi Seminary for Sephardic Girls," *Ynetnews*, 13 Kasım 2012, <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4303669,00.html>.

tarzları üzerine odaklanılmıştır.⁷⁶ Bu konudaki temel maksat Doğulu Yahudilerin kültürel kimliklerini ortadan kaldırmaktı. Ancak Iraklı Yahudi Herzl Hakak, küçük yaşta göç etmelerine ve Avrupalı Yahudilerin tarihine yönelik eğitim almalarına rağmen kimliklerini söküp atamadıklarını, zira kimliğin keşip yapıştırılabilecek bir şey olmadığını Sephardi Voices Projesi kapsamında verdiği röportajda dile getirmiştir.⁷⁷

İsrail'e göç etmeden önce kültürel kimliklerine büyük ölçüde bağlı olan ilk nesil Irak Yahudileri, kendilerini yeni topluma özellikle konuştukları dilden ötürü adapte edememişlerdir. İkinci nesil Irak Yahudileri ise alınan eğitimin bir sonucu olarak kendi aile kültürlerinden uzaklaşmaya ve Batı merkezli İsrail toplumuna adapte olmaya başlamıştır.⁷⁸ Ancak bu durum çifte kimlik sorununu beraberinde getirmiştir. Ballas, eserlerinde yer verdiği karakterlerde bu meseleye vurgu yapmaktadır. Romanlarında kendisini İsrail kimliğine entegre etmeye çalışan ancak buna rağmen toplumda yine de kabul görmeyen ve küçümsenmeye devam eden Mizrahi karakterlere yer vermektedir. Ester bu karakterlerden birisidir. İbranice'yi özümseyip, oryantal kimliğini gizleyen ve Aşkenaz İsraili yaşam tarzını tam anlamıyla hayatına geçirmeyi başaran Ester'e, askeri üste dans ettiği bir memurun "*Yabanileşmiyor gibisin, diğerlerinden farklısın!*" sözünü sarf etmesi, Ester'in her ne kadar Aşkenaz İsraili gibi olmaya çalışsa da kökeninin onların gözünde nasıl olduğunu gösterme adına önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁹

Bu dışlanma ve küçük görülmeye karşı ilk neslin karşı duruşu yeni nesil tarafından gerek toplumsal eylemlerle gerek yayınlar vesilesiyle gündeme getirilmekte ve bir kamuoyu oluşturulmaya çalışılmaktadır. İsraili hiciv yazarı Sylvia Keshet ise toplum içerisinde yaşanmakta olan bu meselenin küskün ve hayal kırıklığına uğramış Doğulu Yahudi gençlerin dilinden "*İsrail bir Aşkenaz Devletidir!* Golda bize Yidiş öğret! Golda bizi Rusya'ya gönder ki haklara sahip göçmenler olarak dönelim." gibisinden sözleri artık duymamak için temel sorunlara eğilinmelidir."⁸⁰ diyerek meseleyi ironik bir şekilde ifade etmiştir.

76 Yakın tarihte, Sefarad cemaati tarafından önemli bir atılım gerçekleştirilmiş ve Erez Biton'un başkanlığını yaptığı bir komisyon sadece Aşkenaz Yahudilerinin tarihinin değil Sefarad Yahudilerinin de tarihinin ve kültürünün okul kitaplarında yer alması konusunu gündeme getirmişlerdir. Şalom, "İsrail'de Sefarad Eğitimi Devrimi," 8 Temmuz 2016, http://www.salom.com.tr/haber-99788-Israilde_egitimde_sefarad_devrimi_.html.

77 Eetta Prince-Gibson, "I Left Iraq but Iraq Never Left Me': Jewish Exiles Finally Begin to Tell Their Story," *Haaretz*, 13 Haziran 2017, <https://www.haaretz.com/middle-east-news/1.795156>.

78 Ahmed ve Elsharkawy, "Tel Aviv Mizrah," 430.

79 Ahmed ve Elsharkawy, "Tel Aviv Mizrah," 439.

80 Aruri, "İsrail'deki Doğu Yahudileri," 129.

Sonuç

Siyonizm hareketinin başladığı tarihten itibaren dünyadaki bütün Yahudileri bir araya getirme mücadelesi 1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulması ile kısmen gerçekleştirilmiş oldu. Ancak, Doğu'dan ve Batı'dan alınan göçler neticesinde her iki kültür insanını barındıran bir toplum hâline gelen İsrail, zamanla kendi içerisinde etnik köken ve kimlik tartışmaları yaşamaya başlamış, Batı kültürü etkisinde yetişmiş ve bugün İsrail'de idareyi ellerinde bulunduran Aşkenaz Yahudileri kendilerinin üstünlüklerini vurgulayarak Doğu kültüründe yetişmiş olan Mizrahileri eğitim ve kültürel hayatta aşağı görmüştür. Bu durum iki grup arasında etnik anlamda bölünmeler yaşanmasına sebebiyet vermiş ve İsrail'de kültür, Aşkenaz Yahudileri için dinin önüne geçmiştir. Bu kültür çatışması içerisinde göçlerle birlikte İsrail'de başta konut sıkıntısı olmakla birlikte ekonomik anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Aşkenaz Yahudileri, kendilerini Mizrahilerden üstün görmüş ve Mizrahileri kendi işlerinde kullanmaya başlamıştır. Zamanla kendilerinin küçümsendiğini ve ayak takımı yerine konulduğunu fark eden Mizrahiler arasından göç ettikleri ülkelere geri dönenler olduğu gibi İsrail'de kalarak hayatlarını idame ettirenler de olmuştur. İsrail'de kalanlar arasında özellikle 1990'lı yıllarda siyasi anlamda bir uyanma meydana gelmiş ve Aşkenaz iktidarına karşı kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. İdarede ciddi bir başarı elde edememiş olsalar da seslerini kamuoyuna duyurabilmişlerdir. Ancak İsrail'deki mevcut kültürel, toplumsal ve ekonomik çatışma varlığını hâlâ devam ettirmekte ve Mizrahiler, Aşkenaz Yahudileri tarafından ikinci sınıf Yahudi konumunda görülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed, Mohamed A. H. ve Ashraf Elsharkawy. "Tel Aviv Mizrah: The Potential of Iraqi Cultural Identity within Two Generations." *Journal of Modern Jewish Studies* 14, sy. 3 (2015): 430-445.
- Aruri, Nasır H. "İsrail'deki Doğu Yahudileri." *Siyonizm ve Irkçılık* içinde, çeviren Türkaya Ataöv, 117-135. Ankara: Birey ve Toplum Araştırmaları, 1985.
- Cohen, Shuki J. "Prejudice and the Unexamined Life: A Neuro-psychoanalytic Framework for the Repressed Conflict between Ethnic and National Identities among Arab-Jews in Israel." *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 8, sy. 4 (2011): 325-340.
- Eraqi-Klorman, Bat-Zion. "Yemen." *The Jews of Middle East and North Africa in Modern Times* içinde, editör R. Spector Simon v.dğr., 389-409. New York: Columbia University Press, 2002.
- Friedson, Yeal. "Illegal Selection Committee in Ultra-Orthodox Housing Project." *Ynetnews*, 1 Aralık 2016.
- <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4887039,00.html>

- Giladi, Gideon. *Discord in Zion: Conflict between Ashkenazi&Sephardi Jews in Israel*. London: Scorpion, 1990.
- Goldberg, Harvey E. ve Chen Bram. "Sephardic/Mizrachi/Arab-Jews: Reflections on Critical Sociology and the Study of Middle Eastern Jewries within the Context of Israeli Society." *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews* içinde, editör Peter Y. Medding, 227-259. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Heller, Moshe. "Ashkenazi Seminary for Sephardic Girls." *Ynetnews*, 13 Kasım 2012. <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4303669,00.html>.
- Herzl, Theoder. *Yahudi Devoleti*. Çeviren Sedat Demir. İstanbul: Ataç Yayınları, 2007.
- Kashti, Or. "Ashkenazi Parent: Sephardi Girls have a Bad Influence on Our Girls." *Haaretz*, 24 Aralık 2009. <https://www.haaretz.com/ashkenazi-parent-sephardi-girls-have-a-bad-influence-on-our-girls-1.1513>.
- Katz, Yossi. "Agricultural Settlements in Palestine, 1882-1914." *Jewish Social Studies* 50, sy. 1/2 (1988-1992): 63-82.
- Kellner, Menachem. *Must A Jew Believe Anything?*. Oxford: Littmann Library of Jewish Civilization, 2006.
- Kellner, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Kerem, Moshe. "Kibbutz Movement." *Encyclopedia Judaica*. Editör Fred Skolnik, 2. baskı, 12: 121-138. New York: Thomson Gale, 2007.
- Khazzoom, Aziza. "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel." *American Social Review* 68, sy. 4 (2003): 481-510.
- Küng, Hans. *Judaism*. Çeviren John Bowden. München: SCM Press Ltd, 1992.
- Levy, Lital. "Historicizing the Concept of Arab Jews in the 'Mashriq'." *JQR* 98, sy. 4 (2008): 452-469.
- Liebman, Charles S. "Cultural Conflict in Israeli Society." *The Jewishness of Israelis* içinde, editör Charles S. Liebman ve Elihu Katz, 103-118. New York: State University of New York Press, 1997.
- Liebman, Charles S. "Religion and Modernity: The Special Case of Israel." *The Jewishness of Israelis: Response to the Guttman Report* içinde, editör Charles S. Liebman ve Alihu Katz, 85-103. New York: State University Press of New York, 1997.
- Lilienthal, Alfred M., "İsrail'e Göçü Kışkırtan Siyonist Entrikalar." *Siyonizm ve Irkçılık* içinde, çeviren Türkkaya Ataöv, 51-65. Ankara: Birey ve Toplum Araştırmaları, 1985.
- Massad, Joseph. "Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews." *Journal of Palestine Studies* 25, sy. 4 (1996): 53-68.
- Medzini, Meron ve Gilboa Shaked. "Histadrut." *Encyclopedia Judaica*. Editör Fred Skolnik. 2. baskı, 9:146-150. New York: Thomson Gale, 2007.
- Meron, Ya'akov. "Expulsion of the Jews from the Arab Countries: The Palestinians' Attitude towards it and Their Claims." *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands* içinde, editör Malka Hillel Shulewitz, 83-126. London: Continuum, 1999.
- Oppenheimer, Yochai. "The Holocaust: A Mizrahi Perspective." *Hebrew Studies*, sy. 51 (2010): 303-328.

- Prince-Gibson, Eetta. "I Left Iraq but Iraq Never Left Me': Jewish Exiles Finally Begin to Tell Their Story." *Haaretz*, 13 Haziran 2017. <https://www.haaretz.com/middle-east-news/1.795156>.
- Ryan, Joseph L. "Siyonizm, Yahudiler ve Yahudilik." *Siyonizm ve Irkçılık* içinde, çeviren Türkaya Ataöv, 41-49. Ankara: Birey ve Toplum Araştırmaları, 1985.
- Schechter, Solomon. *Zionism: A Statement*. b.y.: The American History, 1906.
- Shahak, Israel ve Norton Mezvinsky. *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*. Çeviren Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Shenhav, Yehouda ve Hanna Hever. "'Arab Jews' after Scructuralism: Zionist Discourse and the Deformation of Ethnic Identity." *Social Identities* 18, sy. 1 (2012): 101-118.
- Shohat, Ella. "The Invention of the Mizrahim." *Journal of Palestine Studies* 29, sy. 1 (1999): 5-20.
- Shohat, Ella. "The Shaping of Mizrahi Studies: A Relationship Approach." *Israel Studies Forum* 17, sy. 2 (2002): 86-93.
- Shohat, Ella. "Dislocated Identities: Reflections of an Arab-Jew." *Movement Research: Performance Journal* 5 (1992): 8.
- Smith, Terence. "In a Tel Aviv Quarter Called 'Hope', the Residents Have Little." *New York Times*, 22 Mayıs 1973. <http://www.nytimes.com/1973/05/22/archives/in-a-tel-aviv-quarter-called-hope-the-residents-have-little-taken.html>.
- Susa, Ahmet. *Tarihte Araplar ve Yahudiler*. Çeviren Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2005.
- Şalom, "İsrail'de Sefarad Eğitimi Devrimi." 8 Temmuz 2016. http://www.salom.com.tr/haber-99788-Israilde_egitimde__sefarad_devrimi__.html.
- Werblowsky, R. J. Zwi, ed., "Aliyyah." *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. 36-37. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Mizrachim and Their Socio-Cultural Status in Israel

(Extended Abstract)

Ravza AYDIN**

Jews have immigrated to the land of Palestine before and after 1948 until now. The amount of migrated Jewish people increased or decreased from time to time. As a result of these migrations from all over the world to this land, a nonhomogeneous social structure, which composed of various Jewish identities, emerged in Israel. One of the Jewish identities in this social structure is called Ashkenazim, which defines the people immigrated from European countries, USA or Russia, and the other one is called Mizrachim, which defines the people were born in eastern and Islamic countries. The first group has been grown up under the influence of western culture while the second one has been grown up under the influence of eastern culture. Because of cultural, educational and economic advantages, Ashkenazim have played a dominant role in the administration of Israel, while Mizrachim have remained at the second position in the social life of Israel. Although the population of Mizrahi have increased rapidly compared to Ashkenazim, they could not attain any advantage for their position in social and cultural life of Israel. In our work, we will discuss the identity of Mizrahi Jews in terms of their description for themselves and Ashkenazi Jews as well as the reasons of their inability or preference to gain an active position in social and cultural life since the encounter of these two Jewish groups after their immigration to the land of Palestine. Then we will try to handle how Mizrahi Jews have responded against the Ashkenazi government for this discrimination in Israeli society. The main purpose of our work is to show that the cultural and ethnic identities have more important role than religious identity in the social classification of Israeli society. While carrying out this determination, we have made use of the studies of researchers both regarding themselves as Mizrahi Jews and non-Mizrahi ones thinking over the matter of Mizrahi Jews and their social classification in Israel, and certain news about this social discrimination published on various newspapers like Haaretz and Shalom.

** Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology and Ph.D. Candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences (ravzaaydin@sakarya.edu.tr).

Since the beginning of the Zionist movement, the struggle to bring all Jews throughout the world together was partly accomplished in 1948 by means of founding of Israel as a country for all Jews without any discrimination. However, after immigrations of Jews, Israel has become a society containing two main different cultures which we can define in terms of oriental perspective: the people from the east and the people from the west. Hence, the conflict because of the ethnicity and identity have started among these people over time. Ashkenazi Jews who have grown under the influence of western culture have kept the leading position in the administration of Israel, and they have also emphasized their own superiority over Mizrachi Jews who have grown under the influence of eastern and Islamic culture. Moreover, Ashkenazi Jews have disparaged Mizrachi Jews because of their inadequacy in art, science and philosophy. This social discrimination has caused ethnic divisions between these two groups and the culture has been regarded as a more important element than religion by Ashkenazi Jews in new Israeli society. Because of this cultural conflict which arose with the immigration to Israel, economic disputes have begun as well. The problems have appeared especially in the areas of housing, working and education. Ashkenazi Jews have seen themselves superior to the Mizrachi Jews due to their previous economic and educational standards that they achieved in western countries. By means of these opportunities, they have gained important business positions in the country and have begun to use Mizrachi Jews as employees for their own works. Additionally, Ashkenazi Jews who have been exposed to anti-Semitic statements in western countries have done the same to their eastern co-religionist because of the culture they have inherited from east. In the course of these events, some Mizrachi Jews realized that they were despised by Ashkenazi Jews and turned back to the countries which they lived before migration, while some of them preferred to remain in Israel in spite of the discrimination they faced. Remaining Mizrachi groups took the action in political sphere in 1990s. And began to express themselves and their demands concerning to their social and economic life in society. In other words, they have wanted to be treated equally by Israeli government. Even though they could not obtain any critical success in the administration, they released their voices to the public. Nevertheless, there are still cultural, social and economic problems in Israeli Jewish society and the Mizrachi Jews are still regarded as lower class Jews in Israel. Considering all these circumstances which arose because of the humiliation and abasement in Jewish society itself, it is hard to say that Jews have got a country embracing all Jews from all over the world without any cultural discrimination.

TAX DISRUPTION AS A GROUND FORCE FOR THE ‘ABBĀSID REVOLUTION AND A REVIEW FOR MODERN ISLAMIC HISTORIOGRAPHY*

Öznur ÖZDEMİR**

Abstract

The Umayyad Empire (661-747 CE), the first dynasty of Islam, reigned nearly ninety years after the so-called Rāshidūn era, was collapsed by the ‘Abbāsīd Revolution (AR). After 750, the ‘Abbāsīds became the new rulers of the Islamic empire through the culmination of an orchestrated secret campaign lasting more than thirty years and based on popular unfavourable views of the Umayyads. Although extensive research has been carried out on the AR, there have been no studies which try to understand the AR with reference to modern economic and Revolution theories by focusing upon the economic dissatisfaction of the Khurāsānī *mawālī* who supported the Revolution. The aim of this paper is to discuss the theory that economic disorder in Khurāsān was an important reason for the AR, by focusing on the taxation system in Islam and its abuse in the later Umayyad period (685-747) as well as by evaluating modern Islamic historiography in this perspective.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Zakāt, ‘Ushr, Jizya, Kharāj, ‘Abbāsīd Revolution, Modern Islamic Historiography.

Abbāsī İhtilâline Zemin Hazırlayan Bir Etmen Olarak Vergi Sistemindeki Bozulmalar ve Modern İslam Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

İslam’daki ilk hanedan olarak Râşid Halifeler Döneminden sonra doksan yıla yakın hüküm süren Emevî Devleti (M. 661-747), Abbāsî İhtilâli ile yıkılmıştır. Abbāsîler otuz yılı aşkın süre boyunca Emevîlere karşı yaygın görüşler üzerinden gizli şekilde yürüttükleri seferberliğin sonucu olarak 750 yılından itibaren İslam devletinin yeni yöneticileri olmuştur. Abbāsî İhtilâli üzerine birçok çalışma yapılmasına karşın, İhtilâl’e destek veren Horasanlı mevâlînin ekonomik hoşnutsuzluklarına odaklanıp, İhtilâl’i modern ekonomi ve ihtilâl teorileri çerçevesinde anlamaya çalışan bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmanın amacı İslam’daki vergi sistemi ve Emevî Devleti sonlarındaki (685-747) istismarı inceleyip, modern İslam tarihçiliğini bu perspektifte değerlendirerek, Horasan’daki ekonomik düzensizliğin Abbāsî İhtilâli’nin önemli bir sebebi olması teorisini tartışmaktır. **Anahtar Kelimeler:** Zekat, Öşür, Cizye, Haraç, Abbāsî İhtilâli, Modern İslam Tarihçiliği.

* An earlier version of this paper was first presented at “Oxford Symposium on Religious Studies” on 15-17 March 2017 and at “Newcastle University 14th Annual Postgraduate Forum Conference” on 19th May 2017 (Second prize award at presentation competition of the latter one). I would like to express my sincere thanks to Dr. Fozia Bora who has been my supervisor during my research at the University of Leeds, and I benefited from her valuable comments on the subject. Also, I would like to express my gratitude to Assoc. Prof. Saim Yılmaz (Sakarya University, Turkey) who led me to make my research on this topic, and to TUBITAK for providing me scholarship of my research in the UK.

** Res. Asst. Sakarya University Islamic History Department and Ph.D student at Institute of Social Sciences (oznurozdemir@sakarya.edu.tr)

Introduction: The Economic Theory of Revolution and a Critique of Modern Approaches to the AR (‘Abbāsīd Revolution)

The revolution issue is usually given as an example when talking about new historical schools and perspectives which are a composite of multi-disciplinary views. A revolution can be defined as a historic movement against the ruling class conducted by the lower classes who are managed by a revolutionary leader class, and it has become a popular issue for the “history from below” perspective.¹ Peter Burke pointed out the difficulty in distinguishing disciplines from each other when studying an historical topic by means of this perspective. He also pointed “whether they like or not, historians are having to concern themselves with questions which have long interested sociologist and other social scientists.”² In other words, as an act of the people from below and an historical event, a revolution has social and economic sides as well as a political side, and all these sides should be thought indissociable. However, a closer look at modern historical studies on the ‘Abbāsīd Revolution reveals that each historian highlighted one issue more than others in evaluating the revolutionary history of the ‘Abbāsīds and mostly ignored the tax disruption in the later Umayyad period. While the earlier historians, such as those of Van Vloten (1894)³ and Wellhausen (1902) had more Orientalist, ethno-nationalistic points of view, the latter ones, such as those by Dennett (1939), Shaban (1969) and Sharon (1973), had less of the ethno-nationalistic but still less of multi-disciplinary perspectives. To some extent, the latter works criticised the former ones and produced some new theories for the AR, but, arguably, they have been still “Orientalist” views. A few writers, such as Daniel (1979) and Guzmán (1990), have been able to draw on systematic research which includes economic views, but still with a deficient investigation on disorder in the taxation system under the last Umayyads, which could be the most important cause for the AR among other possible causes. Thus, the issue of the AR needs a more nuanced perspective which includes modern theories and examples, as well as looking at records about tax injustice. This is needed because much of the research of the AR up to now has been descriptive in nature and has tried to understand the Revolution by focusing upon the religious Shī‘ī discontent, Persian racial uprisings or Arab tribal feuds in the Umayyad period. If they are classified as the short-term and long-term causes of the Revolution,

1 This term was used firstly by Lucian Febvre in French in 1932 and by E.P. Thompson in English in 1966.

2 Peter Burke, *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge: Polity Press, 2001), 15.

3 Dates state the publication years of the important studies of these modern historians on the AR.

undoubtedly all possible causes have a place in the event. But, arguably, focusing on the conflict of different groups and ignoring the socio-economic structure of society just before the Revolution bear traces of Eurocentric views.

As to the economic-revolution relation theory,⁴ Crane Brinton claimed that in addition to popular discontent, economic, religious, social restrictions and an unresponsive ruling class, the heavy taxation which was imposed upon people is a common factor in major world revolutions. He noted that in a study of seventeenth century revolutions in England, France, the Netherlands, Spain, Portugal and Naples, it is founded that all began as protest against taxation.⁵ Apart from these western revolutions, the Iranian Revolution (1978), which is a more recent and ostensibly religious Revolution, can be explained by economic causes as well.⁶ Moreover, it should be emphasised that the Arab Spring started with the economic suffering of a man in Tunisia⁷ and spread all over the country and to other North African and Middle Eastern countries. The Arab Spring, like other revolutionary movements in history, has economic motivations. Taking all these revolution stories into account, we can conclude that there is a need to consider the economic motivations common to revolutions throughout history. In other words, as a lower and middle-class people's movement, a revolution must, more or less, has an economic dimension.

For the 'Abbāsīd Revolution, because of a variety of possible other reasons for the falling of the Umayyads, economic motivations were ignored to some extent by modern historians. To rephrase, since the first civil war in the first Islamic society, which is known as the *fitna* and started with the assassination of Caliph 'Uthmān in 656, the continuous unrest caused a disturbance within society. After the assassination of Caliph 'Alī, religious feelings spread among Muslims. Although the Umayyads established a dominance which suppressed other crowds, many diverse groups with numerous discourses had been against each other for nearly a century. Some uprisings had occurred in suitable conditions, mainly in the reigns of weak caliphs, and the common grievance for these opposing groups was mostly religious discontent: the 'Alīds (proto-Shī'ā), the *Khawāridj* and supporters of 'Abdallāh ibn Zubayr ibn al-'Awwām. All these groups considered the Umayyads as usurpers of the caliphate and their acts as contradictory to Islam. Several attempts had

4 Brinton's Revolutionary theory was considered for the 'Abbāsīd Revolution first by Richard Frye, "The 'Abbāsīd Conspiracy and Modern Revolutionary Theory," *Indo-Iranica*, no. 5 (1952): 9-14.

5 Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution* (New York: Vintage, 1965), 35-36.

6 Robert Looney devoted a book to economic causes of the Iranian revolution as *Economic Origins of the Iranian Revolution* (New York: Permagon Press, 1982).

7 A 26-year-old Tunisian grocery vendor, Mohammed Bouazizi, set himself on fire following the removal of his goods by the police on December 17th of 2010.

been made to collapse the Umayyads by supporters of these groups, but none of them could subvert the Umayyads alone until ‘Abbāsīd movement. But what was the different aspect of the ‘Abbāsīd campaign from the uprisings which took place before it? As Brinton pointed out that the population which experiences economic suffering can be used as a supporting force if the capacity of revolutionaries is not enough to overcome the current regime. To put it in simple terms, people endanger themselves and take risk if only they are already in danger and they have nothing to lose. A revolutionary movement should be evaluated from this viewpoint.

Western historians starting from Van Vloten (1890s) have dealt with the questions begged in the investigation of the nature of the AR. According to Van Vloten, oppressed Persians, the Shī‘ī groups, and the expectation of a Messiah fuelled the Revolution, and the economic discrimination included maltreating some ethnic groups and unfairness during tax collection; these were amongst the main motivations for the Revolution. Van Vloten mentioned whacking and torture against taxpayers if they could not put together enough money to make a payment.⁸ Van Vloten’s theory of the ‘Abbāsīd Revolution contains a successful economic approach; however, his study lacks economic investigation which sheds light on the taxation issue and it contains many expressions which can be defined as “Orientalist.” Van Vloten took the matter in the frame of *Jizya* verse (Tawba 9/29) and concluded that the Persians were oppressed by Arabs by force of the collection method of *Jizya*. In verse in question, the terms *عَنْ يَدٍ* and *صَاغِرُونَ* has been variously commented on. In contrast to comments on Van Vloten’s idea, Imam Shafī‘ī (d. 820) said that these terms mean submitting and buckling under the Islamic rule.⁹ Furthermore, Kennedy stated that “it is not until the end of the seventh century that we get complaints about oppressive tax gathering.”¹⁰ If there was an oppression in tax collection in accordance with related ayah since the first years of Islam, there should be some complaints before. Moreover, these further complaints were about the injustice in the collection not about the maltreatment. Obviously, Van Vloten’s ethno-nationalistic approach to the causes of the Revolution strengthened with his understanding of the verse in the tax collection issue. But in fact, firstly, the verse does not mean harsh treatment in tax collection. Secondly, we do not have clear records which specify the complaints about the treatment which was indicated by Van Vloten. On the contrary, there are many records about the orders of Caliphs to collect taxes

8 Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 23.

9 Mehmet Erkal, “Cizye,” in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, v. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 42.

10 Hugh N. Kennedy, *The Great Arab Conquests* (London: Da Capo Press, 2007), 373.

in a polite manner.¹¹ Hence the economic dissatisfaction should be investigated not in the so-called treatment according to the verse but the abuse in the collection by the tax collectors who could be either Muslim or non-Muslim.

After Van Vloten, Wellhausen claimed that it was a “rising of the Shī‘īte Iranians in Khurāsān”¹² that brought about the final ruin of the Umayyad Empire, which had been weakened by tribal strife for a long time. Nearly forty years after Wellhausen, Dennett wrote his Ph.D. thesis on the last Umayyad caliph Marwān b. Muhammad and in this he criticised both Van Vloten and Wellhausen. The result which was presented by Dennett for his thesis is that the fall of Umayyads was not much owing to the economic and political dissatisfaction of the peoples. In contrast to Van Vloten and Wellhausen’s ideas, he explained the reason of the Revolution as “the illegitimacy of the last Umayyad Caliph’s title to the throne, the failure of the dynasty to centralize the government, especially in respect to the control of the armed forces, and the characteristic inability of the Arabs either to govern or to be governed.”¹³

After Dennett’s objection to Van Vloten and Wellhausen, it seemed that historians tended to think of “Arabian revolt theory” and newly available sources, such as *Akhbār al-‘Abbās*, paved the way for this as well as it enlightened the blurred matter of the ‘Abbāsīd *da‘wa*.¹⁴ With the inspiration from “Arabian revolt theory”, Shaban, F. Omar, and Sharon explain the reason for the Revolution with the Arab presence in Khurāsān. According to Shaban, Yamanī tribes conducted the Revolution with politico-economic concerns. They settled down in Persian territories and assimilated. In addition, they did farming so they were not involved with the warrior class and they lost their privileges. In this theory, the main thing considered by historians is tribal strife through the Arab history.¹⁵ The support from Yamanī tribes to the AR has a veracity; however, the whole Revolution cannot be explained by this theory alone. It is known that Arabian tribes settled in Khurāsān first for military purposes, as well as *Khawāridj* and Shī‘ī groups who could not hold on Iraq. However, it is also known that in the AR the *mawālī* constitute the majority of the revolters.¹⁶ Shaban’s support for his theory was criticised by Daniel,

11 Ghaida K. Katbi devoted a chapter to caliphs’ policy about this issue in *Islamic Land Tax Al-Kharāj* (London: I.B. Tauris, 2010), 165-95.

12 Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, trans. Margaret Graham Weir (Calcutta: University of Calcutta, 1927), 397.

13 Daniel Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Delhi: Jayyed Press, 1950), vii.

14 *Da‘wa* is an Arabic word which means ‘invitation or purpose’ and *dawla* means ‘turn’. They were used intentionally to include a religious meaning for the revolt in anonymous, *Akhbār al-dawla al-‘Abbāsiyya wa-fihī akhbār al-‘Abbās wa-wuldihi*, ed. by ‘Abd al-‘Aziz Duri and ‘Abd al-Jabbar al-Muttalibi, (Beirut: Dār al-Talī‘ah li’-t-Tibā‘ah wa al-Nashr, 1971).

15 Muhammad A. Shaban, *The ‘Abbāsīd Revolution* (Cambridge: CUP Archive, 1970), xv.

16 Osman G. Özgüdenli, “İran,” in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, v. 22 (Istanbul: TDV Yayınları, 2000), 396.

who accused Shaban as “giving no evidence to support his explanation of hypothetical reading”¹⁷ of a word in Tabarī’s record as *Ahl al-Taqaḍum* instead of *Ahl al-Saqāḍum*. Such a reading led to Shaban to think of the Revolution as a Revolution of Arab settlers in Marw.

More recently, literature has emerged that offers contradictory findings of the main reason of the AR, such as Daniel’s and Guzmán’s studies, which are based on more socio-economic views. Daniel devoted his book to the ‘Abbāsīd period in Khurāsān including the ‘Abbāsīd revolt. He claims that “‘Abbāsīd agents in Khurāsān precipitated a true mass revolt by exploiting the traditional antagonism between the Khurāsānī peasant and feudal classes to the advantage of a new “Muslim” urban and military/land-owning (or controlling) elite.”¹⁸ Similarly, by stating that “the Iranian population was heavily taxed by the *dahaqin* and by the Umayyads”, Guzmán claims that “Dennett’s idea about the taxation as not a reason for the revolt appears weak; while Gerlof Van Vloten’s opposite idea seems more reasonable and convincing.”¹⁹ However, neither Daniel nor Guzmán supported their ideas with economic investigation and detail in taxation matters. In his book, Guzmán expressed his view clearly about the conversion and taxation relationship, which would be an important reason why converted people would revolt. But he devoted only a few pages to this most complicated issue among the all causes of the AR. To illustrate, he alluded to Hajjāj’s policy which was sending peasants to their land by imposing on them poll tax.²⁰ However, every single detail about tax should be approached comprehensively when explaining the relevance of “conversion-taxation-Revolution”.

In a different mode, Agha’s study has a quantitative approach to the population in Khurāsān and Revolutionary groups by evaluating information in the early sources through statistical research methods. One of his conclusions is “the maximum Arab participation could not have exceeded 20% of the overall Arab military capability in the province. Within the framework of the entire Revolutionary quantum, this is a quantity of about less than 10%”.²¹ Additionally, he gives the percentage of participants as “of the 88 thus-determined Abū Muslim loyalists, 88.64% are non-extremely instructive to note that

17 Elton L. Daniel, “The ‘Ahl Al-Taqaḍum’ and the Problem of the Constituency of the ‘Abbāsīd Revolution in the Merv Oasis,” *Oxford Journal of Islamic Studies*, no. 7 (1996): 160.

18 Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979), 9.

19 Roberto M. Guzmán, “The ‘Abbāsīd Revolution in Central Asia And Khurāsān: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion, and Religious Groups in Its Genesis,” *Islamic Studies*, no. 33 (1994): 235.

20 Roberto M. Guzmán, *Popular Dimensions of the ‘Abbāsīd Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 57.

21 Saleh S. Agha, *The Revolution which Toppled the Umayyads: Neither Arab, Nor ‘Abbāsīd* (Leiden: Brill, 2003), 191.

Arabs (47.73% converts, 40.91% *mawālī*) and only 11.36% Arabs".²² Thus, Agha is a defender of the non-Arab revolt theory against the historians who claim Arabian-revolt theory. The subtitle to his book "Neither Arab nor 'Abbāsīd" is used to demonstrate his idea of the AR against the Arab revisionist interpretation, and the uncertain position of the 'Abbāsīds during the Revolution. Although the 'Abbāsīds hid themselves by calling the people "*al-riḍā min āl Muhammad*"²³ until they strengthened their position, they were, undoubtedly, the leaders of the movement. A further step should be to investigate reasons why the Persian peasants (*mawālī*) would revolt.

Taxation in the Early Years of Islam

Amongst these five forms of taxation, *jizya* (poll tax), *kharāj* (land tax), *zakāt* (alms), *'ushr* (tithe), and *khumus*, *zakāt* is the most well-known. The definition of *zakāt* is based on three important rules: it is a payment made by the Muslim who owns *nisāb* (minimum amount eligible for *zakāt*) after deducting his or her debts and needs; it is a specific portion, which is 1/40 of the property, that does not increase or decrease and it is not a general tax, rather one of the pillars of Islam.²⁴

In the same vein, *'ushr* had been an obligation for usually Muslim citizens in an Islamic state and had been collected by the state. Muslims had to pay *'ushr* (Arabic word means one-tenth) of their profit on either land or trade.²⁵ According to the conditions of land or the territory, the proportion could be changed. The other Arabic word *khumus* means "one-fifth" and is a form of tax which was collected after a conquest, but the status of *khumus* as a form of tax is open to question.

The *jizya* could be described as a form of tax applied to non-Muslim subjects who wanted to live in Islamic territories but wished to keep their own religion. In the Qur'an, the condition of the poll tax is explained by verse 9/29, according to which it is compulsory for a non-Muslim citizen to pay a poll tax to the state if he/she does not accept Islam. The state supports his or her life in Muslim territories pursuant to *dhimmī* law and protects the individual in return for this payment. The poll tax took its place in Islam by the year 630

22 Saleh S. Agha, *The Revolution*, 301.

23 A candidate to be the new caliph from Prophet Muhammad's family.

24 Taqiuddin an-Nabhani, *The Economic System of Islam* (London: Hizbu't-Tahrir, 2004), 267-268.

25 It can be applied sometimes to the non-Muslims as well. To illustrate, 'Umar I ordered the governor of Basra Abu Musa al-Ash'ari to collect *'ushr* in the ratio of 1/20 and 1/40 from non-Muslims and Muslims, respectively. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj* (Amman: Dār al-Kunūz al-Ma'rifa al-'Ilmiyyah, 2009), 427-429; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler (İstanbul: IFAV, 2006), 203-219.

and its first examples can be seen after this date, while the land tax applications started later. On the one hand, *kharāj* is a tax which is based on land, whereas *jizya* is paid per capita.

Although there are different ideas about the earliest practice of *kharāj*, the common view is that land tax started with Caliph ‘Umar I.²⁶ After the conquest of Sawad (637), ‘Umar did not divide the newly-conquered lands (the booty) among the conquerors as usual though the conquerors requested it, but left the land in the hands of its previous owners. He imposed tax on the inhabitants in return for granting these territories. In so doing, of course, he had the aim of favouring the Muslim community and he explained this situation to the Muslim conquerors by these words:

“If I divide these among you, the other members of the Muslim society like paupers, orphans, widows cannot gain any benefit from these lands and it would deprive them of pensioning.” He added to his speech this question as well: “How can we maintain our castles anymore?”²⁷

The conquest of Sawad should be regarded as a critical point in the systemisation of taxation in the early Islamic state. Although conquerors had demanded that these lands should be considered booty (*ghanīma*) and should be divided among the fighters, ‘Umar saved the lands for the sake of the community. In their demands, the fighters exemplified the Prophet’s treatment of the land of Khaybar; in which the Prophet had applied the Qur’anic verse on these territories by saving 1/5 (*khumus*) to himself and giving 4/5 to the conquerors.²⁸ However, ‘Umar’s logical explanation was respected and he could persuade the conquerors on the issue that Sawad territories should be “*fay*” for the Islamic state.

Kharāj originated from a necessity for the Islamic state because the first Islamic state was in its “development phase”, and thus the state itself needed more income than before. Income was needed for the expenses of the army

26 It should be pointed that Katbi claims that “‘Umar’s systemization started essentially from Islamic concepts of the *jizya* and *fay*, and the *kharāj* on the different crops occurred after his death.” Katbi, *Islamic Land Tax*, xiii.

27 For various traditions about this speech cf. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, 153-190. In Balādhurī’s wording, the same tradition does not include the explanation “paupers, orphans, widows” for the Muslim society. The conquerors requested for the division of the lands among them: “Divide it among us because we have reduced it by force through our swords.” But ‘Umar refused the request. The army, mainly the conquerors, had justification for objecting to the caliph and they obviously expressed that, however ‘Umar responded to them by the famous saying “What will then be left for those Muslims who come after you?”. al-Balādhurī, *Futūh al-buldān* (Beirut: Mu’assasa al-Ma’ārif, 1987), 374-375. Cf. el-Belāzurī, *Fütūhu’l-büldān*, trans. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer, 2013), 302 ff. This explanation for the distribution area of the income from tax shows its difference from *zakāt* as well. Because these needy groups are not indicated in the ayah of *zakāt*.

28 Katbi, *Islamic Land Tax*, 7.

for further conquests, for the security of the newly conquered territories, for the expenditures of the public services which range from building irrigation canals and flumes to the maintenance of public institutions (such as mosques, hospitals, etc.), and finally for the subsistence of widows, orphans and needy people.

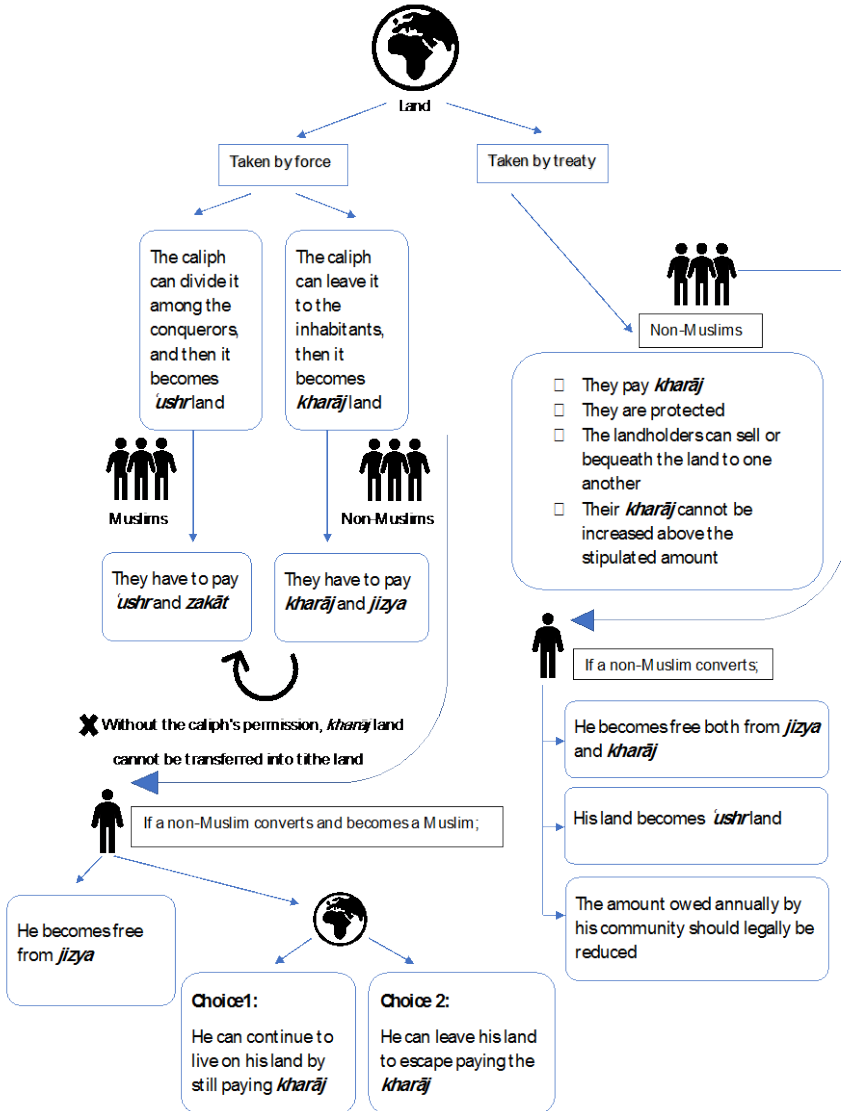
The situation of tax after conquest by force (*'anwatan*) and conquest without force (*şulhan*) also effects the type of tax in theory. Of these two terms, "şulhan" was implied in the Qur'an by an interesting phrase. In sūrah Hashr, ayah 6th *فَمَا أَوْجِعْتُمْ رِكَابٍ عَلَيْهِ مِنْ حَيْلٍ وَلَا خَيْلٍ* means "you did not spur for it any horses or camels" to take these lands. This verse was revealed for the first gained territory of the Islamic state which was gained the Banū Nadr Jews left Madina. In accordance with the related sūrah, these territories were not regarded as *ghanīma* but left to the initiative of Prophet Muhammad. On the other hand, after the severe war with the Jews of Khaybar in 7th year of Hijra, the division of the choice of the lands among warriors could be given as an example of "'anwatan" condition. The result was to leave Khaybar lands to the Jews after the siege, under the condition that they pay half of the profit to the Muslims.²⁹

The taxation issue is at the heart of our understanding of the economic disorder which was a possible cause for the Khurāsān society to revolt. Hence a closer look is necessary which will include statements on the issue of tax by a chart which was prepared by Dennett's deductions in his book by using the statements from *Kitāb al-Kharāj*.³⁰

29 Mehmet Erkal, "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007): 14.

30 Dennett, *Conversion*, 35-37.

Table 1: Taxation in General



Bearing all these points in mind, one can conclude that the land tax seemed to have started after new conquests to supply the needs of the Islamic state in the early decades of Islam, whereas the poll tax started just after the related

verse. Many examples of these two different forms of tax can be seen in various parts of Islamic territories as well. However, Wellhausen states that there is no clear differentiation between poll tax and land tax, especially in Khurāsān, which was a frontier zone of Umayyad Caliphate, until the reform of governor Naşr b. Sayyār in 121/739.³¹ Yet, although in some cases these two words *kharāj* and *jizya* could be used interchangeably but the difference was absolutely stressed when one of them is used as a substitute for the other, such as “*kharāj* per capita” or “*jizya* on land”.³²

All in all, in Islam the taxation matter, which was regarded as ordered by God for both Muslims and non-Muslims, developed gradually. However, because the principles of some types of taxes were not indicated by ayah, the *ijtihād*-based system was always open to abuse. Starting from Mu‘awiyah, during the Umayyad period, there was much discontent because of taxation. To understand the influence of the tax system on the motivation of the masses for a revolt, it is necessary to look in detail at the injustice in tax applications and some of the reforms made to adjust the system by Caliphs.

Injustice in the Taxation System in the later Umayyad Period and its Impact on the Revolution

Although the Arab conquests in Khurāsān started in the reign of Caliph ‘Umar, the conquest of the region was achieved during the reign of Caliph Uthman. Balādhurī mentioned an alliance with the people of Tabasayn³³ including a tax burden which reached to 60 or 70 thousand dirhams before the conquests of ‘Umar.³⁴ During the conquest of these territories, the tolerant attitudes of generals resulted in the people feeling less intimidated and beginning to admire Islam. It is known that Khurāsān was conquered rapidly and according to al-Muqaddasī, “its people became Muslims with the greatest eagerness of all people, and were the quickest to do so, by the grace of God on them”.³⁵ Marw became a garrison city and the Arab soldiers were subdued to enable further conquests. However, it was recorded that there was a strong tribal strife between southern Arabs and northern Arabs which put Arab authority in jeopardy. This situation also rendered it possible for Khurāsān be the

31 Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 133. Van Vloten claimed that there should be *kharāj* in addition to *jizya* in terms of taxation because of the indicating preposition “or” in Naşr’s speech. Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti*, 84.

32 Erkal, “Cizye,” 42.

33 A region was regarded as entrance for Khurāsān.

34 al-Balādhurī, *Futūh al-buldān*, 567. Cf. el-Belāzurī, *Fütūhu'l-buldān*, 463.

35 Al-Muqaddasī, *Ahsan al-taqāsīm fī ma‘ rifat al-āqālim*, trans. Basil Collins (Lebanon: Garnet, 2001), 240; (Qairo: Maktaba Madbuli, 1991); 293.

headquarters of the Umayyad opposition.³⁶ In other respects, although they converted to Islam, the non-Arab populations had not been considered equal to Arabs by the Umayyads both socially and economically. But, why did the Persian *mawālī* in Khurāsān³⁷ accept the Arab leadership (‘Abbāsids) instead of the preceding Arab dynasty (Umayyads)? To understand what happened in Khurāsān in an economic sense, we must look at three important periods: the period of ‘Abd al- Malik b. Marwān (685-705), the period of ‘Umar b. ‘Abd al- ‘Azīz (717-720) and the period of the last Umayyad caliph, Marwān b. Muhammad (744-750).

After the conquest of Khurāsān (650s), Arabs used the “the method of ‘Umar I” as the tax collection system in the conquered territories. However, there was a small difference in the system which lead to important events: the collection method of the tax. Arabs maintained the system of administration which they had conquered and used the native tax collectors instead of the Arab officials. The agents who acted on behalf of them were *dahaqin* who are the old lords of villages and the holders of land. However, these native chiefs (i.e. *dahaqin*) were collecting the taxes as they pleased. Because they had to pay to the Arabs what was stipulated, they could keep some amount of the payments for themselves and make some unfair applications when collecting it. There were not any individual-based records and some of the citizens could pay less than the others if the *dihqan* allowed.

In theory, the compulsory taxes are: for a Muslim citizen to pay *zakāt* and ‘*ushr* if he is a landowner, and only *zakāt* if he is not a landowner; for a non-Muslim citizen to pay *jizya* and *kharāj* if he is a landowner, and only *jizya* if he is not a landowner. While ‘*ushr* is a tenth of the produce, *kharāj* might vary from place to place and usually more than tenth of the produce. Therefore, *kharāj* had been a higher tax than the ‘*ushr*.³⁸ If the first example for *kharāj* was giving Khaybar lands to the Jews after the siege, under the condition that they pay half of the profit to the Muslims, as mentioned above, the proportion is very high compared to the ‘*ushr*. But the same thing cannot be said for *zakāt*

36 Osman Çetin, “Horasan,” in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, v. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 235-236.

37 It is important to note Frye’s theory that *mawālī* as a whole were not a socially-discontented group for many of them had fought against the revolutionaries on the side of Umayyads. R. Frye, “The Role of Abū Muslim in the ‘Abbāsīd Revolt,” *The Muslim World*, no. 37 (1947): 28-38.

38 Abū Yūsuf gave the proportion of this tax as *rubu’ ‘ushr* (2,5 %) from Muslims, *nısf ‘ushr* (5 %) from non-Muslims, ‘*ushr* (10 %) from *ahl al- harb*. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, 133. For the examples about the problems in taxation during Umayyads and ‘Abbāsids and the comparison of ‘*ushr* and *kharāj* cf. Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 554 ff. and Frede Løkkegaard, *Islamic Taxation in the Classical Period* (Copenhagen: Branner&Korch, 1950), 72.

vs. *jizya*: in this comparison, the distribution area of these two was more important for its preference by state rather than their amount.

Because of the rule about *kharāj* land, which is that “without the caliph's permission *kharāj* land may not be transferred into tithe land”, *kharāj* has been regarded as a “tax that hit all citizens regardless of religion”.³⁹ Nevertheless, certain problems can arise in this system if the conversion and sale of land occur. The conversion is not a problem, it should not be for an Islamic state, but because of the change in the tax balance, it could be discouraged during the last Umayyad period. The main disadvantage of the conversion for the Islamic state is not the quantity variance between the amounts of *jizya* and *zakāt*, but their usage area after their collection. The range of the usage area of *jizya* is perceptibly wider compared to *zakāt*. Because of the restriction in the distribution area of *zakāt*, it was possible that the Umayyads were unwilling for conversions to Islam to happen. Because *dahaqin* had to pay Arabs a fixed amount of money as tax, these local chiefs did not want new conversions possibly since the sum of tax would decrease. By means of his investigation, Bulliet suggested that “there was a gradual and limited conversion of Persians down to the end of the Umayyad period (132/750), followed by a rapid increase in the number of conversions after the ‘Abbāsīd Revolution”. Elton criticised Bulliet by saying that “The data on which Bulliet's study was based limited the validity of this paradigm to generalizations about full, formal conversions in an urban environment. The situation in rural areas and individual regions may have been quite different, but the overall pattern is consistent with what can be deduced from traditional historical sources.”⁴⁰

Beside the two basic problems in the tax system (the conversion and the purchase of *kharāj* lands by Muslims), there was also another problem because of the Umayyad Caliphs' policy on taxation: the assignment of land grants (*iqṭā'*). Duri claimed that “the Umayyads increasingly granted lands as *iqṭā'* to their close associates and relatives from the beginning of their reign” which predicated al-Hajjāj's reform to the *iqṭā'* debate.⁴¹ During the period of 'Abd al-Malik b. Marwān, al-Hajjāj decided to force the converted *mawālī* to pay poll tax to increase the amount which comes from taxation. Duri explained al-Hajjāj's order as “After the sedition of Ibn Ash'ath, the owners of *iqṭā'*”⁴² claimed that those lands were their property, and they stopped paying *kharāj* and

39 Hossein Askari et al., *Taxation and Tax Policies in the Middle East* (London: Butterworths, 1982), 65.

40 Elton L. Daniel, “Conversion of Iranians to Islam,” *Iranica*, no. 5 (1993): 229-232.

41 'Abd al-'Aziz Duri, *Early Islamic Institutions* (London: I.B. Tauris, 2011), 114.

42 Duri makes an explanation here and states that “the situation was made more complicated by the combining the *iqṭā'* *al-mulk* (lands of property) with another type *iqṭā'* *al-ijar* (lands were given to farmers on condition that they pay a rent on them) Duri, *Early Islamic Institutions*, 114.

al-Hajjāj imposed the *kharāj* on the Arabs who had bought *kharāj* lands, as well as the *jizya*, and the *kharāj* on the non-Arabs who had converted to Islam. The second interpretation for al-Hajjāj's reform is by Katbi, which means this order for new Muslims resulted in a rebellion (known as the revolt of Ibn Ash'ath), which took place in Basra (700's) and his revolt resulted in Hajjāj's harsh policy on Iraq. Hajjāj quelled the revolted, persuaded the rioters to return to their villages and imposed the poll tax upon them.⁴³ Hajjāj's order was explained as an encouragement for landowners to continue farming to increase *kharāj*. But imposing both *jizya* and *kharāj* on new Muslims was unacceptable. Furthermore, there is also another side of the story, if Ibn Ash'ath's revolt was indeed after this arrangement, it is known that he revolted with the support of two different groups; Arabs from Basra and *mawālī* from Khurāsān. This means that Hajjāj suppressed the Khurāsānī *mawālī* as well as increasing the income from taxation by sending them to their *kharāj* lands and that they attempted a revolt because of the tax burden.⁴⁴ In principle, a landowner could leave his land to escape from *kharāj* (Table 1). So, Hajjāj's order was not welcomed by Iranian peasants who wanted to leave their lands.⁴⁵ More than stating that the application of al-Hajjāj was "unwarranted and caused the dissatisfaction of the people"⁴⁶ Dennett and Wellhausen did not make any effort to understand the lack of confidence of the *mawālī* in Arab rulers and this as the main economic cause for revolt.

After the period of 'Abd al-Malik b. Marwān, in which al-Hajjāj made this obligation, the collection method was still same in Khurāsān during the period of 'Umar II. The population had to pay a fixed sum of money annually and the collectors were the native princes again. Because these chiefs were responsible to Arabs, the state was not interested in the collection method, but merely interested in the regular payment. The problem appears for this very reason. Dennett explains this situation as "the dilemma of the tribute paying

43 Katbi, *Islamic Land Tax*, 58-59.

44 The related part in Tabarī for Hajjāj's order is "Damrah b. Rabi'ah related on the authority of Ibn Shawdhab that al-Hajjāj's governors wrote to him, "The land tax has become depleted. The *ahl al-dhimmah* have become Muslims and have gone off to the garrison cities." (Al-Hajjāj) wrote to al-Basrah and elsewhere, "Whoever originates from a village must go out (and return) to it." The people went out and camped and began to weep and call out, "O Muhammad! O Muhammad!" and they had no idea of where to go. Then the *qurra'* of the Basrans began to go out to them, masked, and to weep at what they heard from them and what they saw. Damrah continued: Then Ibn al-Ash'ath came in the wake of that, and the *qurra'* of the Basrans committed themselves to fighting al-Hajjāj with 'Abd al-Raḥmān b. Muhammad b. al-Ash'ath." Tabarī, *The History of al-Tabarī* (Albany: The State University of New York Press, 1998), 23:67; Tabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk* (Qairo: Dār al-Ma'ārif, 1967), 6:381.

45 Van Vloten explains the peasant's willingness to settle down in cities was because of their desire to serve as soldiers like the Arabs so as to get salary from the state. Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti*, 27.

46 Dennett, *Conversion*, 40; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 135.

community after the conversion of its inhabitants. If the fixed tribute was unchanged then it was followed that the individual burden of each unconverted taxpayer was increased by the conversion of his neighbours”⁴⁷ Although it is asserted that “conversion first discouraged by Arabs” by Roberto Marin-Guzmán, Arabs were not interested in the conversion process if they got the total amount of payment from the *dahaqin*. These local chiefs forced converts to pay poll tax even though becoming Muslim should free a person from this kind of tax. Duri asserts “*Dihqans* dispersed the taxes to be distributed on the heads of the people and not on the area of the land. In doing so, they removed the burden from their own shoulders and put it on the common people because if it were imposed on the land, they would have been the most burdened.” Guzmán also mentioned that the problem arose because of the increase in the amount of per capita quota tax when conversion occurred. He stated that “*dahaqin* found ways to increase a person’s taxes to compensate for the loss of poll tax due to conversion”. Guzmán pointed that the *dahaqin* and governor’s effort to deal with this problem resulted in a serious revolt.

In this matter, the first complaint was during the time of ‘Umar II by the *mawālī* in a committee coming from Khurāsān indicating the injustice by these words: “in Khurāsān 20,000 *mawālī* serving the state as soldiers without any emolument⁴⁸, in addition to this the tribute is demanded from the ones who become Muslim”. To solve the problem, Omer II ordered the governor of Khurāsān, Jarrah to “take the poll tax off from the ones who prayed until you”. This means: “do not apply the poll tax unfairly from the citizens who became Muslim before you governed there”. On the one hand, ‘Umar II was criticized because of this order which leads to a serious decrease in income of the state. On the other hand, he was admired for supporting the population of the empire with justice.

Finally, the important figure on tax matter in Khurāsān is Naṣr b. Sayyār, who was the governor of Khurāsān during the last Umayyad caliph, Marwān b. Muhammad. To cease the unfair application, which meant that 30,000 Muslims were obliged to pay poll taxes while 80,000 non-Muslims did not pay this tax, Naṣr made a reform. By his reform, 30,000 Muslims were freed and 80,000 non-Muslim were obliged to pay a poll tax. Considering this arrangement is just before the Revolution, Dennett concludes that the economic disorder could not be the reason for the ‘Abbāsīd Revolution, apparently. He adds that the *mawālī* suffered from their own race, not from the Arabs and the disorder caused by Naṣr. As Dennett indicates, the tax collectors, who were from the

47 Dennett, *Conversion*, 9.

48 It should be noted that there is also another dimension to the economic suffering of the *mawālī* that which is related to *dīwān*. The unrest of the Khurāsān population was not only because of unfair tax applications but also because of the wages for those serving as soldiers.

non-Muslim population, were not pleased with new conversions and Naşr's reform clearly shows the injustice. Apart from these complaints and counter reforms by rulers, it is possible to find many other records about the dissatisfaction in tax matters⁴⁹. Although Duri indicates that there were many complaints and all were about *jizya*, he believes that there should be some other important reasons for the AR rather than tax debate.⁵⁰

However, taking all these things into consideration, we can conclude that economic disorder which stems from unfair tax applications could be the most important reason for the Revolution, amongst other causes which are social, religious and political. It is well known that there was social-racial discrimination during Umayyad era for the people who served in the Revolution. In addition to this, the Umayyads had been stirring up the people in terms of religious values since the martyrdom of Ḥusayn b. 'Alī. On the other hand, arguably, the 'Abbāsids desired the caliphate, especially since 'Alī b. 'Abd Allāh b. al-'Abbās. To achieve their aims, the 'Abbāsids had worked for more than thirty years in a secret organisation. They found a suitable atmosphere in Khurāsān and they took advantage of the unsatisfied Khurāsān population to accomplish their goals. The unfair tax applications which were illustrated in this paper was the most important reason for this dissatisfaction.

Conclusion

As Humphreys stated, there has been increasing amount of literature on the AR, especially by modern western historians.⁵¹ This paper seeks to remedy some understanding problems by analysing this literature and to focus upon

49 Māwardī gives some information with reference to the Sawad territories: "Umar b. al-Khaṭṭāb continued to base the tax on the surface area and to impose the *kharāj*, which amounted to 120 million during his time. 'Ubayd Allāh b. Ziyād collected 135 million in tax on account of his incorrect and unjust methods; al-Hajjāj collected 118 million, likewise on account of his incorrect and wasteful methods; 'Umar b. 'Abd al-'Azīz collected 120 million on account of his just methods and his revitalisation of agriculture; Ibn Hubayrah collected 100 million, besides food for the army and provisioning the combatants; Yusuf b. 'Umar took 60 to 70 million annually, having already accounted for 16 million spent on the people of Syria, 4 million on postal expenses, 1 million on roads, and 10 million on various kinds of hostels for young and the sick. 'Abd ar-Rahmān b. Ja'far b. Sulayman said that the total amount produced by this region was a thousand million for the two entitled parties: anything lacking from the portion for the subjects was supplemented from the Sultan's wealth, and whatever was lacking in the Sultan's wealth was made good from the people's wealth. The Sawad continued to be subject to the *kharāj* based on surface area until al-Mansur, may Allah have mercy on him, during the 'Abbāsīd era, changed the system from the *kharāj* back to the *muqasamah*, because the sale-price of the produce did not cover the amount of the *kharāj* and the Sawad was failing." al-Māwardī, *Kitāb al-aḥkām al-sulṭāniyya* (Kuwait: Maktaba Dār Ibn Qutaybah, 1989), 228-229; Cf. al-Māwardī, *Al-aḥkām al-sulṭāniyya* (London: Ta-Ha Publishers, 1996), 250.

50 Duri, *Early Islamic Institutions*, 223.

51 R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991), 104.

the economic side of the AR which was mostly ignored. The result of this paper is not going to draw a conclusion for the main reason of the AR which will be never understood completely, but it is asking important questions to the first Islamic revolution with reference to the modern theories. While the first question of this paper is "why the modern historians have ignored the economic side of the AR", the second question is "can the historical data lead us to think economic grievance of the people as the main reason of the AR". Thus, the modern works have been discussed in all parts of the paper. The taxation in Islam has been investigated to show the complexity and abusability of the system with the examples from the first years of Islam. Finally, some narrations from the primary sources for the last years of the Umayyad Empire has been used to understand the idea that what extent the economic dissatisfaction of the people especially in Khurasan led people to join to the AR.

Amongst the fundamental works on this topic, it is obvious that some historians considered the AR as racial because they were affected by racial theories and they wanted to place the revolt and the new 'Abbāsīd Empire within world history.⁵² Furthermore, the 'Abbāsīd state was based upon Persian institutions and a Persian dominance had been felt through the formative years of the state. Whereas other historians considered the AR as religious (especially proto Shī'ī-based) because after the assassination of Caliph 'Alī and his son Ḥusayn, religious groups were very active among Muslims. Although the Umayyads established a dominance which suppressed other groups, many different groups with numerous discourses had been against each other for nearly a century. Some uprisings had occurred in suitable conditions, namely, in the reigns of weak caliphs, and the common grievance for these opposing groups was mostly religious discontent. Other historians considered the AR as an Arab Revolution because the 'Abbāsīds took control after the Revolution, and no other society was seen as powerful as the Umayyad dynasty and the sources brought Arab people to the forefront. The contribution of Persian *mawālī* remained in the background.

However, when we look to the ground force of the Revolution, there were socially and economically-suppressed Iranian peasants because the Revolution was supported mostly by Khurāsānī people. The taxation system in Islam was open to exploitation and had to be controlled precisely. However, in the later period of Umayyad rule, there was a lot of abuse of the system. Van Vloten seems to realise the disorder in taxation system, but he narrows it down by

52 This theory is explained as "Powered by the Revolutionary forces unleashed at the end of the eighteenth century, the Engine of Nationalism drove historians to place their countries - and by extension their fellow citizens - into the larger design of world history". Joyce Appleby et al., *Telling the Truth About History* (New York: Norton, 1995), 241.

arguing that the humiliation and corporal punishment during the tax collection was the main reason. Such a view is far from the evaluating the historical records and has a strongly ethno-national historiographic approach. He also ignored the collection of tax that was made by local princes who were non-Muslim. So, it is impossible to consider the AR as an Iranian uprising to the Arab leaders with nationalistic and Marxist feelings. Although his study is dated, his arguments are discussed in detail in this paper because of two reasons. Firstly, he was the founder of the AR studies alongside Wellhausen; and secondly, he conducted an economic approach albeit in an incomplete way.

Likewise, there are two oversights by another important historian, first, Dennett argued that if Iranian peasants had a suffering in tax matters, the tax collectors are the ones from their own nation, so what is the responsibility of Arab rulers for this injustice? Secondly, he claimed that it is impossible to consider the Revolution as an economic uprising because after Naşr's reform the injustice in tax collection was regenerated. However, the important thing is the people's mistrust. The Umayyads lost their reliability and Naşr's attempt was a late endeavour to gain people's confidence in Khurāsān.

As to the economically-repressed *mawālī*, beyond national or social feelings, what they really wanted is justice in taxation and equality with Arab Muslims. The 'Abbāsids promised them to give their rights in the society, both economic and social and removing the injustice in taxation. The first act of Abū Muslim was to establish an economic order by recording the revolutionary soldiers to *dīwān* according not to the tribes to which they belonged, but by the villages from which they came.

All in all, the first Islamic Revolution which started from Khurāsān was a critical point in the history of Islam. The early sources- because of their history writing methods- do not provide any information about the lives of ordinary people. The court historians had a history-writing method based on the activities of the Caliphs. But if read carefully, details about popular discontent or wants-needs of ordinary people do appear. Thus, the main claim of this paper is that innovative approaches should be developed for historical events. In other words, a history from below perspective or modern revolutionary theories can shed light on the first Islamic Revolution which was interpreted in different ways by historians until now. In this paper, the AR was re-evaluated with reference to a modern revolutionary theory which claims the importance of economic causes in major revolutions. With a closer look to the taxation system in early Islam and through a careful reading which extrapolates information from the sources, it can be concluded that apart from other motivations there should be a crucial economic cause behind the 'Abbāsīd Revolution.

Bibliography

- Abū Yūsuf, Ya'kūb b. Ibrāhīm. *Kitāb al-Kharāj*. Revised and translated by Abid Ahmad Ali and Abdul Hameed Siddiqui. Lahore: Islamic Book Centre, 1979.
- Abū Yūsuf, Ya'kūb b. Ibrāhīm. *Kitābu'l-kharāj*. Taḥqīq by Muḥammad 'Abd al-Hāfiz al-Manāsir, taqdim by 'Abd al-'Aziz Dūrī. Amman: Dār al Kunuz al Ma'rifa al-'Ilmiyyah, 2009.
- Agha, Saleh S. *The Revolution which Toppled the Umayyads: Neither Arab, Nor 'Abbāsīd*. Leiden: Brill, 2003.
- Al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. *Futūh al-buldān*. Taḥqīq by Enis Tabbā. Beirut: Mu'asasa al-Ma'arif, 1987.
- Al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. *Fütūhu'l-buldān*. Translated by Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. *Kitāb futūh al-buldān*. Translated by K. Hitti. New Jersey: Columbia University, 1916.
- Al-Māwardī, Alī b. Muḥammad. *Al-ahkām al-sultāniyyah*. Translated by Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers, 1996.
- Al-Māwardī, Alī b. Muḥammad. *Kitāb al-ahkām al-sultāniyya*. Kuwait: Maktaba Dār Ibn Qutayba, 1989.
- Al-Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālīm*. Qairo: Maktaba Madbuli, 1991.
- Al-Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālīm*. Translated by Basil Collins. Lebanon: Garnet, 2001.
- Al-Tabarī, Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*. 11 vols. Qairo: Dār al-Ma'arif, 1967.
- Al-Tabarī, Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *The History of al-Tabarī*. 40 vols. Albany: The State University of New York Press, 1998.
- Amabe, Fukuzo. *The Emergence of the 'Abbāsīd Autocracy: The 'Abbāsīd Army, Khurasan and Adharbayjan*. Kyoto: Kyoto University Press, 1995.
- An-Nabhani, Taquiddin. *The Economic System of Islam*. London: Hizb ut Tahrir, 2004.
- Appleby, Joyce, Lynn Hunt, and Margaret Jacob. *Telling the Truth About History*. New York, London: Norton, 1995.
- Askari, Hossein, John T. Cumming and Michael Glover. *Taxation and Tax Policies in the Middle East*. London: Butterworths, 1982.
- Brinton, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Vintage, 1965.
- Burke, Peter. *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Çetin, Osman. "Horasan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18:234–241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Daniel, Elton L. "Conversion of Iranians to Islam." *Iranica* (1993): 229-232.
- Daniel, Elton L. "The 'Ahl Al-Taqaḍum and the Problem of the Constituency of the Abbasid Revolution in the Merv Oasis." *Journal of Islamic Studies*, no. 7 (1996): 150–79.
- Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Dennett, Daniel C. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Delhi: Jayyed Press, 1950.
- Duri, 'Abd al-'Aziz. "İslamın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 22 (2010): 211–223.

- Duri, ‘Abd al-‘Aziz. *Akhbār al-dawla al-‘Abbāsiyya wa-fihī Akhbār al-‘Abbās wa-wuldihi*. Beirut: Dār al-Talī‘ah li’t-Tibā‘ah wa al-Nashr, 1971
- Duri, ‘Abd al-‘Aziz. *Early Islamic Institutions*. London: I.B. Tauris, 2011
- Erkal, Mehmet. “Cizye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8:42–45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Erkal, Mehmet. “Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür.” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007): 9–36.
- Fayda, Mustafa. “Ömer.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34:44–51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Fayda, Mustafa. *Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: IFAV, 1989.
- Frye, Richard N. “The ‘Abbāsīd Conspiracy and Modern Revolutionary Theory.” *Indo-Iranica*, no. 5 (1952): 9–14.
- Frye, Richard N. “The Role of Abu Muslim in the ‘Abbāsīd Revolt.” *The Muslim World*, no. 37 (1947): 28–38.
- Guzmán, R. M. “The ‘Abbāsīd Revolution in Central Asia and Khurāsān: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion, and Religious Groups in its Genesis.” *Islamic Studies*, no. 33 (Summer-Autumn 1994): 227–252.
- Guzmán, R. M. *Popular Dimensions of the ‘Abbāsīd Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Katbi, Ghaida K. *Islamic Land Tax-Al-Kharāj*. London: I.B. Tauris, 2010.
- Kennedy, Hugh. *The Great Arab Conquests*. London: Weidenfeld & Nicolson 2007.
- Lókkegaard, Frede. *Islamic Taxation in the Classical Period*. Copenhagen: Branner & Korch, 1950.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “İran.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 395–400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Levent. *İslam Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Shaban, Muḥammad. A. *The ‘Abbāsīd Revolution*. Cambridge: CUP Archive, 1970.
- Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the ‘Abbāsīd State: The Incubation of a Revolt*. Jerusalem: E.J. Brill, 1983.
- Sharon, Moshe. *Revolt: The Social and Military Aspects of the ‘Abbāsīd Revolution*. Jerusalem: Graph Press, 1990.
- Tuğ, Salih. “İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı.” *Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, no. 7 (1961): 179–195.
- Van Vloten, Gerlof. *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*. Translated by Mehmed S. Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1894.
- Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and Its Fall*. Translated by Margaret Graham Weir. Calcutta: University of Calcutta, 1927.

Tax Disruption as a Ground Force for the 'Abbāsīd Revolution and a Review for Modern Islamic Historiography

(Extended Abstract)

Öznur ÖZDEMİR**

The Umayyad Empire (661-747 CE), which was the first dynasty of Islam and reigned nearly ninety years after the so-called Rashidun era (570-661 CE) in the Sunnite model, was collapsed by the 'Abbāsīd Revolution (AR). After 750 CE, the 'Abbāsīds became the new rulers of the Islamic empire through the culmination of an orchestrated secret campaign lasting more than thirty years and based on popular unfavourable views of the Umayyads. In this Revolution which started from the east side of the Umayyad Empire (Khurasān), undoubtedly, there were many reasons which made people join 'Abbāsīd movement. The causes of the Revolution can be categorised as the short-term causes and long-term causes. Furthermore, each supporter group had its particular cause which led them to act with 'Abbāsīds to destroy Umayyads and establish a new regime in place of it. But amongst these groups and the causes they have, one of them should be the prominent one which made 'Abbāsīd movement different from the other unsuccessful uprisings before. Because, there were strong revolts before 'Abbāsīd movement which challenged Umayyads but could not destroy them. The most famous ones were the revolts of Mukhtar al-Sakafi (685-687 CE) and Harith b. Sureyj (734-746 CE). These rebels had the similar campaigns and slogans with 'Abbāsīd movement, however, they could not resist against Umayyad military power. Thus, we can conclude that although many internal troubles and tribal strife, Umayyads was still powerful to suppress the strong revolts against them. After a few years of the end of the Harith b. Sureyj's uprising, 'Abbāsīds opened black banners which were a sign of the appearance of their thirty years secret campaign. In contrast to revolts before them, they could take the control in only a few years. The 'Abbāsīd movement which surprisingly destroyed the Umayyads, caught the attention of orientalist historians. Moreover, the success of 'Abbāsīds during their reign was another reason to investigate the beginning of the political life of this dynasty. With modern theories which they gain by means of their education, western historians, studied the issues around the AR and a respectful

** Res. Asst. Sakarya University Islamic History Department (oznurozdemir@sakarya.edu.tr)

literature was accumulated which was focusing mainly on the reasons of the Revolution. These reasons have been seen as ethno-racial, religious, political, social or economic. Although extensive research has been carried out on the reasons of the AR, no single study exists which focuses upon the economic dissatisfaction of the Khurasānī people who supported the Revolution and rendered it successful. To rephrase, there have been no studies which try to understand the AR with reference to modern economics-revolution relationship theories. However, there are two facts from which we can infer a relationship between economic injustice and the success of the Revolution: Khurasān was the place where the revolutionaries gained their main support and Khurasān was a place where economic disorder was at a high level. 'Abbāsids' focus to Khurasan and the fact that the revolt succeeded with the support of the Khurasānī people are sufficient reasons to think about economic causes of the revolution. However, the abundance of various groups who joined the movement and the variety of their purposes make it difficult to see one possible major factor. This situation can make historians think more on religious and politic factors, less on social or economic causes. Furthermore, we must be sceptical of historians' interpretations, assuming that the possibility of thinking without being influenced by the tendencies around the historian is weak. Hence, the first aim of this paper is to develop a new economic interpretation for the reasons of the AR. Discussion of the theory that economic disorder in Khurasān was indeed the main reason for the AR will be conducted by focusing on the taxation system and its abuse in the later Umayyad period (685-747 CE). In addition, to discuss the possible economic background of the AR, we need to think about why historians ignored this economic side and did not make a detailed search on the taxation system. For this reason, while our first question is 'why the modern historians ignored the economic side of the AR', our second question should be 'can the sources which are available to these historians provide enough data to show the economic reasons of the AR'. The result of the paper will be never enough to understand the real reason behind the Revolution, but it will contribute to the modern literature of the AR by giving a new economic point of view. Also, because the AR is an available study area to review Islamic historiography, this study will be a good beginning for questioning modern historiography as well as the classical one.

HİRİSTİYAN MİSTİSİZMİNİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN UNSURLAR

Halil TEMİZTÜRK*

Öz

Dinlerin deruni yapısını ifade eden mistik gelenekler, en az dini yapılar kadar kadim ve canlı inançlardır. Günümüzde mistik temelli inançlara olan rağbet artmaktadır. Zira insanoğlu bir taraftan seküler bir hayat içinde yaşayıp dinden uzak bir görünüme çizse de diğer taraftan dinlerin ruhani/manevi yönünü temsil eden mistik yapılar taraftar toplamaktadır. Bu doğrultuda Hıristiyan mistisizmi de Hıristiyanları yeniden dine odaklayacak bir güç olarak görülmektedir. Böyle bir etkiye sahip olan Hıristiyan mistisizminin teşekkülüne etki eden unsurları tespit etmek önemlidir. Hıristiyan mistiklerine göre, bu gelenek bizzat İsa ve Pavlus gibi önderlerin düşüncelerine dayanmaktadır. Buna rağmen Hıristiyan mistisizmi, önceki mistik geleneklerin düşüncelerinden de etkilenmiştir. Bu çalışmada Hıristiyan mistisizminin teşekkülünde İsa, Pavlus ve Yeni Ahit metinlerinden oluşan iç dinamikler ile Yahudi mistisizmi ve Grek-Roma geleneğindeki mistik öğelerden oluşan dış dinamiklerin etkisi analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mistisizm, Hıristiyanlık, Hıristiyan Mistisizmi, İsa, Kitâb-ı Mukaddes.

Factors Affecting the Formation of the Christian Mysticism

Abstract

The mystical traditions that express the deep structure of religions are antique and lively beliefs at least as much as religious structure. The interest in mystic-based beliefs has increased in the modern era. On the one hand, human beings live in a profane and a secular way of life, on the other hand, mystical structures that represent the spiritual direction of religions attract supporters. In this direction Christian mysticism is seen as a force to refocus Christians on their religion. It is important to identify the elements that influence the formation of Christian mysticism. According to Christian mystics, this tradition is based on thoughts of leaders like Jesus and Paul. Nevertheless, Christian mysticism influenced by the thoughts of the previous mystical traditions. In this study will be analyzed the influence of the internal dynamics of the formation of Christian mysticism, which consist Jesus, Paul and the texts of New Testament, and the influence of external dynamics, which consist Jewish mysticism and Greek-Roman tradition.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliograpy.]

Keywords: Mysticism, Christianity, Christian Mysticism, Jesus, Bible.

Giriş

Mistisizm, farklı geleneklerde görülen ve aşkın varlıkla bir olma tecrübesine dayalı disiplinler olarak kabul edilmektedir. Dinlerin ruhani/manevi boyutunu temsil eden mistik gelenekler, dini normlar ve ritüellere vurgu yapan kurumsal dini yapılara nazaran, temelde Tanrı'ya ya da her şeyin ötesindeki

* Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi (haliltemizturk@gmail.com).

gerçekliğe ulaşmaya odaklanmaktadır. Bu açıdan kimi zaman resmi din anlayışına ters düşmüş olsalar da mistik gelenekler geçmişten günümüze insanları etkilemektedir. Günümüzde de mistik gelenekler dünya üzerinde etkisini artırmakta, Teosofi, Budist mistisizmi, Kabalacılık, Sufilik ve mistik karakterli yeni dini hareketler yeryüzünde taraftar bulmaktadır. Dünyada büyüyen mistik düşünceler doğrultusunda Hıristiyanlık da kendi ilkelerini ruhani bir bakış açısıyla harmanlayarak inananlara sunmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Hıristiyan mistisizmi Hıristiyanları kendi özüne döndüren ve onları dünya nimetlerinden feragat ederek İsa gibi sade yaşamaya yönlendiren bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Kilise'nin kendini sadeleştirme çabaları, aziz ve azizelerin hatıralarının canlı tutulması, mistik liderlerin hayatlarının Batı'daki akademik çalışmalarda kendilerine daha fazla yer bulması bu mistik canlanmanın tezahürleridir. Hıristiyan mistisizmi, dünyanın acı ve ıstıraplarından ancak İsa vasıtasıyla uzaklaşarak Tanrı'ya yeniden kavuşup onunla bir olmayı umut etmekte ve İsa'yı mistik bir lider olarak kabul etmektedir.

Bu derece etkin olan Hıristiyan mistisizminin oluşum aşamasını tahlil etmek ve kaynaklarını tespit etmek elzemdir. Zira Hıristiyan mistikler Hıristiyan mistisizminin bizzat bu dinin özünden geldiğini iddia etmektedirler. Ancak yapılan çalışmalar bu geleneğin oluşumunda farklı geleneklerin tesirini de ortaya koymaktadır. Bu görüşe göre Hıristiyanlık hem kendi iç dinamikleri gereği hem de yayıldığı topraklarda karşılaştığı geleneklerin etkisiyle mistik karakterli bir din halini almıştır. Hıristiyan mistik öğretilerinin İslam'ın ortaya çıkmasından çok önce Orta Doğu'da yayıldığını, özellikle de Yunanistan, Roma, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika, Suriye ve Arabistan bölgelerinde geliştiğini söylemek mümkündür.¹ Söz konusu bölgelerde öne çıkan sıradan dinleri ve antik gelenekler zamanla Hıristiyanlığı derinden etkilemiştir. Hıristiyanlık bu bölgelerde yayıldığında hem teolojik hem de mistik anlamda bir etkileşim sürecine girmiştir. Bu etkileşimin ilk örneği Grek mistisizmidir. Kudüs merkezli bir din olan Hıristiyanlık farklı mekânlara, evrensel hedeflerle hareket etmiş, böylelikle bir taraftan dil anlamında Grekçeye bağlı kalırken diğer taraftan kültür, medeniyet ve dini unsurlar anlamında Grek temeli üstünde yükselmeye başlamıştır. Bu durum Hıristiyanlığın mistik bir hal almasına da etki etmiştir.² Hıristiyan önderler, bu bölgelerde Hıristiyanlığın yayılması ile beraber Grek gizemlerinin diline daha aşina olmaya başlamıştır. Öte yandan Hıristiyan mistisizminin farklı mistik geleneklerden etkilendiğine dair düşüncenin diğer bir argümanı da Yahudi mistisizmidir. Eski Ahit'in mistik içerikli metinleri yanında, erken Yahudi mistisizmini oluşturan "merkabah" teorisi

1 Ursula King, *Christian Mystics: Their Lives and Legacies Through the Ages* (London: Routledge, 2004), 12.

2 Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World Religions* (New York: Oxford University Press, 1976), 146.

ve daha sonraki dönemlerde şekillenen Kabalacılık akımı, Hristiyan mistisizminin şekillenmesinde etkin olmuştur. Ancak bütün bu etkileşimlere rağmen Hristiyan mistikler kendi düşüncelerinin temellerini dış unsurlara bağlamak yerine bizzat Hristiyanlığın özünde aramışlardır. Hristiyan mistikler kendilerini İsa'da bulunan mistik haller ile özdeşleştirmiş, kendi düşüncelerine Yeni Ahit ve Pavlus'un mektuplarından delil getirmek suretiyle meşruiyet kazandırmak istemişlerdir. Dolayısıyla Hristiyan mistisizminin senkretik bir yapısı olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Hristiyan mistisizminin oluşumunda İsa, Yeni Ahit ve Pavlus mektupları çerçevesinde yatay; Yahudi ve Grek mistik geleneklerinden etkilenme anlamında da dikey bir etkileşimin izleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Mistisizm Kavramı

Mistisizm, dinler tarihinde, üzerinde ittifak edilmesi zor kavramlardan birisi olarak kabul görmektedir. Zira kimi zaman Tanrı'ya ulaşmada en doğru yol olarak kabul gören mistisizm, kimi zaman ise dini kabullere ters düşen hereetik bir akım olarak kabul görmüştür. Mistisizmin bu tartışmalı konumu farklı mistik kabulleri ortaya çıkarmış ve mistisizmin sınırlarının çizilmesini zorlaştırmıştır. Diğer taraftan mistisizm, mistiklerin kendi tecrübelerini tarif ederken yaşadığı zorluklar ile bu tecrübelerle yönelik eleştiriler arasında kalan bir disiplin haline gelmiştir. Ayrıca mistisizmin rasyonel düşüncelere zıt ve tamamen bireysel tecrübelerle indirgenmesi de onun anlamını muğlaklaştırmış ve vurguladığı meselelerin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Bu probleme değinen Stace, mistisizm sözcüğünün zamanla, algılarımızda belli belirsiz bir yere sahip olduğunu, adeta giz ve kehanet ile özdeşleştiğini ifade ederek, mistisizmin doğru tanımlanması gerektiğini belirtmiştir.³

Mistisizm kavramı, Grekçede "gözleri ve dudakları kapamak" anlamında kullanılan *μωω*⁴ (*muo*) kelimesine dayanmaktadır.⁵ Grek geleneğinde ilahi olanın sırlarına erişecek olan yetkilendirilmiş insan anlamına gelen mistik *μύστης* (*mustes*), bu sırrın dışarıya açıklanmadan gizlenmesi adına ağzını veya gözünü kapalı tutması *μύειν* (*muein*)⁶ gereken bir kişidir. Bu anlamdan yola çıkarak mistisizm, kişinin ilahi sırlar hakkında sessizliğe bürünmesi anlamında kullanılır olmuştur. Diğer bir ifade ile mistik olmak, bir adayın gizemler dünyasına, törenle kabulü anlamına gelmektedir.⁷ Antik Yunanistan'da, kült üyelerinin vakıf olacağı sır anlamında kullanılan mistisizm Yeni

3 Walter Stace, *The Teaching of the Mystics* (New York: The New American Library, 1960), 14.

4 Kelimenin *μύωω* ve *μειύω* gibi farklı kullanımları da mevcuttur. Bkz. H. G. Liddell, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 456.

5 Dan Cohn ve Lavinia Cohn Sherbok, *Jewish and Christian Mystics an Introduction* (New York: Continuum Publishing Company, 1994), 2.

6 William Ralph Inge, *Christian Mysticism* (New York: Meridian Books, 1956), 4.

7 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 8.

Eflatuncu felsefesinin etkisiyle daha da yaygınlaşmıştır. Kelime kazandığı bu anlamı ile Grek geleneğinin ardından Yeni Platoncu düşünce ile kaynaşarak Hıristiyanlıkta kullanır olmuştur.⁸

Mistisizm, Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı veya Tanrı'dan ayrılan ruhları tekrar esas kaynağına kavuşturmayı hedefleyen manevi bir tecrübe olarak kabul edilmektedir.⁹ Mistisizm özde Tanrı-insan ilişkisinin tecrübesine ve özellikle Tanrı ile birlik tecrübelerine işaret eder.¹⁰ Inge, mistisizmi kendi zihinlerimizin Tanrı ile temasa geçmesiyle ortaya çıkan his ya da "baki olandaki fanilik ile fani olandaki bakılığın iç içe olduğunu keşf etme çabası" olarak tarif etmektedir.¹¹

Aydınlanma dönemi sonrasında dini düşüncelerin rasyonel bir süzgeçten geçirilme çabası, zamanla mistisizmin de tanımlanması ve algılanmasında bir takım çeşitliliklere sebep olmuştur. Bu durum bir taraftan savunmacı bir bakış açısı ile mistisizmin hayatın özüne yerleştirilmesine neden olurken, diğer taraftan onun mantık dışı öznel yargılara indirgenmesine sebep olmuştur. Öte yandan mistiklerin kendi düşüncelerini yansıtmada karşılaştığı problemler ve bu tecrübeyi ancak yaşanan bir hal ile özdeşleştirmeleri de mistik geleneklere olan bakışı etkilemiştir. Ancak bu ifadelerden, bu tecrübenin hiçbir kavram ve cümle ile anlatılamaz bir yapısı olduğundan ziyade, yaşanan şeyin tam olarak anlatılamaz oluşunu, diğer bir ifadeyle bizatihi yaşanmadan anlatılan yönünün eksik kaldığı şeklinde anlamak daha doğrudur.¹² Zira böyle bir tecrübenin anlatılamayıp sadece yaşanabilir olduğu iddiası, mistik metinleri kaleme alanların dile getirdikleri, çeşitli dini tecrübe ekollerini görüşleri ve mistiklerin manevi yolculuklarını anlatan eserlerin varlığıyla çelişki oluşturmaktadır.¹³

Mistisizm, bu anlam karmaşasına rağmen günümüzde varlığını aktif bir şekilde sürdürmektedir. Öyle ki Hinduizm, Budizm, İslam tasavvufu, Antik İran gibi farklı coğrafya ve geleneklerde kendini gösteren mistisizm artık Grekler, rahipler, filozoflar ve kilise ile sınırlandırılmayan bir yapı kazanmıştır.¹⁴ Mistik tecrübeleri konu edinen farklı dinlere ait çok sayıda kaynak günümüzde insanlar tarafından takip edilmektedir. Bu açıdan insanın olduğu her yerde dini geleneklerden bahsetmek nasıl mümkün ise, insanın anlam arayışındaki ruhani yönü temsil eden mistisizme de her gelenekte rastlamak mümkündür. Dini gelenekler göz önüne alındığında mistisizmin Hinduizm,

8 Inge, *Christian Mysticism*, 4.

9 William Major Scott, *Aspects of Christian Mysticism* (London: John Murray, 1907), 3.

10 Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, çev. Ahmet Güç (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 59.

11 Inge, *Christian Mysticism*, 5.

12 Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2002), 77.

13 Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, 77.

14 Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 32.

Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da daha belirgin bir yere sahip olduğu görülmektedir.¹⁵ Tanrı mefhumu yerine farklı güçlerle birlik tecrübesine dayalı gelenekler mevcut ise de, teistik mistisizmin, mistisizm tarihinde daha baskın olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶

2. Hristiyan Mistisizmine Tesir Eden Dış Dinamikler

Hristiyan mistisizminin oluşmasında, Hristiyanlığın dini literatür anlamında bir devamı olan Yahudilik ile; coğrafya, kültür ve dil anlamında etkilendiği Grek geleneklerinin etkisi görülmektedir. Yahudi mistisizmin temelinde yer alan "merkabah"¹⁷ geleneğinin Hristiyanlığa geçmesi, İsa'nın dirilişi ve Pavlus'un vizyonları gibi fenomenlerin Yahudi mistisizmde yer alan ritüeller ile benzerliği bu etkinin izlerini taşımaktadır.¹⁸ Diğer taraftan Grek mistisizmde belli bir dereceyi geçenler (inisiye olanlar) için kullanılan mistik kavramının Hristiyanlığa Grek mistisizminden geçtiği ileri sürülmüştür. Grek geleneğindeki yetkin olanlar ile olmayan arasındaki derece farkının zamanla Hristiyan mistisizmi için de kullanılır olması dikkat çekicidir. Bu açıdan mistisizmin Hristiyanlığın kendi iç dinamikleri kadar, Yahudi ve Grek mistik geleneklere dayanan dış unsurlarla şekillendiği ileri sürülmüştür. Bu açıdan öncelikle Grek mistisizmi, ardından Yahudi mistik geleneğinin hangi açılardan Hristiyan mistisizmine etki ettiği analiz edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Grek-Roma Geleneği

Hristiyanlığın yayıldığı alanlardaki etkisi hem de Hristiyan yazarların düşüncelerine teorik olarak kaynaklık etmesi açısından Grek ve Roma geleneklerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Hristiyan mistiklerin kendilerini Grek geleneğindeki gibi yetkin ve seçilmiş olarak görmeleri, sakramentlerin gizemsel yönü ile Grek ritüellerinin benzerliği Hristiyan mistisizmi ile Grek geleneğinin uzlaştığı alanlardır. Mistisizm kavramının etimolojik kökeni ve zamanla kazandığı anlam da Grek mistisizmi ve Hristiyanlık arasındaki bağa dair ipuçlarıdır.

Hristiyanlık ile Grek-Roma mistisizmi arasındaki etkileşim için öncelikle mistisizm kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Mistisizm kavramının Grekçede "gözleri ve dudakları kapamak" anlamında kullanılan "mvω" (*muo*)

15 Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, 59.

16 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 14.

17 Merkabah, Yahudi mistik tarihinde, M.S. 200'lerden MS. 1000'lere kadar devam eden süreçte Yeni Platonculuğun ve İslam tasavvufunun etkisinin de görüldüğü döneme verilen addır. Erken Yahudi mistisizminin bir parçası olan bu gelenek özellikle Eski Ahid'in Hezekiel bölümünde geçen göklerin açılması ve yeryüzüne inan Tanrı'nın tahtını anlatan vizyonlara dayanmaktadır.

18 Kürşad Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık-İnançlar ve Tarih* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015), 63.

kelimesine dayandığını, bu açıdan henüz yetkin kabul edilmeyenlere kapalı olan bu sırrın gizli kalmasını ifade etmek için kullanıldığını belirtmiştik. Grek geleneği gibi sır dinlerinin bu sessiz kalma ilkesi bahse konu olan gelenekler hakkında araştırma yapanların da zorlanmasına sebep olmuştur. Onlar bu bilgilere ulaşmak için şairlerin dizelerine ve felsefi konulu metinlere müracaat etmişlerdir.¹⁹ Gizli bilgilerin korunmasına vurgu yapan “mistik” kelimesi Grek-Roma geleneğinde Dynosios, Persophone ve Demeter gibi Ana Tanrıçalar için yapılan yenilenme törenlerinin ayrıntılarının tam manası ile bilinemesi *μυστήριον* (*musterio*) anlamında kullanılmıştır.²⁰ Böylece, mistisizm Antik Yunan ve Roma geleneğindeki ritüellerde üyelerin uygulamalar hakkında gözlerini ve dudaklarını kapatmaları gereken bir sır olarak kabul edilmiştir. Homeros ve sonrası dönemde bu törenler daha resmi bir hal almaya başlamış, hasat zamanın başlaması ve baharın yeniden canlanması hatırına kutlanan Eleusis gibi gizemler daha etkin olmuştur.²¹ Eleusis²² kültüründeki ritüellerde *μυστήριον* (*musterio*) kavramı sadece o kültün müntesiplerine açık olup, diğerlerinin vakıf olamayacağı bir sır anlamında kullanılmıştır.²³ Eleusis kültürüne yeni katılan adaya verilen “*mystes*” unvanı ve genellikle önde gelen ailelerin öncülük ettiği ve öğretmen anlamına gelen “*mystagogos*” kavramları da bu derece farkını ifade etmektedir.²⁴ Kelime, bu anlamıyla seçkin kişiler dışında anlamını herkesin kavrayamayacağı bir bilgi türüne dönüşmüştür.²⁵ Aynı zamanda bu gnostik bilgi vaftiz benzeri törenlerde, evlilik merasimlerinde veya toplu bir yemeğe iştirak etmeleriyle üyelerin daha ileri seviyelere erişmeleri anlamında algılanmıştır.²⁶ Dolayısıyla bu antik geleneklerde gizemler sadece

-
- 19 Çiğdem Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri: Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmesine Yolculuk* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000), 12.
- 20 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 8.
- 21 Dan Cohn ve Lavinia Cohn Sherbok, *Jewish and Christian Mystics an Introduction* (New York, Continuum Publishing Company, 1994), 2.
- 22 Eleusis gizemleri Demeter ve kızı Persephone gizemlerinin bir devamı niteliğindedir. Yunanistan'ın saygın dinsel kutlamalarının başında yer alan bu gizemler her yıl düzenlenirdi. Erken Miken dönemine tarihlenen bu kutlamalar, Atina'nın yaklaşık 22 kilometre batısında Eleusis'te ikibin yıl kadar varlığını sürdürmüştür. Eleusis kentinde, M.Ö. 5. yüzyılda Yunanistan'ın çeşitli kentlerinden- daha sonra Roma'dan- yola çıkan halk Eleusis'e kadar kutsal hac yolculuğuna çıkar ve buraya ulaştıklarında gizli törenlere katılırlardı. Ayrıntılı bilgi için bk. Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 116-117.
- 23 Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, 29.
- 24 Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 117.
- 25 Gizem yeminini bozmak en büyük suç olduğu için, kişiler, tanrıçanın tapınağının içindeki kutsal mekânlarda bulunan şeyler hakkında bilgi sızdırmamayı bir onur sayarlar. Herodot'un Yunanlıların sonbahar mevsiminde Demeter için düzenledikleri *Thesmophoros* adı verilen gizemlerin gizli tutulması gerektiğini söylemesi ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinde Aeschylus'un trajedilerini anlatırken Eleusis gizemlerindeki gizleri açıkladığı için hayatını kaybetme tehlikesiyle karşılaşması bu sırrın saklanmasıyla yönelik önemi göstermektedir. Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 117.
- 26 Dan ve Lavinia Sherbok, *Jewish and Christian Mystics an Introduction*, 2.

üyelere mahsus bir hal alarak yaygın halk inançlarından farklılık arz etmektedir.²⁷ İşte bu sır ve gizem gibi kavramlar ve bunların ifade ettiği derece farkı, Hristiyan literatürüne aktarıldığında, artık pagan dünya ile Hristiyanlar arasındaki ayrımın yanında, sıradan inananlarla uzmanlar arasında da bir ayrım ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁸ Zira mistiklerin diğer inananlardan üstün bir dereceye sahip olduğuna dair bir düşünce, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde pek görülmemektedir. Çünkü Hristiyanlık, insanları kazanma hedefinin yoğunlaştığı ilk dönemlerde her sınıf ve zümreden insanlara bu dini yayma gayesi taşımıştır. Aynı şekilde İncil’de, inananlar arasında iki sınıf ayrımı ya da Tanrı ile birliği hedefleyenlerin doğru yola yakın olduğuna dair bir yaklaşım olmadığı görülmektedir.²⁹ Diğer bir ifadeyle sıradan bir inanan ile mistik bir usta arasında keskin bir ayrım bulunmamaktadır.³⁰ Ancak yaşanan bu etkileşim sürecinden sonra bu farklılık zamanla daha derinleşmiştir. Bugün bile Hristiyanlığın dış halkasını oluşturan sıradan inananlar ile iç halkasını oluşturan mistiklerin derece farklılığı dile getirilmekte, gelecekte mistik Hristiyanlığın kuvvetlenmesi adına çalışmalar yapılması gerektiğinin altı çizilmektedir.³¹

Dolayısıyla Hristiyanlık, Grek-Roma gelenekleri ve sır dinleri ile karşılaştığında bu geleneklerdeki kavramlara daha aşina olmuştur. Bu süreçle beraber Hristiyan düşünürleri, Eleusis ve benzeri kültlerin terminolojisi kullanmaktan geri durmamıştır.³² Grek kültüründe sıradan insanlardan ziyade seçkinlerin anlayacağı sırlar için kullanılan “*mysterium*” kavramı ile eşdeğer mistik bilginin Hristiyanlıkta yer edinmesi, İsa’nın ilahi gizemlerin ustası olarak anılması, Hristiyanlığın, Grek mistisizminden ödünç aldığı mistik öğelere örnek gösterilmiştir.³³ İlk Hristiyan yazarlardan Clement ve Origen de bu etkileşimi yaşamış ve Hristiyan inançlarını açıklamada ve ritüelleri tasvir etmede Grek gizem terminolojilerin kullanmışlardır.³⁴ Benzer şekilde Hristiyan mistisizminin önemli isimlerinden biri olan Sahte Dionysius, Grek mistisizminde kullanılan “*divinization*” (ilahi olana benzeme) kavramını kullanmış böylece Hristiyan ve Grek düşüncesini birleştiren yaklaşımları ile Hristiyan mistisizminin gelişmesine etki etmiştir.³⁵

27 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 185.

28 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 186.

29 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 185.

30 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 9.

31 H. Spencer Lewis, *Mystical Life of Jesus* (California: Rosicrucian Order, 1929), 125.

32 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 9.

33 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 9.

34 T. Ó. Fiach, “Clement of Alexandria,” *New Catholic Encyclopedia Second Edition* (Washington: The Catholic University of America, 2003), 3:797; Denise Lardner Carmody ve John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East And West* (New York: Oxford University, 1996), 199.

35 King, *Christian Mystics: Their Lives and Legacies Through the Ages*, 26.

1.2. Yahudi Mistisizmi

Hıristiyan mistisizmin yapı kazanmasında etkili olan diğer bir gelenek Yahudi mistisizmidir. Zira Eski Ahit çerçevesinde aynı kutsal metinlerden beslenmenin yanında, Hıristiyanlık ile hem coğrafi hem de tarihsel açıdan aynı zemini paylaşması bu etkileşimi kuvvetlendirmiştir. Hatta İsa ve Pavlus'un birer Yahudi olduğu gereğinden yola çıkarak, Avrupa ruhani hayatının diğer bir ifade ile Hıristiyan mistisizminin rahminin Yahudilik olduğu ifade edilmiştir.³⁶ Yahudi mistisizmi genelde Kabala ile özdeş kabul edilen bir gelenek olsa da Yahudi mistisizminin İkinci Tapınak Döneminden beri devam eden bir hareket olduğu ve bu açıdan da İsrail tarihi kadar kadim olduğu vurgulanmaktadır.³⁷ Yahudi mistisizmi, Antik İran, Grek ve Mezopotamya kültürlerinin etkisiyle Ortaçağ'da ön plana çıkmış ve 18. yüzyıllardan bugüne kadar şekillenmiştir.³⁸

Mistik Yahudi geleneğinin tanınmış kavramlarından biri, Yeni Platoncu felsefe ile Kabalacı geleneğin bir araya gelmesi ile oluşan "sefirot kuramı"dır.³⁹ Sefirot teorisine göre, Tanrı kainatı aşama aşama yaratmak yerine, farklı aşamalarda kendi nurunu, sefiralara (kap) yönlendirmiştir. Bu düzen her bir sefiranın dolması ile aşağıdaki sefiraya geçen bir havuz gibi tanımlanmıştır.⁴⁰ İslam düşüncesinde bir nevi sudur teorisini andıran sefirot inancı, her bir sefirotun aşağıya akması böylelikle Tanrı'nın nurunun yaşadığımız dünya alemine inen bir merdiven gibi aktarılması şeklinde tasavvur edilmiştir. Bu Tanrı'nın kendini dışa açması anlamındaki kozmolojik süreç birçok Hıristiyan mistiğin düşüncesine etki etmiştir. Örneğin 12. yüzyıl mistiklerinden Bingenli Hildegard vizyonlarında on sefirot kuramına benzer şekilde Tanrının kendini dışarıya açması ve bilinmeyen ilahi doğasını dışarıya yansıtması şeklinde ifadeler kullanmış ve eserlerinde bu düşüncesini çok canlı imgelerle resmetmiştir.⁴¹

Yahudi mistisizminin Hıristiyan mistisizmin gelişmesinde etki ettiği noktalardan birisi de *Adam Kadmon*⁴² düşüncesidir. "Semavi Âdem" olarak karşımıza çıkan Adam Kadmon, Gnostik gelenekte *protoantropos* (ilk insan), olarak

36 Dion Fortune, *Mistik Kabala*, çev. Murat Sağlam (İstanbul: Hermes Yayınları, 2006), 12.

37 Moshe Idel, "Kabbalah," *The Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 11:587.

38 Demirci, *Yahudi Mistisizmi*, 9.

39 Kürşad Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 4 (2012): 10.

40 Fortune, *Mistik Kabala*, 61.

41 Gisela Hommel, "Hildegard von Bingen," *European Judaism: A Journal for the New Europe* 21, sy. 1 (1987): 25.

42 Bk. Gershon Scholem, "Adam Kadmon," *The Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 1:376-377.

bilinmekte, Hristiyan geleneğinde ise İsa ile özdeşleşmektedir.⁴³ Bu özdeşliğe Pavlus I. Korintliler'e mektubunda şöyle işaret etmiştir:

Nitekim şöyle yazılmıştır: "İlk insan Âdem yaşayan can oldu." Son Âdem ise yaşam veren ruh oldu. Önce ruhsal olan değil, doğal olan geldi. Ruhsal olan sonra geldi. İlk insan yerden, yani topraktan. İkinci insan göktendir. Topraktan olan insan nasılsa, topraktan olanlar da öyledir. Göksel insan nasılsa, göksel olanlar da öyledir. Bizler topraktan olana nasıl benzediysek, göksel olana da benzeyeceğiz.⁴⁴

Benzer şekilde erken Kabalacı gelenekte kullanılan ve yüce kişi anlamına gelen *Adam Elyon* ve İlahi Bilgelik anlamına gelen *Adam Gadol* kavramlarının⁴⁵ Hristiyan mistisizminin büyük temsilcileri tarafından kullanılması bu etkileşime örnek sayılabilir. Diğer taraftan Hristiyan gruplarla Yahudi mistiklerinin aynı ortamı paylaşmaları, İsa'nın yeniden dirilişi, Pavlus'un vizyonu gibi fenomenlerin Yahudi mistik geleneğinden etkilenmesine yol açmıştır.⁴⁶ Pavlus'un Şam yolunda eşekten düşmesi ile yaşadığı mistik deneyim, merkabah mistisizminin Pavlus aracılığıyla Hristiyanlıkta yer edindiğini göstermektedir.⁴⁷ Yine bu vizyonu anlatmakta kullanılan terminoloji Hezekiel'in merkabah mistisizmine dair izler taşımaktadır.⁴⁸ Diğer taraftan Musa ve İlyas'ın dağ zirvelerinde yaşadığı mistik hallerin benzer şekilde İsa tarafından çölde tatbik edildiği dile getirilmiştir.⁴⁹ Bu doğrultuda Hristiyan yazarlar, bir mistiğin Kutsal Ruh'u hissetmek amacıyla olduğunu, bu eylemin Kitab-ı Mukaddes'te geçen İlyas'ın (*Elijah*) izini takip etmek olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁰ Böylece Hristiyan mistisizmi açısından merkez konumda olan İsa'nın mistik tecrübelerinin eski peygamberlerin mistik yolundan giderek onları taklit etmek olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır.

Ayrıca Hristiyan mistikleri eserlerinde Eski Ahit metinlerini referans olarak kullanmışlardır. Hristiyan mistisizminin, mistik referanslar açısından temel metinleri *Ezgiler Ezgisi*, *Ester*, *Hezekiel*, *Daniel* ve *Mezmurlar* gibi kitaplar olmuştur. Mistik öğelerin yoğunluğu açısından bu metinler Clement, Origen, Aziz Antonius, Dionysius, Augustinus, Hildegard ve Meister Eckhart gibi birçok mistik tarafından kullanılmıştır. Bu bir bakımdan Hristiyan mistisizmin sağlam bir zemine oturması açısından elzemdir. Böylece Hristiyan mistisizmi kendi kökeninin Kutsal Kitaba dayandığını göstererek ona meşruiyet gücü

43 Demirci, *Yahudi Mistisizmi*, 30.

44 I. Korintliler 15/45-50.

45 Scholem, "Adam Kadmon," 377.

46 Demirci, *Yahudi Mistisizmi*, 63.

47 Demirci, *Yahudi Mistisizmi*, 66.

48 Demirci, *Yahudi Mistisizmi*, 66.

49 Lewis, *Mystical Life of Jesus*, 127.

50 Scott, *Aspects of Christian Mysticism*, 6.

kazandırmaya çalışmıştır. Yahudi mistisizmde Tanrı ve insan arasındaki çeşitli araçlarla sağlanan iletişim, Hıristiyanlıkla beraber İsa, Meryem ve Kutsal Ruh gibi araçlara dönüşmüş, böylece Hıristiyanlığın Yahudilikten miras aldığı ilkeler arasına mistisizm de eklenmiştir.

2. Hıristiyan Mistisizminin İç Dinamikleri: İsa, Pavlus ve Yeni Ahit Metinleri

Bütün bu örnekler Hıristiyanlığın kadim mistik geleneklerden etkilendiğini ortaya koysa da, Hıristiyanlığın Yeni Ahit, İsa ve Pavlus gibi temel dinamiklerinin de mistik ifadeler barındırdığı ileri sürülmüştür. Bu iddia Hıristiyan mistisizminin İsa ve Yeni Ahit merkezinde referans bularak meşruiyet kazanması adına gerekli bir adım olarak görülmüştür. Bu doğrultuda bazı düşüncüler, İsa'nın kendisinde mistik unsurlar ve mistik bir ruhun varlığı tespit edilmedikçe, Hıristiyanlığı mistik bir din olarak adlandırmanın doğru olmayacağını, mistisizmin İsa'nın dinine giren yabancı bir madde olması halinde İsa'nın takipçileri için kayıtsız şartsız destek verilmesi gereken bir şey olmayacağını belirtmişlerdir.⁵¹ Bu açıdan Hıristiyan mistisizminin kendi iç dinamiklerini ortaya koyma adına bu başlık altında İsa'nın ilk mistik lider olarak kabul edilmesi ve Yeni Ahit metinlerinde geçen mistik referanslar tartışılacaktır.

Hıristiyan mistisizminin meşruiyeti açısından en önemli unsur, şüphesiz İsa'dır. Bu açıdan Hıristiyan geleneğindeki mistisizmin köklerini, İsa'nın kendi yaşamında aramak gerekmektedir.⁵² İsa'nın Hıristiyanlıktaki konumu, bu dindeki mistik yapının şekillenmesinde büyük rol oynamaktadır. İsa'nın doğumu, yaşantısı yanında ölümüyle birlikte insanların günahları için kendisini feda eden "Tanrı oğlu" imajı, Hıristiyan mistisizmde öne çıkmıştır. Hıristiyan mistik gelenekte iyice belirginleşen Mesih'in Tanrı oğlu olarak kabulü ve kendini kurban etmesi, Hıristiyan mistisizmini, Mesih'in sadece dünyevi krallığın lideri olarak görüldüğü Yahudi düşüncesinden ayırmaktadır.⁵³ İncillerde, İsa'nın, fani insanı, sonsuz bir hayata kavuşturmak için kendini feda eden birisi olduğunu, Tanrı'nın insanla bir olmayı amaçladığını ve amaç doğrultusunda Mesih'in ruhunun da gerçek ulûhiyete kavuştuğu gibi mistik ifadeler kullanılmıştır.⁵⁴ Diğer taraftan Hıristiyan mistikler, İsa'nın ikinci gelişile oluşacak Tanrı Krallığında acıların ve sıkıntıların biteceğine dair apokaliptik düşünceler geliştirmişlerdir. 4. yüzyıldan itibaren yaklaşan son konusunda tedirginlik yaşayan ve bir lider öncülüğünde Tanrı'nın yolunda olmak

51 John W. Buckham, "The Mysticism of Jesus and of Paul," *Biblical World* 41, sy. 5 (1913): 309.

52 Paul Oliver, *Mysticism: A Guide for the Perplexed* (New York: Continuum, 2009), 79.

53 Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011), 1:208.

54 Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, 207.

için çabalayan münzevi asketikler artmıştır. Bu münzevilerin, dış dünyanın kötülüklerinden sakınarak Tanrı ile bir olma idealleri, bedenlerini ve nefislerini kontrol altına alma düşünceleri, mistik Hristiyanlığa güç katmıştır. Bu düşünceler ruhun mükemmelleşmesi adına kurulacak manastır hayatının temellerini atmıştır.⁵⁵ Dolayısıyla Hristiyan mistisizminin merkezinde bizzat İsa'nın hayatının ve öğretilerinin yer aldığı ileri sürülmüştür.

Pavlus'un Grek gizemlerini bildiğinden yola çıkarak, mistisizmin Hristiyanlığa onun sayesinde girdiği düşünülse de,⁵⁶ bizzat İncil metinlerinde Tanrı'da bir olmaya dair imalar bulunmaktadır. İnciller, Hristiyan mistikler tarafından, İsa'daki mistik olgulara işaret eden, onun ilahi varlık hakkındaki derin mistik düşüncelerini yansıtan metinler olarak kabul görmüştür. Bu doğrultuda İncillerde anlatılan tarihsel İsa'nın mistik yorumlarına başvurmanın, insanın kökenini, günümüzdeki durumunu ve Hristiyanlığın bugünkü kaderini anlamada zaruri bir durum olduğu savunulmuştur.⁵⁷ Bu düşünceye göre Tanrı'yı aramaya dair ilk referansları İsa'nın sözlerinde bulmak mümkündür. Örneğin Matta 5/48' de geçen "Bu nedenle, göksel Babanız yetkin olduğu gibi, siz de yetkin olun." ifadesi buna örnek olarak gösterilmektedir.⁵⁸ Grekçe metinde geçen *τέλειός* (*teleios*) kelimesi, Türkçede mükemmelleşmek, diğer bir deyişle "kemale ermek" olarak çevrilebilir.⁵⁹ Böylece İsa'nın sözlerinin ruhsal anlamda daha etkin olan ve Tanrı'yı idrak etmek noktasında daha önde olan havariler tarafından daha iyi anlaşılacağı savunulmuştur. Pavlus'un mektup-

55 King, *Christian Mystics: Their Lives and Legacies Through the Ages*, 20.

56 Buckham, "The Mysticism of Jesus and of Paul," 311.

57 William Kingsland, *An Anthology of Mysticism and Mystical Philosophy* (London: Methuen&Go. Ltd, 1927), 42.

58 King, *Christian Mystics: Their Lives and Legacies Through the Ages*, 12. Kelimenin geçtiği yerler için bk. 1. Korintliler 2/6; 14/20; Efeslilere Mektup 4/13; Kolosililere Mektup 1/28. İsa'nın sıradan inananlar ile Tanrı'yı direk anlayabilecek deruni bilgilere sahip olanların arasındaki farkı dile getirdiği örnekler olarak ileri sürülen metinler ise şunlardır: "Öğrencileri gelip İsa'ya, "Halka neden benzetmelerle konuşuyorsun?" diye sordular. İsa şöyle yanıtladı: "Göklerin Egemenliğinin sırlarını bilme ayrıcalığı size verildi, ama onlara verilmedi. Çünkü kimde varsa, ona daha çok verilecek, bolluğa kavuşturulacak. Ama kimde yoksa elindeki de alınacak." Matta 13/10. "Tanrı'nın Egemenliğinin sırrı sizlere açıklandı, ama dışarıda olanlara her şey benzetmelerle anlatılır." Markos 4/11. "İsa, Tanrı sözünü birçok benzetmeyle halkın anlayabildiği ölçüde anlatırdı. Benzetme kullanmadan onlara hiçbir şey anlatmazdı. Ama kendi öğrencileriyle yalnız kaldığında, onlara her şeyi açıklardı." Matta 4/33-34.

59 "τέλειός" kelimesi esasında Grek kültüründe kurban edilmek için düşünülen hayvanın ya da nesnenin saflığını ifade etmek için kullanılmaktadır. *τέλειός άνήρ* (*teleios aner*) şeklindeki kullanım ise "olgun," "kemale ermiş" kişi anlamına gelmektedir. Grek felsefesinde Zeus'un mükemmelliği için de kullanılan bu kavram Parmenides, Platon ve Aristoteles gibi birçok Antik düşünürün eserlerinde kullanılmıştır. Bu kavramla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Patrick J. Hartin, *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James* (Minnesota: The Liturgical Press, 1999), 17-25.

larında da olgun kişiyi ifade eden bu kelime, daha sonra mistik bir olgunlaşmayı işaret eder bir şekilde Hıristiyan ruhaniyetindeki yerini almıştır.⁶⁰ Günümüzde de mistik Hıristiyanlık bu bakış açısını devam ettirmektedir. Bu sıraların Hıristiyanlığın iç halkasını oluşturan mistikleri ifade ettiği, dış halkanın ise bu cümlelerin zahiri anlamlarını tasavvur eden sıradan inananlara özgü olduğu ifade edilmektedir.⁶¹

İsa'yı mistik bir lider olarak görenler, İncil metinlerinde başka deliller de olduğunu dile getirirler. Bu delillerin çoğunda İsa'nın yaşamındaki olayların mistik yorumları egemendir. Mistiklere göre, İnciller her yerde bulunan içkin bir Tanrı varlığından bahsetmiş ve bunu İsa'da kişileştirmiştir.⁶² Onlara göre bu metinler, İsa'yı Tanrı ve Kutsal Ruh'un gücü ile dolu olan bir kişi olarak sunarlar. Suyun içinde yükselmesi, Tanrı'nın ruhunun göklerden inmesinde ve ona seslenmesinde bu mistik izleri görmek mümkündür. İncillerin mistik yorumlarına göre İsa'nın çeşitli hastalıkları tedavi etmesi, toplumdan dışlanan kişilerle teması, felçlileri, körleri, kanamalı hastaları, ölümcül hastalığa yakalananları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi onun mistik bir lider olduğuna delil sayılmıştır.⁶³ İsa ve Tanrı arasındaki yakın bağın, Kutsal Ruh aracılığıyla Pentikost günü⁶⁴ diğer inananları da etkisine alan bir güç olarak kabul görmüştür. Bu durum Elçilerin İşleri 2/2'de şu şekilde anlatılmaktadır:

Pentikost Günü geldiğinde bütün imanlılar bir arada bulunuyordu. Ansızın gökten, güçlü bir rüzgârın esişini andıran bir ses geldi ve buldukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzeyen bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indiğini gördüler. İmanlıların hepsi Kutsal Ruh ile doldular, Ruh'un onları konuştuğu başka dillerle konuşmaya başladılar.

Buradan yola çıkarak Fanning, Hıristiyan inancının Kutsal Ruh'un etkisiyle, diğer bir ifade ile mistik bir müdahale ile yayıldığını ileri sürmüştür.⁶⁵ Kutsal Ruh'un bu mistik etkisine dair diğer bir örnek ise, Samiriler ile olan temastır. Elçilerin İşlerinde bu örnek şu şekilde anlatılmaktadır:

Yeruşalim'deki elçiler, Samiriye halkının, Tanrı'nın sözünü benimsediğini duyunca Petrus'la Yuhanna'yı onlara gönderdiler.

60 Benjamin J. Ribbens, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews* (Boston: Walter De Greyter, 2016), 245; Erasmo Leiva-Merikakis, *Fire of Mercy, Heart of the Word: Meditations on the Gospel According to Saint Matthew* (San Francisco: Ignatius Press, 1996), 1:240.

61 Lewis, *Mystical Life of Jesus*, 125.

62 Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 142.

63 Steven Fanning, *Mystics of the Christian Tradition* (London: Taylor & Francis e-Library, 2005), 15.

64 "Pentikost," Ellinci anlamına gelir. Paskalya bayramından sonra 50. günde kutlanan bayramdır. Bu günün, İsa'nın göğe yükselişinden sonra, kutsal ruhun havarilerin üzerine geldiği gün olduğuna inanılır.

65 Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, 17.

Petrus'la Yuhanna oraya varınca, Samiriyeli imanlıların Kutsal Ruh'u almaları için dua ettiler. Çünkü Ruh daha hiçbirinin üzerine inmemişti. Rab İsa'nın adıyla vaftiz olmuşlardı, o kadar. Petrus'la Yuhanna onların üzerine ellerini koyunca, onlar da Kutsal Ruh'u aldılar.

Petrus ve Yuhanna'nın ellerini onların üzerine koymaları, havarilerin Kutsal Ruh'u mistik bir şekilde başkalarına aktarmaları olarak kabul edilmiştir.⁶⁶ İsa vasıtasıyla gelen bu Kutsal Ruh'un havarilere de etki ettiği, onların kimi zaman kör, topal ve felçli hastaları iyileştirdikleri hatta ölüleri dirilttikleri dile getirilmiştir.⁶⁷ Bu açıdan Kutsal Ruh, Hristiyan mistikleri tarafından Tanrı'nın gücünü yansıtan, tefekkür ve dua ile kendilerine güç veren, ruhsal aydınlanmalarını artıran ve böylelikle onları Tanrı'ya yaklaştıran bir aracı olarak kabul edilmiştir.⁶⁸

Mistik geleneklerde oldukça öne çıkan bir tema olan aşk kavramı da, İsa'nın bir mistik olduğuna delil olarak ileri sürülmüştür. Nitekim İsa için aşk, kendini kurban ettiği hayatın motive edicisi ve Tanrı'nın buyruklarının en üstünüdür. Dolayısıyla mistik düşüncenin karakteristik bir özelliği olması hasebiyle aşk, İsa'nın seçkinliğini ifade etmektedir.⁶⁹ Bu açıdan, İsa mistik bir aşık ile özdeşleştirilmiştir. İsa aşkına dayalı mistik bağ, İsa'nın hayatını yorumlama biçimine de etki etmiştir. Mistikler, İsa'nın İncillerdeki Yahudilerin şeriatı işlevsiz hale getirmelerine kızarak, insanlar arasında sevgiyi, ilahi aşkı yaymaya çalıştığını hatta insanları kurtarma adına kendini feda ettiğini belirterek kurtuluşun yolunu içkin, manevi bir yol takip etmekte olduğunu savunmuşlardır. Mistikler, İsa'nın formel dini kurallardan ziyade, Tanrı ve Kutsal Ruh sevgisini aşılama çalıştığı ifade edilmiştir.⁷⁰ İncil yazarları diğer taraftan İsa'nın zihni atmosferinin Tanrı bilinci ile sarmalandığını göstermeye çalışmışlardır. Ayrıca mistikler İsa'nın insanların günahkâr doğaları nedeniyle çarmıha gerildiğini, böylece her bir insan için ölümü yendiğini, insanları bedeninin sınırlı dünyasından sonsuz olan Tanrı'ya ulaştırdığını düşünmüşlerdir.⁷¹

Mistiklerin vizyonlarında ve apokaliptik haberlerinde de kendilerini özdeşleştirdikleri bir İsa vardır. Kendi ölümünü bilmesi, Petrus'un inkârı, Yahuda İskaryot'un ihaneti gibi birtakım öngörülere sahip olması, gelişmiş irfani bilgisi ve muhakeme gücüne sahip olması, birçok mistiğin kendisini İsa

66 Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, 17.

67 Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, 17.

68 Oliver, *Mysticism: A Guide for the Perplexed*, 82.

69 Buckham, "The Mysticism of Jesus and of Paul," 311.

70 Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, 16.

71 Kingsland, *An Anthology of Mysticism and Mystical Philosophy*, 42.

gibi görmesine sebep olmuştur.⁷² Diğer bir ifade ile mistikler kendi vizyonlarına, İsa'nın hayatı merkezinde kutsal bir tescil hüviyeti kazandırmışlardır. İsa'nın kötürüm insanları tedavi etmesi, cin ve şeytanın musallat olduğu insanları iyileştirmesi ve hastalara şifa vermesi mistikler için önemlidir. Zira Hıristiyan mistikler kendilerini İsa'nın halefleri olarak görüp, onun şifacı karakterini yaşatan kişiler olarak benimsemişlerdir. Öyle ki Ortaçağ'da insanların şeytan ve cinlerin şerrinden ancak mistik liderlerin kurtaracağı düşünülmüştür.⁷³ Bingenli Hildegard'a gelen çok sayıda hasta ve Assisili Francis'in tedavi ettiği cüzzamlılar mistiklerin şifacı karakterine örnek sayılabilir. Hıristiyan mistisizm tarihinde, mistiklerin bu şifacı karakteri ve toplumdan dışlanan insanlarla teması düşünüldüğünde, mistiklerin izinden gittiği bir İsa karakteri karşımıza çıkmaktadır.

İsa'nın çölde, dağda ve öğrencilerinin bahçesinde saatlerce yalnız kalması, Tanrı ile bir olmanın kutsal zamanları olarak kabul edilmiştir.⁷⁴ Onun burarlarda yaptığı tefekkür ve çöldeki halleri birer mistik tecrübe olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Benzer şekilde İsa'nın, şeytanın vesveseleri ile yüzleşmek için kırk gün çöle çekilmesi ve Galile'ye Ruh'un gücü ile dönmesi ve insanları İsayah'ın sözlerini okuyarak uyarması⁷⁶ mistik bir referans olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca mistik literatürde oldukça etkin olan "yedi" ve "kırk" günlük yalnızlıkların İsa tarafından tatbik edildiğinden hareketle İsa'nın mistik nefis terbiyesini uygulayanların başında geldiği ileri sürülmüştür.⁷⁷

Hıristiyan mistikler için İnciller, içsel bir aydınlanma ile Tanrı'nın direk bilinebileceğini ifade eden, havarilerin sahip olacağı gizemlerden oluşan kralıktan bahseden, İsa ve havarilerinin mistik bilince sahip olduklarını dile getiren metinlerdir.⁷⁸ İncil metinleri, bilgili ve akıllı olanlardan gizlenen şeylerin, üyeliğe kabul edilenlere (inisiye olanlara) açık olduğunu ima etmişlerdir.⁷⁹ Fanning'e göre, Sinoptik İnciller İsa'yı esoterik bilgiler öğreten biri olarak göstermekte ve sıradan dinleyenlerin mesajı algılamasına rağmen, gizli unsurların ancak duruma vakıf olanlara açıldığını ima etmektedir.⁸⁰

Yuhanna İncili ise, Sinoptik İncillerde üstü kapalı, ya da ima şeklinde geçen mistik ifadeleri daha açık şekilde kullanmıştır. Bütün kâinatı, İlahi kela-

72 Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, 15.

73 Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife ve Uğur Güven (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 173.

74 Buckham, "The Mysticism of Jesus and of Paul," 310.

75 Lewis, *Mystical Life of Jesus*, 125.

76 Luka 4/1-14.

77 Lewis, *Mystical Life of Jesus*, 127.

78 Matta 11/15; Markos 4/9; Vahiy 13/9.

79 Buckham, "The Mysticism of Jesus and of Paul," 310.

80 Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, 16.

mın bir parçası olarak değerlendirmiş, sürekli olarak görünmez şeylerin içerisindeki sembollerden ve içsel gerçekliklerden bahsetmiştir.⁸¹ Bu açıdan Yuhanna İncili'nin, İsa ile Tanrı arasındaki iletişimi oldukça içkin bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Yuhanna, İsa ile Tanrı arasındaki birliğin yakınlığını, "İsa'yı kim görse Baba'yı görür, İsa Baba'da Baba İsa'da olarak anlardı." şeklinde ifade etmiştir.⁸² Yuhanna İncili'nin açık şekilde kullandığı bu mistik öğeler Pavlus tarafından da devam ettirilmiş böylece mistik teolojinin Hristiyanlık içinde gelişmesi hızlanmıştır. Örneğin, Yuhanna 15/4'de geçen "Bende kalın, ben de sizde kalayım." ifadesi, İsa ile Tanrı arasındaki birliği ifade eder bir şekilde Pavlus tarafından da kullanılmıştır. Filipililere Mektup 1/2'de geçen "Çünkü benim için, yaşamak Mesih'tir, ölmek kazançtır." ifadesi ile Galatyalılar'a Mektup 2/20'de geçen "Mesih'le birlikte çarmıha gerildim. Artık ben yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor. Şimdi bedende sürdürdüğüm yaşamı, beni seven ve benim için kendini feda eden Tanrı Oğlu'na imanla sürdürüyorum." cümlesi Pavlus'un kendini, İsa ile özdeşleştirmesi, onunla bir olma idealini göstermektedir. Pavlus'un Yuhanna İncili ile benzerlik gösterdiği diğer bir nokta da ruh anlayışıdır. Yuhanna İncili'nin Kelam aracılığıyla ruhun temizlenmesini ve ilahi olana tabi olmakla kutsala eriştiğini belirtmesi ile Pavlus'un ruhun kademeli şekilde Tanrı'ya ulaştığını söylemesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.⁸³ Bütün bu mistik öğeler göz önüne alındığında Yuhanna İncili diğer Sinoptik İncillere göre mistik referanslar bakımından daha fazla öne çıkmaktadır. Bu açıdan Yuhanna İncili, içerdiği mistik öğelerle "Hristiyan mistisizminin bir tüzüğü" şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁴ Ya da Clement'in de ifadesi ile "Ruhsal İncil" olarak kabul edilmiştir.⁸⁵

Ancak İsa'daki bütün bu mistik belirtilere rağmen aksi yönde düşünceler de mevcuttur. İsa'nın hayatı ve kutsal metinlerin mistik şekilde yorumlanmaya müsait olamayacağından hareketle İsa'nın mistik lider olarak görülmesine eleştiriler gelmiştir. Bazı düşünürler, İncillerdeki İsa'nın kullanmış olduğu ifadelerin tam anlamıyla mistik bilinç içermeyeceğini, bunların birer yorumdan öteye geçmediğini belirtmişlerdir. Örneğin Stace, kendi kullanmış olduğu mistik bilinç tanımlamasına göre İsa'nın, tam anlamıyla bir mistik olmayacağını, İncillerin bu açıdan okunmasının mümkün olmayacağını belirtmiştir.⁸⁶ O, Yuhanna İncili'nde geçen "Ben ve Baba biriz." ifadelerinin tarihsel İsa tarafından söylenmesinin mümkün olmadığını hatta İncil yazarının bunu

81 Scott, *Aspects of Christian Mysticism*, 21.

82 Yuhanna 12/45; 14/16-17; 14/24.

83 Scott, *Aspects of Christian Mysticism*, 22.

84 Scott, *Aspects of Christian Mysticism*, 20.

85 Inge, *Christian Mysticism*, 44.

86 Stace, *The Teaching of the Mystics*, 124.

söylemesinin bile İsa'nın mistik olması için yeterli sebep olmadığını ileri sürmüştür.⁸⁷ Bu ifadelerin Upanişadlar, Plotinus, Eckhart ya da Azize Terasa tarafından bizatihi mistik anlamda kullanılmadığını, o yüzden ne İsa'nın ne de İncil yazarlarının mistik olmadığını belirtmiştir.⁸⁸ Stace, İsa'ya göre daha mistik görünen Pavlus konusunda da benzer düşüncelere sahiptir. O, Pavlus'un mistik içerikli ifadeleri olsa bile ona Hıristiyan mistik bir lider tanımı vermenin zor olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra Stace, Hıristiyan mistisizmi alanında söz sahibi olan ve Pavlus ve dört İncil yazarının ilk mistiklerden olduğunu söyleyen Evelyn Underhill'in bazı Hıristiyan önyargılara sahip olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

Ancak bu eleştirilere rağmen Hıristiyan mistikleri için İsa mistik bir prototip olarak kabul görmeye devam etmektedir. Onlar, dünyanın acı ve ıstıraplarını bir kenara bırakarak, İsa vasıtasıyla uzaklaştıkları Tanrı'ya yeniden kavuşacaklarını umut etmektedirler. Hıristiyanlık ilkelerini ruhani bir bakış açısıyla harmanlayan mistik, İsa ve havarilerinin birer mistik lider olduğunu, Meryem'in, aziz ve azizelerin Tanrı'ya adanan ruhlar olduğunu bilerek onlar gibi yaşama ideali geliştirmiştir. İsa'nın mistik bir lider olarak nasıl algılandığını, Buckham'ın sözlerine yer vererek özetlemek mümkündür.

İsa, başka kimsenin yapmadığı şekilde mistisizm ve etiği, ahlak ile dini birleştirmiştir. Onun mistisizminde, asketik, tartışmalı ve kendinden geçmiş (ekstazik) bir yapı yoktur. "Yılanlar kadar bilge, güvercin kadar zararsız olun." cümlesi tek başına onun olağanüstü zihni yapısını göstermesi açısından yeterlidir. İşte bu cümle mesel, paradoks, etik, rasyonalite ve mistisizm ile sağduyu, üstün duygu, dirayet, feraset ve hayır yapma ile kaynaşmış bir yoğunlaşmayı göstermektedir. O, bütün insanları kendisinde çeken, bu yönüyle bir mistikten daha fazla mistikti.⁹⁰

Sonuç

Mistisizm, anlamı üzerinde ittifak edilmesi zor kavramlardan birisi olarak kabul görmektedir. Zira mistisizmin bizzat dinin özünü oluşturduğunu düşünen mistikler kadar, mistisizmi sadece öznel tecrübelerle dayalı bir alan olduğunu düşünenler ya da resmi din anlayışına ve normlara karşı gelen bir disiplin olarak görenler de olmuştur. Bu kaotik durumun ortaya çıkmasında dini kavramları mutlak surette rasyonel bir süzgeçten geçirme çabaları kadar mistiklerin kendi tecrübelerini dile getirmede yaşadığı zorluklar da etkili olmuştur.

87 Stace, *The Teaching of the Mystics*, 125.

88 Stace, *The Teaching of the Mystics*, 125.

89 Stace, *The Teaching of the Mystics*, 126.

90 Buckham, "The Mysticism of Jesus and of Paul," 311.

Mistisizm, farklı din ve geleneklerde mündemiç olan ve aşkın varlıkla bir olma tecrübesine dayalı düşüncelerden oluşmaktadır. Dinlerin ruhani/manevi boyutunu temsil eden bu mistik gelenekler, kimi zaman dinlerin yayılmasını etkileyen bir güç olurken kimi zaman resmi din anlayışına ters düşerek dışlanmışlardır. Tarihte ortodoksinin merkezi ya da heretikliğin bir temsilcisi olmak arasında gidip gelse de mistik gelenekler geçmişten günümüze insanları etkilemektedir. Öyle ki Hinduizm, Budizm, Teosofi, Kabalacılık ve Sufilik gibi farklı coğrafya ve geleneklerde görülen mistisizm insanlar tarafından takip edilmektedir. Dünyada büyüyen mistik düşünceler doğrultusunda Hristiyanlık da, mistik yönünü öne çıkararak ruhani bir bakış kendisini dönüştürmeye çalışmaktadır. Mistik Hristiyanlık, dünyanın acı ve ıstaplarından tıpkı mistik İsa gibi uzaklaşmayı, Tanrı'ya yeniden kavuşup onunla bir olmayı amaçlamaktadır.

İşte bu makalede Hristiyanlık içerisinde gittikçe etkin olan bu mistik düşüncenin teşekkülünde etkili olan dinamikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Buna göre Hristiyan mistisizminin oluşmasında çift yönlü bir etkinin varlığı görülmektedir. Bu çift yönlü etkiden kast edilen Yahudi ve Grek mistik geleneklerinden oluşan dış dinamikler ile İsa, Yeni Ahit ve Pavlus'tan oluşan Hristiyanlığın kendi iç dinamikleridir. Hristiyan mistikler, kendi düşüncelerini Ezgiler Ezgisi, Ester, Hezekiel, Daniel gibi Eski Ahit metinlerinden buldukları referanslar ile güçlendirmeye çalışırken diğer taraftan Yahudi mistisizmin temelinde yer alan "merkabah" geleneğinden de faydalanmışlardır. Yeni Platoncu felsefe ile Kabalacı geleneğin birleşiminden oluşan ve Tanrı'nın kendi nurunu, sefiralara (kap) yönlendirdiği üzerine duran sefirot kuramı ile Hristiyan mistiklerinin Tanrı'nın azametini dünyaya yansıtmasına dair düşünceleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Musa ve İlyas'ın dağ zirvelerinde yaşadığı mistik hallerin benzer şekilde İsa tarafından çölde tatbik edildiğini dilen getiren Hristiyan mistikler böylece İsa'nın eski peygamberlerin mistik yolundan giden bir lider olduğunu düşünmüşlerdir. Bunun dışında İsa'nın ölümden dirilişi ve Pavlus'un vizyonları gibi fenomenlerin Yahudi mistisizminde yer alan ritüeller ile benzerliği iki gelenek arasındaki etkileşime dair izler taşımaktadır.

Hristiyan mistisizminin teşekkülüne etki eden diğer bir gelenek ise Grek-Roma geleneğidir. Grekçe kökenli bir kavram olan mistisizm tıpkı Grek geleneğindeki ritüellerde yetkin olma anlamında "seçilmişlik" üzerine vurgu yapması gibi zamanla Hristiyan mistisizmindeki mistiklerin sıradan inananlardan farklılığını dile getirmek için kullanılmaya başlamıştır. İncil'de, İsa döneminde inananlar arasında iki farklı dereceye sahip olan ya da Tanrı ile birliği hedefleyen ruhani kişilerin Tanrı'ya daha yakın olduğuna dair bir yaklaşım görülmemektedir. Diğer bir ifadeyle sıradan bir inanan ile mistik bir usta arasında keskin bir ayırım bulunmamaktadır. Ancak Hristiyanlığın Grek

dünyası ile temasından sonra yaşanan etkileşim süreci bu derece farklılığını zamanla daha da derinleştirmiştir. Günümüzde dahi Hıristiyanlığın dış halkasını oluşturan sıradan inananlar ile iç halkasını oluşturan mistiklerin farklı derecelere sahip olduğu düşüncesinin temelinde bu Grek mistisizminin etkisi görülmektedir. Diğer taraftan sakramentlerin gizemsel yönü ile Grek ritüellerinin benzerliği Hıristiyan mistisizmi ile Grek geleneğinin uzlaştığı alanlardır.

Bütün bu etkileşimlere rağmen Hıristiyan mistikleri için bu geleneğin kökleri bizzat Hıristiyanlığın içindedir. Hıristiyan mistiklerine göre, bu gelenek İsa ve Pavlus gibi önderlere dayanmakta ve bu durum İncil metinleri ile desteklenmektedir. Hıristiyan mistikler İnciller'in İsa'yı Tanrı'nın ve Kutsal Ruh'un ruhu ile dolu olan bir kişi olarak sunduğunu belirtmişlerdir. İsa'nın suyun içinde yükselmesi, Tanrı'nın ruhunun göklerden inmesi, toplumdan dışlanan kişilerle teması, felçlileri, körleri, kanamalı hastaları, ölümcül hastalığa yakalananları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi onun mistik bir lider olduğuna delil sayılmıştır. Mistikler, İsa'nın formel dini kurallardan ziyade, insanlar arasında sevgiyi, ilahi aşkı yaymaya çalıştığını hatta insanları kurtarma adına kendini feda ettiğini belirterek kurtuluşun yolunu içkin, manevi bir yol takip etmekte olduğunu savunmuşlardır. Nihayetinde Hıristiyan mistisizminin teşekkülünde eklettik bir yapının izleri görülmektedir. Hıristiyan mistisizminin, hem Hıristiyanlığın kendi dinamikleri hem de tarihsel süreçle beraber farklı gelenekler ile etkileşimin bir ürünüdür demek daha doğru bir ifade olur. Bu doğrultuda Hıristiyan mistisizminin oluşmasında İsa, Yeni Ahit ve Pavlus mektupları çerçevesinde yatay; Yahudi ve Grek mistik geleneklerinden etkilenme anlamında da dikey bir etkileşimin izleri görülmektedir.

Kaynakça

- Batuk, Cengiz. *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Buckham, John W. "The Mysticism of Jesus and of Paul." *Biblical World* 41, sy. 5 (1913): 309-314.
- Carmody, Denise Lardner ve John Tully Carmody. *Mysticism: Holiness East And West*. New York: Oxford University, 1996.
- Demirci, Kürşad. "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 4 (2012): 7-18.
- Demirci, Kürşad. *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık-İnançlar ve Tarih*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- Dürüşken, Çiğdem. *Roma'nın Gizem Dinleri: Antikçağda Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
- Ertürk, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2002.
- Fanning, Steven. *Mystics of the Christian Tradition*. London: Taylor&Francis e-Library, 2005.
- Fiach, T. Ó. "Clement of Alexandria." *New Catholic Encyclopedia Second Edition*, c. III. Washington: The Catholic University of America, 2003.
- Fortune, Dion. *Mistik Kabala*. Çeviren Murat Sağlam. İstanbul: Hermes Yayınları, 2006.

- Hartin, J. Patrick. *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James*. Minnesota: The Liturgical Press, 1999.
- Hommel, Gisela. "Hildegard von Bingen." *European Judaism: A Journal for the New Europe* 21, sy. 1 (1987): 24-28.
- Idel, Moshe. "Kabbalah." *The Encyclopaedia Judaica*, 4 cilt. 11:585-691. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Inge, William Ralph. *Christian Mysticism*. New York: Meridian Books, 1956.
- King, Ursula. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies Throught the Ages*. London: Routledge, 2004.
- Kingsland, William. *An Anthology of Mysticism and Mystical Philosophy*. London: Methuen & Co. Ltd, 1927.
- Kutsal Kitap. *Yeni Yaşam Yayınları*. 2008.
- Le Goff, Jacques. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. Çeviren Hanife ve Uğur Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Lewis, H. Spencer. *Mystical Life of Jesus*. California: Rosicrucian Order, 1929.
- Liddell, H. G. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Merikakis, Erasmo Leiva. *Fire of Mercy, Heart of the Word: Meditations on the Gospel According to Saint Matthew*. San Francisco: Ignatius Press, 1996.
- Oliver, Paul. *Mysticism: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2009.
- Parrinder, Geoffrey. *Mysticism in the World Religions*. New York: Oxford University Press, 1976.
- Ribbens, J. Benjamin. *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*. Boston: Walter De Greyter, 2016.
- Scott, William Major. *Aspects of Christian Mysticism*. London: John Murray, 1907.
- Sharpe, Eric J. *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*. Çeviren Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Scholem, Gershom. "Adam Kadmon." *The Encyclopaedia Judaica*, 4 cilt 1:376-377. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Sherbok, Dan Cohn ve Lavinia Cohn Sherbok. *Jewish and Christian Mystics an Introduction*. New York: Continuum Publishing Company, 1994.
- Stace, Walter. *The Teaching of the Mystics*. New York: The New American Library, 1960.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme*. Çeviren Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011.

Factors Affecting the Formation of the Christian Mysticism

(Extended Abstract)

Halil TEMİZTÜRK*

Mysticism is regarded as one of the concepts which are difficult to alliance on it in the history of religion. Because sometimes mysticism is seen as the right way to reach God, sometimes it is considered synonymous with symbolism, esotericism and occultism. On the other hand, the mystics have some difficulties in describing their own experiences and they are able to summarize this situation as "you never know until you try". Hence, these experiences, based on discernment has been accepted as opposed to rational thoughts and as completely individual experience after the Enlightenment period. Thus the meaning of mysticism has become uncertain and its issues have often been ignored.

The concept of mysticism is based on the Greek word *μύω* which means "to close eyes and lips". The word mystic (μύστης) means that the person who has attained the secrets of the divine and has been authorized in the Greek tradition. Thus the mystic was regarded as the person who should keep close his/her mouth and eyes in order to hide this secret. The mysticism that emphasizes secrecy in the Greek tradition have influenced New Platonism and Christianity in progress of time. From this transition period, mysticism has been accepted as an experience which aims to bring back the souls that separated from God in the theistic religions. In the other words, mysticism focus on the relationship between God and man and, especially, on the experience of unity with God in these religions.

Mysticism is a discipline on representing the spiritual direction of religions and it nearly exists in all religions. The mysticism is an old tradition but it still keeps up-to-date. Nowadays, in spite of the fact that people have opted the secular life, mystical structures, which are accepted as a way of salvation by people, have gained importance. Buddhist mysticism, Theosophy, Kabbalism, Sufism and new mystical religious movements have found supporters on the earth. In this respect, Christianity has tried to present itself to its believers by

* Res. Asst., Trabzon University Faculty of Theology and Ph.D. Candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences (haliltemizturk@gmail.com).

emphasizing its spiritual aspects. It can be given two examples to the symptoms of this mystical revival in the West. The first one is the fact that Pope Francis is a member of a Franciscan sect. The second one is the increasing amount of studies about the lives of mystical leaders in Western academic studies.

This article tries to reveal the dynamics which affect the formation of mysticism in Christianity. One of these dynamics is external factors, which consist of Jewish, Greek and Roman mystical traditions. The other is internal factors which consist of Jesus, Paul and New Testament. The first of the external dynamics which is affecting Christianity is Jewish mysticism. Christian mystics have strengthened their thoughts with reference to Old Testament texts such as Song of Songs, Esther, Ezekiel, Daniel, on the other hand, they benefited from the tradition of "Merkabah" in Jewish mysticism. Besides, the similarity between the sefirot theory, which consists of the combination of the New Platonist philosophy and the Kabbalist tradition and thoughts about God of Christian mystics, is remarkable. Christian mystics have voiced that between the experiences of Moses and Elijah in the mountain and desert experience of Jesus was similar. So they thought that Jesus was a leader that went from the mystical path of those ancient prophets. Another mystical heritage that influences the formation of Christian mysticism is the Greek-Roman tradition. Mysticism, a Greek-originated concept, influenced Christianity with the meaning of "selectivity" in this Greek tradition. Because there is not any statement which indicates that believers have two different degrees or the spiritual persons targeting God's unity are closer to God in the Bible. However, this difference between the mystics and the other people has become even more pronounced after the contact of Christianity with the Greek thought. Nowadays, it is thought that ordinary believers forming the outer ring of Christianity and mystics forming the inner ring have different degrees. On the other hand, one of the similarities between these two traditions is that the secret structure of the Greek rituals and the mysterious aspect of the Christian sacraments. Despite all these interactions, these mystic roots should be sought in Christianity itself according to Christian mystics. According to their thoughts, this tradition is based on leaders such as Jesus and Paul, and this idea is supported by Biblical texts. They suggest that the Bibles offered Jesus as a person who has the soul of God and the Holy Spirit. The Christian mystics believed that Jesus was a mystical leader, counting some examples such as the rising of Jesus in the water, healing of bleeding patients, paralysis and blindness, the resurrection of dead people and his contact with people who excluded from society. According to the mystics, Jesus tried to spread divine love among people rather than formal religious rules, and so he showed that salvation is on a mystical path.

In light of this information, it can be said that Christian mysticism has an eclectic structure. In other words, Christian mysticism has been formed as a result of the interaction of its own dynamics with different traditions. In this work, it will be investigated whether Christian mysticism has an eclectic structure or not. Therefore, this study analyzes the influence of the internal dynamics of the formation of Christian mysticism, including Jesus, Paul and the texts of New Testament, and the influence of external dynamics, including Jewish mysticism and Greek-Roman tradition.

GÜNÜMÜZ SÂMİRÎLERİNDE DİNÎ HAYATA DAİR BAZI UYGULAMALAR

Muhammed Ali BAĞIR*

Öz

Filistin'in Nablus yakınlarındaki Gerizim Dağı eteklerinde ve İsrail'in Holon şehrinde yaşamlarını sürdüren Sâmîrîler, yaklaşık sekiz yüz kişilik nüfuslarıyla günümüzde yaşayan en küçük etnik temelli dinî gruplardan biridir. Ortodoks Yahudilik tarafından kabul edilmedikleri halde kendilerini köken olarak İsrailoğulları'na, dinî olarak da Tevrat'a dayandırırlar. Ortodoks Yahudilikle, benzerlikleri olsa da dinî hayatlarına dair uygulamalarında farklıdırlar ve Tanrı'nın İsrailoğulları'na Tevrat'la verdiği inancı yaşayan ve yerine getirenlerin kendileri olduklarını savunurlar.

Bu çalışmada, sünnet, Tevrat hatmi, evlilik, cenaze töreni, Şabat, Fısh bayramı ve kurban gibi ritüellerde günümüz Sâmîrîlerinin uygulamaları ele alınmıştır. Onların bu uygulamalarda zamana ve şartlara göre devam ettirdikleri ve değiştirdikleri unsurlar, Ortodoks Yahudilik uygulamalarıyla karşılaştırma yapılmak suretiyle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sâmîrîler, Ortodoks Yahudilik, Sünnet, Cenaze Töreni, Şabat, Fısh Bayramı, Kurban.

Some Practices About Religious Life in Modern Samaritans

Abstract

The Samaritans, living in the foothills of Mount Gerizim near Nablus in the Palestinian Territory and in the Holon city of Israel, are one of the smallest ethnic-based religious groups living today with a population of about eight hundred. The Samaritans claim to be based ethnically on the Children of Israel and religiously on the Torah, although they are not accepted by Orthodox Judaism. They are different from Orthodox Judaism in their practices about religious life in spite of some similarities. They declare that they are the true believers and practitioners of the faith of God that given to the Children of Israel with Torah.

In this study, the practices of the present Samaritans in the rituals such as circumcision, completion of the reading of the Torah, marriage, funeral ceremony, Sabbath, Passover and sacrifice were discussed. The elements that the Samaritans continued and changed in these practices were examined according to time and conditions by comparing them with Orthodox Judaism practices. [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: The Samaritans, Orthodox Judaism, Circumcision, Funeral, Sabbath, Passover, Sacrifice.

A. Giriş

İsrailoğullarının soyundan olduklarını iddia eden ve asırlardır Filistin bölgesinde yaşamlarını devam ettiren Sâmîrîler, kadîm bir etnik ve dinî topluluk-

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı (malibagir@sakarya.edu.tr)

tur. Coğrafi bir mekâna aidiyeti belirten *Sâmiriyeli* ya da *Sâmirî* (*Şomron/Şomronî*) ifadesi yerine *Şâmerîm* (*koruyanlar/gözetener*)¹ ifadesini kullanan bu topluluk, Tanrı'nın İsrailoğulları'na Mûsâ aracılığıyla verdiği inancın gerçek koruyucuları, bu inancı hayatları boyunca koruyup gözetenerler ya da muhafaza edenler olduklarını savunurlar. Etnik olarak, on iki İsrail aşiretinden Levi ve Yusuf soylarından geldiklerini,² Tanrı'nın Mûsâ'ya verdiği vahye, onu değiştirmeden günümüze kadar bağlı kaldıklarını, dolayısıyla hakiki inancı koruyup gözetenerlerin kendileri olduklarını iddia ederler. Sâmirîler günümüzde Nablus yakınlarındaki Gerizîm Dağı'nın eteklerinde bulunan Luza köyünde (Kiryat Luza) ve İsrail'in Holon kentinde yaşarlar.³

Dinî hayatla ilgili uygulamalarının ve inanç sistemlerinin, her ne kadar bazı farklılıkları olsa da, Ortodoks Yahudilik anlayışıyla bazı benzerlikler göstermesi Sâmirîliğin köhne bir Yahudilik yorumu/mezhebi olarak görülmesine sebep olmuştur.⁴ Bu anlayış çerçevesinde, özellikle XX. yüzyılın başlarından itibaren Sâmirîler hakkında yapılan çalışmalarda çoğunlukla ortaya koyulan bakış açısı Sâmirîliğin, Yahudilik temelinde oluşan bir yol olduğudur.⁵ Ancak,

- 1 Bazı Sâmirî kaynaklarda kendilerini İsrailoğulları'nın soyundan geldiklerini belirtmek için İsrailoğulları, İsrailoğlu Şâmerîmler (Sâmirîler), Yusuf ve Pinehas oğlu Sâmirîler, Yusuf oğlu Şâmerîmler, Yusuf ve Pinehas oğlu Şomrîmler ve Arapça el-Hâfızın gibi kelimelerle de ifade ettikleri görülmüştür. Sâmirî bir kronik olan Adler Kroniği'nde (XX. yüzyılın başları), bu etnik-dinî topluluk bölgeye nisbetle Şomronîm/Sâmirîler olarak ifade edilmiştir. Konuyla ilgili olarak bkz. Fatma Gerçekcioğlu, "Samirîliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samirî-Yahudi İlişkileri" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 19, 45. Ancak, günümüz Sâmirîleri, kendilerini adlandıran Yahudi ya da Sâmirî kelimelerini kullanmaktan özellikle kaçınırlar ve İsrailoğulları'nın hakiki geleneğini koruyan ve Tanrı tarafından verilen Tevrat'ın gerçek muhafızları ve takipçileri anlamında Şâmerîm ifadesini tercih ederler. Bkz. Benyamim Tsedaka, "The Keepers [Shamerem] - A Tiny Special People and Advocate of Peace," *The Samaritan Update* 13, sy. 4 (March/April 2014): 2-3. Günümüz Sâmirî cemaati tarafından çıkarılan derginin, bu ve makale boyunca kullanılan diğer sayıların yayımlandığı site ve erişim tarihi: <http://www.thesamaritanupdate.com/> (24.12.2017).
- 2 Sâmirî geleneğine göre kohener haricindeki sıradan Sâmirîler, Efrayim ve Menaşe yoluyla Yusuf'un soyundan; kohenerler ise 'Uzzi, Bahki, Abişa, Pinehas, Eleazar ve Harun yoluyla Levi'nin soyundan gelirler. Bkz. Monika Schreiber, *The Comfort of Kin: Samaritan Community, Kinship, and Marriage* (Leiden: Brill, 2014), 29-33. Sâmirîler arasında yaşayan bazı ailelerin, soylarını Bünyamin'e dayandırdıkları da görülmüştür. Ancak bunların son temsilcisi 1967'de ölünce Bünyamin soyuna ait olduğunu savunan herhangi bir kişi kalmamıştır. Bkz. Benyamim Tsedaka, "Samaritan Israelite Families and Households that Disappeared," *Samaritans: Past and Present* içinde, ed. Menachem Mor ve Friedrich V. Reiterer (Vienna: De Gruyter, 2007), 226-228.
- 3 Muhammed Ali Bağır, "Samiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti'ndeki Yansımaları," *Milel ve Nihal* 13, sy. 2 (2016): 101-128.
- 4 Reinhard Pummer, "Samaritan Rituals and Customs," *The Samaritans* içinde, ed. Alan D. Crown (Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 1989), 651; Reinhard Pummer, *The Samaritans: A Profile* (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 17.
- 5 Bunun örnekleri için bkz. Reinhard Pummer, "Samaritanism A Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism?," *Samaritans: Past and Present* içinde, 1-5.

Sâmîrîlerin kimliğine yönelik bu tür bir açıklama, Ortodoks Yahudilik tarafından hiçbir zaman geçerli kabul edilmemiş, Yahudi geleneği hem etnik hem de dinî anlamda Sâmîrîleri dışlamıştır. Dolayısıyla, Ortodoks Yahudilik çizgisinden bakıldığında Sâmîrîler, İsrailoğulları ve onların dinî yapısıyla hiç bir bağı bulunmayan ve herhangi bir Yahudi mezhebine mensup olmayan sapkın bir gruptur.⁶

Bu görüşün karşısında olup, Sâmîrîliğin, Yahudiliğin bir yorumu olmadığını, tam tersine tıpkı Yahudilik gibi eski İsrail dini ya da Yahve inancını devam ettiren bir yapı olarak tanımlanabileceğini savunanlar da vardır. Son dönemlerde yapılan bilimsel çalışmalarla ilim dünyasında öne çıkan, Sâmîrîlerin bölgeye sonradan gelmedikleri ve inançlarının da erken dönem Yahudilikten ortaya çıkan bir yorum olmadığı yönündedir.⁷ Bu görüş, aslında bizzat Sâmîrîlerin kendileri tarafından da dile getirilir. Buna göre, İsrailoğulları'na Mûsâ aracılığı ile verilen inanç, sadece kendileri tarafından yaşatılmakta ve takip edilmektedir. Dolayısıyla Sâmîrîler, kendi inançlarının köhneleşmiş, geride kalmış ya da muteber olmayan bir Yahudilik yorumu olduğunu kesinlikle kabul etmezler. Kendilerinin ayrı bir dinî topluluk olarak -en azından Yahudilerle ayrılığın vuku bulduğu Başkohen 'Uzzi döneminden beri⁸- var olduklarını düşünürler.⁹ Sâmîrîlerin gelenekleri ve özellikle de dinî hayatla ilgili uygulamaları dikkatli bir şekilde incelendiğinde, ibadetler esnasında okunan dua ve ilahilerle ilgili metinler, hukuksal yazılar, çeşitli Yahudi kaynakları ve bazı günümüz uygulamaları bize, Sâmîrî geleneğinin birçok hususta Yahudi gelenekle erken dönemlerden itibaren farklı olduğunu (Kudüs'ün kutsallığının ve Tevrat dışındaki kutsal kitap külliyyatının reddi gibi) ve kendi içinde bile zaman zaman değişim geçirerek günümüze ulaştığını ortaya koymaktadır. Bunlar, bazı hususlarda belirgindir bazılarında ise belirgin değildir ve çoğunlukla farklılaşan ortam şartlarına uyum sağlamak için bizzat Sâmîrîlerin kendileri tarafından yapılan değişimlerdir.¹⁰

Bu çalışmada, Yahudiliğin köhneleşmiş bir yorumu olmadığı anlayışı çerçevesinde, günümüz Sâmîrîlerin sünnet, Tevrat hatmi, evlilik, cenaze töreni,

6 James D. Purvis, "The Samaritan Problem: A Case Study in Jewish Sectarianism in the Roman Era," *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith* içinde, ed. Baruch Halpern ve John D. Levenson (Indiana: Eisenbrauns, 1981), 329.

7 Bu çalışmaların örnekleri için bkz. Pummer, *The Samaritans*, 17-25; Pummer, "Samaritanism a Jewish Sect," 5-7.

8 Sâmîrî geleneğe göre, İsrailoğulları arasında, İsrail Krallığı'nın kurulmasından önceki bir dönemde, Başkohen 'Uzzi zamanında vuku bulan ihtilaf neticesinde ayrılık ortaya çıkmış ve bugünkü Yahudilerin ataları doğru yoldan sapmak suretiyle yanlış düşmüşlerdir. Bkz. Jacob Son of Aaron, "The History and Religion of the Samaritans," *Bibliotheca Sacra* 63, sy. 251 (1906): 394-400.

9 Purvis, "The Samaritan Problem," 324.

10 Pummer, "Samaritan Rituals," 651.

Şabat, Fısıh bayramı ve kurban konularındaki dinî hayatlarıyla ilgili uygulamalarda nasıl bir yol izledikleri, zamana ve içindeki yaşadıkları şartlara göre nasıl tavır aldıkları, bu uygulamalardaki değişkenlik ya da durağanlık, özellikle son dönem uygulamaları dikkate almak ve Ortodoks Yahudilik uygulamalarıyla karşılaştırma yapmak suretiyle irdelenmiştir.

B. Sâmirîlerde Bazı Dinî Uygulamalar

1. Sünnet (*Brit-Mila*)

Sünnet, erkek çocuğun penisinin uç kısmını örten derinin belirli bir şekil ve ölçüde çıkartılması veya kesilmesi işlemidir. Yahudi inancına göre *brit-mila* (sünnet ahdi) ismiyle anılan bu işlem, ilk olarak İbrâhim ile başlar ve Tanrı ile yapılan antlaşmanın/ahitleşmenin bir işareti olarak kabul edilir.¹¹ Tevrat'a göre İbrâhim bu emri aldığı anda doksan dokuz yaşındaydı ve kendisi, on üç yaşındaki oğlu İsmâil ve evin diğer bütün erkekleri sünnet oldu, daha sonra doğan oğlu İshak'ı da sekiz günlükken sünnet etti. Dolayısıyla, İbrâhim'le yapılan ahdin göstergesi olarak nesiller boyu süregelen bu uygulama, Yahudi kimliğinin vazgeçilmez bir parçası ve Yahudi olan ile Yahudi olmayanın (*goyim*) en temel ayırt edici işareti olarak görülmüştür.¹²

Sâmirîler tarihleri boyunca, Tevrat kökenli olan bu sünnet uygulamasını yerine getirmeye büyük bir önem vermişler, baskı zamanlarında bile terk etmemişlerdir.¹³ Sâmirî sünnet uygulamasının en belirgin tarafı, bu işlemi mutlaka çocuğun doğumunun sekizinci gününde yerine getirmeleridir. Çocuğun doğumu, güneşin tamamen batışı sonrasında gerçekleşmiş ise yedi gün sayılmalı ve sekizinci gününde sünnet işlemi yapılmalıdır. Böyle bir durumda, çocuğun ertesi günü doğmuş olduğu kabul edilir. Ancak, doğum güneşin batışından, yarım saat bile önce olmuşsa o gün birinci gün olarak sayılır ve toplamda sekizinci gününde sünnet işlemi gerçekleştirilir. Sâmirîler çocuğun sünnet işleminin sekizinci gün yapılmasını erteleyebilecek herhangi bir dinî ya da başka bir sebebi kesinlikle kabul etmezler. Onlara göre buradaki tek istisna, yeni doğan bebeğin sağlık sorunları ve hayatî tehlike dolayısıyla doktor tarafından kuvöze konulmasıdır. Böyle bir istisnaî durumda, bebeğin ku-

11 Tekvîn 17/9-11: "Tanrı, İbrâhim'e, 'Sen ve soyun kuşaklar boyu antlaşmama bağlı kalmalısınız' dedi. 'Seninle ve soyunla yaptığım antlaşmanın koşulu şudur: Aranızdaki erkeklerin hepsi sünnet edilecek. Sünnet olmalısınız. Sünnet aramızdaki antlaşmanın belirtisi olacak.'

12 Suzan Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler, Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 94-97; Salih Çınpolat, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri," *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2, sy. 3 (2017): 112-115; Salime Leyla Gürkan, "Sünnet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 156.

13 Alan D. Crown v.dğr., *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993), 57; Pummer, "Samaritan Rituals," 655.

vözden çıktığı an, dünyaya geldiği an olarak değerlendirilir ve yukarıda açıklanan kurallara göre sekizinci gününde sünnet edilir. Sekizinci günün herhangi bir bayram ya da Şabat (*Sebt*) gününe denk gelmesi bu kuralı kesinlikle değiştirmez. Babasının ya da herhangi bir yakınının orada bulunamaması ya da herhangi bir olumsuzluğun yaşanması gibi durumlar da bu kuralı değiştirmez.¹⁴

Bu kural Ortodoks Yahudilikte de sekizinci gün olarak uygulanır. Ancak, çocuğun hayatı tehlikesinin olduğu ya da ailede iki çocuğun daha önce sünnet uygulaması neticesinde ölmüş olması durumlarında, yeni doğan çocuğun hayatı tehlikeyi atlatmasına kadar bu uygulamanın ertelenmesinde bir sakınca yoktur.¹⁵ Ayrıca, sezaryenle gerçekleşen bir doğumda da sünnet sekizinci gün yapılır; fakat bu gün Şabat'a rastlarsa, işlem ertelenir. Yine doğum, Şabat haricinde herhangi iki gün arasındaki *ben ha-şemaşot* (güneşin batışıyla yıldızların çıkışı arasında kalan zaman dilimi) vaktinde gerçekleştiyse, sünnet dokuzuncu günde yapılır. Şabat arifesindeki *ben ha-şemaşotta* doğan bir bebek onuncu günde (yani Pazar) sünnet olur. Böyle bir durumda eğer ertesi Pazar günü bir *yom tova* (bayram günlerinden biri) rastlıyorsa sünnet on birinci günde, yani Pazartesi yapılır. Aynı durumda ertesi Pazar ve Pazartesi günü *roş ha-şana'*ya rastlıyorsa, bebek on ikinci günde, yani Salı günü sünnet edilir.¹⁶ Görüldüğü gibi Ortodoks Yahudilikte sünnet işleminin sekizinci günde yapılması genel bir kural olarak belirlenmiş olsa da bazı durumlarda sünnet işleminin ertelenmesi söz konusu olabilir. Ancak, Sâmîrîlerde böyle bir esneklik, hayatı bir durum haricinde, tanınmamıştır.

14 Jacob Son of Aaron, "Circumcision Among the Samaritans," *Bibliotheca Sacra* 65, sy. 260 (1908): 696, 702; Günümüz Sâmîrîlerin ileri gelenlerinden Benyamim Tsedaka tarafından yazan Reinhard Pummer'a 1984 yılında şifâhi olarak verilen bilgiye göre, Sâmîrî geleneklerinin çeşitli şartlara karşı verdiği tepkiyi göstermesi bakımından, 1952-1963 yılları arasında İsrail cumhurbaşkanlığı yapan Yitshak Ben-Zvi (1884-1963) döneminde yaşanan bir olay oldukça belirleyici olmuştur. Buna göre, o dönemde Sâmîrî bir çiftin ikiz olarak doğan erkek bebekleri sağlık sorunları yaşadıkları için kuvöze konulmuşlardır. Sekiz günden fazla bir müddet kuvözde kalması gereken bebekler, sekizinci günde sünnet edilmek amacıyla kuvözden çıkarılacak olurlarsa hayatları tehlikeye girecektir. Konuyu acilen görüşen Başkohen ve istişare heyeti, neticede kuvözün anne rahminin bir uzantısı olduğuna, dolayısıyla bebeklerin doğmamış gibi kabul edilebileceklerine ve kuvözden çıkışlarından itibaren sayılacak sekizinci günde sünnet edileceklerine hükmetmiştir. Konuyla ilgili olarak bkz. Pummer, "Samaritan Rituals," 657; Pummer, *The Samaritans*, 270.

15 Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 1:107.

16 *Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Vayikra*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010), 209.

Sünnet işleminin sekizinci günde yapılmasıyla ilgili Tevrat'ta öne çıkan üç pasuk vardır. Bunlardan Tekvîn 17/12¹⁷ ve Levililer 12/3'teki¹⁸ ifadeler hem Sâmirî Tevratı'nda¹⁹ hem de Yahudilerin kullandığı Masoretik metinde²⁰ aynıdır. Ancak, üçüncü pasuk Tekvîn 17/14, bu iki metinde farklıdır ve bu farklılık "sekizinci gün" ifadesinde yoğunlaşır: Sâmirî Tevratı'nda "Sekizinci günde (ba-yom ha-şimini) fazlalık derisini kesmeyen sünnetsiz bir erkeğin canı, halkının arasından kesilecektir – [çünkü] antlaşmamı ihlâl etmiştir" yazılıyken Masoretik metinde "sekizinci günde" ifadesi yoktur: "Fazlalık derisini kesmeyen sünnetsiz bir erkeğin canı, halkının arasından kesilecektir – [çünkü] antlaşmamı ihlâl etmiştir."²¹ Sâmirîler, sünnetin yapılmasını emreden tüm pasuklarda sekizinci güne vurgu olduğu için, sünnetin mutlaka sekizinci gün yapılmasına özellikle önem vermektedirler ve Yahudileri bu konuda Tekvîn 17/14'de bulunan ifadeyi kaldırmak ve serbest davranmakla ithâm ederler.²² XX. yüzyıl başlarında Sâmirî Başkohen'i tarafından konuyla ilgili olarak yazılmış bir esere göre, sekizinci gün sünnet edilmemiş bebeğin öldürülmesinin zorunlu olduğu, onun arınmasının hiçbir zaman meşru olamayacağı ve o gün için bu işlemin yapılmamasını meşru kılacak hiçbir mazeretin bulunmadığı savunulmuştur.²³ Ancak yapılan araştırmalara göre böyle bir hadise (sekizinci gün sünnet olmayan bir bebeğin öldürülmesi) hiçbir zaman vuku bulmamıştır.²⁴ Bunlar muhtemelen sekizinci günde sünnet işleminin gerçekleştirilmesinin ne kadar önemli

17 Tekvîn 17/12: "Nesilleriniz boyunca, içinizdeki her erkek, [ayrıca] senin soyundan olmayıp, gerek evde doğmuş, gerekse de bir yabancidan parayla satın aldığın [her köle], sekiz günlükken sünnet edilecek."

18 Levililer 12/3: "Sekizinci günde [bebeğin] sünnet derisi kesilecektir."

19 Sâmirîlerle Yahudiler arasındaki en önemli farklılıklardan biri kutsal kitap anlayışlarındadır. Sâmirîler, Tevrat (Tora) dışındaki kitapların kutsallığını kabul etmezler. Dolayısıyla Yahudilerin benimsediği Tanah'ı oluşturan Tevrat, Nevîm (Peygamberler) ve Ketuvîm (Kitaplar) bölümlerinden sadece Tevrat bölümünü kabul edip diğer bölümleri reddederler. Sâmirîlerin kabul ettikleri Tevrat ile Yahudilerin ellerindeki Tevrat metni birbirlerinden farklıdır ve her iki Tevrat nüshası arasında ciddi farklılıklar vardır. Aralarındaki farklılıklara ilişkin örnekler için bkz. William E. Barton, *The Samaritan Pentateuch: The Story of A Survival Among the Sects* (Ohio: The Bibliotheca Sacra Company, 1903), 30-41; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 141-145.

20 Milâttan sonra V. yüzyıldan X. yüzyıla kadar, masoret adı verilen metin derleyicileri tarafından yapılan çalışmalar sonucunda ortaya çıkan ve geleneksel olarak Yahudiler tarafından sahîh kabul edilen İbrânice metin. Konuyla ilgili olarak bkz. Ömer Faruk Harman, "Ahd-i Atîk," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 495.

21 *The Israelite Samaritan Version of the Torah*, ed. ve çev. Benyamim Tsedaka (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2013), 36; *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bereşit*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2002), 113.

22 Jacob Son of Aaron, "Circumcision," 702-703.

23 Jacob Son of Aaron, "Circumcision," 696.

24 Pummer, "Samaritan Rituals," 657.

olduğunu vurguya yönelik bir açıklama ve o gün sünnet olmamaktansa hiç doğmamış olmanın çok daha iyi olacağına yönelik bir benzetmedir.

Sünnet olacak çocuk, işlemden önce suyla yıkanarak temizlenir. Sünnet işlemi, mutlaka Sâmîrî bir kohen²⁵ nezaretinde yapılır. Eski dönemlerde sünnet işlemi bizzat Sâmîrî kohenlerin gerçekleştirdiği bilinmekle birlikte²⁶ günümüzde bu işlemi Yahudi bir sünnetçi (*mohel*) ya da Müslüman bir doktor icra eder.²⁷ Sünnet işlemi, çocuğun yakınlarının bu kutsal seramoniye iştirak edebilmelerini sağlamak, herhangi beklenmedik bir durumun böyle bir işlemi engellemesini önlemek ve geçmiş dönemlerdeki Sâmîrîlerin sünnet işlemi gizlice erken saatlerde yaptıklarını anmak amacıyla genellikle sabah saat yedi civarında gerçekleştirilir. Sünnet töreni, eskiden çocuğun babasının evinde yapılırken, günümüzde çeşitli törenlerin yapıldığı büyük toplantı salonlarında yapılmaktadır. Ortodoks Yahudilerin geleneksel olarak uyguladığı sünnetçinin zekerin kabuğunu orta parmak ve yüzük parmağı ile tutup geriye iteleyerek baş ve işaret parmağıyla çekme işlemi (*peri'a*) ve sünnet olan zekerdeki yarayı iyice temizlemek amacıyla akan kanını emme işlemi (*metzitza*)²⁸

25 Sâmîrî toplumunda çok önemli bir yer tutan kohenler, Pinehas, Eleazar ve Harun yoluyla Levi'nin soyundan gelirler. 'Uzzi sonrasındaki Başkohen silsilesinin farklı olduğunu kabul etmek suretiyle Ortodoks Yahudilikten ayrılan Sâmîrî geleneği, bu silsilenin günümüze kadar hiç bozulmadan aynı çizgide geldiğini savunur. İsrail devleti nezdinde Sâmîrî toplumunun resmi temsilcisi olan kohenlik makamının, başta Fisih kurbanı olmak üzere çeşitli dinî törenleri yönetmek, toplumun sorunlarını çözmek ve bayram günlerinin hangi tarihlere denk geleceğini hesaplayıp ilan etmek gibi sorumlulukları vardır. 2013 yılından beri Sâmîrî toplumunun Başkohen'i, Harun'un 132. nesilden torunu olduğuna inanılan Aabad-el ben Aşer ben Matsliah'tır. Bkz. <https://www.israelite-samaritans.com/religion/high-priests/> (25.05.2018). Ortodoks Yahudilik, M.S. 70 yılında Kudüs'teki Mabed'in Romalılar tarafından yıkılmasından sonra kohenlik makamının ortadan kalktığını düşünür. Dolayısıyla, günümüzde kohenlik makamı ya da Başkohen'leri yoktur (Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2:237). Ancak, İsrail'de bulunan *The Temple Institute* isimli kuruluş, Levi soyundan gelenlere Mabed hizmetleri konusunda eğitim vermekte ve onları kohenlik vazifesine hazırlamaktadır. Ayrıca, 2016'da, bazı Yahudi gruplar Rabbi Baruch Kahane isimli bir kişinin Başkohen olarak kabulüne yönelik girişimlerde bulunmuştur. Bkz. <https://www.breakingisraelnews.com/74772/sanhedrin-appoints-high-priest-preparation-third-temple/> (25.05.2018); <http://www.israeltoday.co.il/NewsItem/tabid/178/nid/29809/Default.aspx> (25.05.2018).

26 Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmîrîler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 140.

27 Schreiber, *The Comfort of Kin*, 107.

28 XIX. yüzyılın ortalarından itibaren sağlık sorunlarına yol açabileceği nedeniyle eleştirilen bu işlem, günümüzde Rabbinik mahkemelerin verdiği kararlara göre, çoğunlukla doğrudan ağız yoluyla değil pamuklu bir çubuk ya da içinde pamuk bulunan cam bir boru yoluyla uygulanır. Konuyla ilgili olarak bkz. Leonard V. Snowman, "Circumcision," *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, c. 4 (Detroit: Thomson Gale, 2007), 734. Ancak, bazı Ultra-Ortodoks Yahudi gruplar tarafından ağız yoluyla uygulanan bu işlem, *mohelin* ağızında bulunan yarıdaki mikropların (herpes/uçuk virüsü) kan yoluyla çocuğa geçip onların ölümüne bile sebebiyet vermesi nedeniyle tartışma konusudur. Örneğin, New York'ta 2004-2011 yılları arasında herpes virüsü bulaşan on bir vaka tespit edilmiştir. Virüs bulaşan çocukların ikisi ölmüş, ikisinde ise tedavi edilemeyecek şekilde beyin hasarı oluşmuştur. Bunun üzerine New York Sağlık Müdürlüğü 2012 yılında, bu işlemin çocuğun ailesinin ya da yasal temsilcisinin

Sâmirîlerde yoktur. Ayrıca, Sâmirîlerde sünnet töreninde genellikle annesi olmak üzere yakın bir kadın akrabası kirveliğini yaparken, Yahudilerde bu görevi genellikle iki dededen biri yerine getirir. Çeşitli duaların ve şiirlerin okunmasından sonra sünnet işlemi gerçekleştirilir ve hemen ardından da çocuğun adı verilir.²⁹ Babanın misafirlere yaptığı ikramdan sonra misafirlerin hediye vermesiyle tören sona ermiş olur.³⁰

2. Tevrat Hatmi (*Hatimat Tora*)

Sâmirîler, ellerinde bulunan Tevrat'ın, bütünüyle hakiki ve hatasız olduğuna, ebedi hayata erişmek isteyen kimsenin onu öğrenmesi gerektiğine inanırlar.³¹ İşte bu amaca matuf olarak Sâmirîler, çocuklarının erken yaşlardan itibaren Tevrat öğrenmeleri ve okumaları için gerekli adımları atmışlardır. Bunun için her Sâmirî erkek ve kız,³² dört ya da beş yaşlarında babaları tarafından Sâmirî bir âlim ya da kohenin yanına götürülür. Onlardan çocuklarına Sâmirî geleneği ve inanç esasları öğretmeleri istenir. Böyle bir imkân yoksa bu görevi ailenin babası yerine getirmek zorundadır. Çocuklar eğitimlerine ilk olarak Sâmirî İbrânice alfabesinin³³ yirmi iki harfini öğrenmeyle başlar. Asırlar boyunca nesilden nesile aktarılan Sâmirî telaffuzu, harflerin yazımı, noktalama işaretleri ve kelime yazımları öğrenilir. Bu eğitim faaliyeti, çocukların İsrail ya da Filistin'de devam ettikleri normal okul saatlerinden sonra eğitim aldığı âlime ya da kohene her gün düzenli olarak gitmeleriyle gerçekleştirilir. Böylece, Sâmirî İbrânice alfabesini Sâmirî telaffuzuyla okuma-yazmayı öğrenen öğrenci, Sâmirî Tevrat'ını her gün ortalama dört-beş pasuk okumak suretiyle, kabiliyetine göre, altı-on yaşlarında tamamını okuyarak bitirir. Tevrat'ın

yazılı bir izni olmadan yapılamayacağı kararını almıştır. Bkz. Shimon Shetreet ve Walter Homolka, *Jewish and Israeli Law - An Introduction* (Berlin: De Gruyter, 2017), 367.

29 Kız çocuklarına isim vermeyle ilgili bir tören düzenlenmez (Schreiber, *The Comfort of Kin*, 107).

30 Pummer, *The Samaritans*, 270-271; Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, 140; Jacob Son of Aaron, "Circumcision," 697-698; Pummer, "Samaritan Rituals," 658.

31 Jacob Son of Aaron, "The History and Religion of the Samaritans," 393; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri* (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 206.

32 Aslında kız çocuklarına bu tür bir dinî eğitim verilmezdi. Ancak, yirminci asırda bu anlayış değişmiş ve kız çocuklarına da din eğitimi vermeye başlanmıştır. Hatta bunların bazıları dinî eğitim veren öğretmen bile olmuştur (Schreiber, *The Comfort of Kin*, 107).

33 Geleneksel Yahudilik yorumuna göre, Bâbil sürgünü dönüşünde Ezra, Tevrat'ın yazı karakterini değiştirmiştir. Buna göre Ezra, Tevrat'ı yazdırırken eski zamanlardan beri kullanılan yazı stilini kullanmamış, onun yerine hâkim dil olan Aramca'nın yazı karakterlerinden biri olduğu düşünülen Asurî karakterli İbrânice yazı stilini kullanmıştır. Bundan böyle Yahudiler, günümüze kadar gelen ve modern İbrânice'nin de yazıldığı bu yazı stilini devam ettirmişlerdir. Sâmirîler ise, kendi geleneklerine göre, antik dönemlerde İsrailoğulları'nın kullandığı İbrânice yazı stilini kullanmışlar, onu değiştirmemişlerdir. İki grubun da kullandığı dil aslında aynıdır, ancak harflerin yazımı ve telaffuzları farklıdır. Sâmirîler, kendi yazım stili ve telaffuzlarının özellikle Tevrat açısından bakıldığında doğru yazım ve okunuşu yansıttığını düşünürler. Bkz. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi* (İstanbul: IQ Sanat Yayıncılık, 2007), 201-202; <https://www.israelite-samaritans.com/history/ancient-hebrew/> (26.05.2018).

hatmi tamamlandığında, ailenin babası o bölgede bulunan Sâmîrîlerin davet edildiği bir tören (*hatimat Tora/Tevrat'ın hatmi*) organize eder. Bu törende, Tevrat hatmini yapan çocuk, en güzel elbiselerini giyinmiş bir şekilde sandalyeye çıkar ve orada bulunan cemaate Tesniye kitabının sonunda bulunan (33 ve 34. perekler) Mûsâ'nın İsrailoğulları aşiretlerini kutsadığı bölümü ezbere okur. Ardından da Tevrat'ı ona öğreten kişi öğrencisi hakkında birkaç güzel söz söyler. Daha sonra çocuk, sandalyeden iner ve öncce Başkohen'in ardından da diğer büyüklerin ellerini öper ve onlardan çeşitli hediyeler alır. Tören sonrası, gerçekleşecek ilk Şabat töreninde, Başkohen'den hemen sonra Tevrat'tan bazı duaları cemaate okur. Ailesi de orada bulunanları tören sonrası evlerine davet eder ve çeşitli ilahiler ve şiirlerle bu mutlu gün kutlanmış olur.³⁴

Her ne kadar İsrail'de yaşayan Sâmîrîler bu töreni, Ortodoks Yahudilikte çocuğun ergenliğe geçişinin kutsandığı bir tören olan *Bar-Mitzva*³⁵ olarak adlandırsalar da bu ikisi arasında bazı farklılıklar vardır. Her şeyden önce, Ortodoks Yahudilikte *Bar-Mitzva* töreninin yapılabilmesi için erkekler için 13 yaşından, kızlar için de 12 yaşından bir gün alınmış olması şarttır. Ayrıca, bu tören için Tevrat'ı hatmetme şartı yoktur. Sâmîrîlerde ise *Bar-Mitzva*'ya benzetilen *hatimat Tora* için çocuğun kabiliyetine göre altı-on yaş arasında yapılır. Ortodoks Yahudilikte, tören esnasında çocuğun *tefillin*³⁶ takması şart iken Sâmîrîler bunu şart görmezler. Aralarındaki tek benzer nokta, özellikle İsrail'de yaşayan Sâmîrîlerin tıpkı Yahudiler gibi, bu töreni neredeyse bir evlilik töreni gibi büyük bir eğlence içerisinde kutlamalarıdır.³⁷

3. Evlilik

Sâmîrîlerde, kız isteme/*kiduşin*, nişan/*erusin* ve evlilik töreni/*nisuin* olmak üzere genellikle üç aşamada gerçekleşen evlilik törenleri, çeşitli dinî kurallar dahilinde gerçekleştirilmesi, kohenlerin katılımıyla Tevrat'tan pasukların ve duaların okunması ve evliliğin temel şartlarından biri olan *ketubanın*³⁸ din

34 Benyamim Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs," *Encyclopedia Judaica, Second Edition*, c. 17 (Detroit: Thomson Gale, 2007), 730-731; Pummer, "Samaritan Rituals," 659-660.

35 Ortodoks Yahudilikte kutlanan bir tören olarak Bar-Mitzva için bkz. Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 88-92.

36 *Tefillin*, içlerinde parşömen üzerine el yazması olarak, Tevrat'tan dört ayrı bölüm içeren dönder rulo bulunan, deriden yapılmış ve yassı deri şeritlerle birbirine tutturulmuş siyah renkte iki kare kutucuktan oluşan, el ve başa takılan dinî bir semboldür. Bilgi için bkz. Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 287-292.

37 Schreiber, *The Comfort of Kin*, 109.

38 *Ketuba* (evlilik sözleşmesi/kontrati), yapılan evlilik yoluyla ortaya çıkan sorumluluklar sebebiyle kocanın karısına karşı yerine getirmesi gereken mali yükümlülüklerin belirttiği bir belgedir. Kadının sosyo-ekonomik durumunu garanti altına alan bu belge imzalanmadan, çiftlerin birlikte yaşamaları ve aile olmaları mümkün değildir. Bkz. Asife Ünal, "Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri," *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)* Ankara (2012): 686-688.

adamları tarafından yazılabilmesi gibi unsurlarından dolayı dinî bir ritüel olarak görülmektedir.

Kız isteme töreni, erkek tarafının niyetlerini ortaya koymak amacıyla kızın ailesiyle görüşmesidir. Kız tarafının evinde gerçekleşen bu törende, evlenmek isteyen erkek hazır bulunmaz, onun adına erkek akrabaları, yakın dostlarından iki erkek ve bir kohen kızın evine gider ve evlilikle ilgili niyetlerini ortaya koyarlar. Kızın rızası alındıktan sonra kohen tarafından Şema duası ya da Tevrat'tan evlilikle ilgili pasuklar okunur ve evlenmek üzere söz kesen bu çift, erkeğin gıyabında, kutsanır. Bu törende evlenecek kız, nişan töreninde kıyılacak nikâhta kendisini temsil etmesi için bir temsilci belirler.³⁹ Bu, babası, amcası ya da onun belirlediği herhangi biri olabilir. İsteme töreni sonrasında, taraflar arasında bir anlaşmazlık çıkar da ayrılık olursa, aralarında dinî bir nikâh bağı bulunmadığı için boşama işlemi yapmaya gerek yoktur.

Nişan töreni, genellikle kız isteme töreninden kısa bir süre sonra yapılır. Kız evinde gerçekleşen bu törende, kızın vekâletini verdiği temsilcisi ve damat, aralarında kurulan bağın sembolü olarak, birbirlerinin sağ ellerini tutarlar. Başkohen, sağ elini onların elleri üzerine koyar ve artık bu çiftin nişanlandığını ilan eder. Damat, içinde sembolik olarak altı gümüş şekelin bulunduğu düğümlü bir mendili temsilciye başlık parası olarak verir. Ardından da Tekvîn 2/18-25'i⁴⁰ okur. Nişanlı erkek, Başkohen'in ve törende bulunan büyükle rin ellerini öper ve nişan töreni bu şekilde sona ermiş olur. Nişanlı bu çift artık karı-koca olarak kabul edilir. Aralarında bir evlilik akdi kurulduğu için bu akit ancak boşama yoluyla feshedilebilir.

Evlilik töreni son aşamayı oluşturur. Erkek tarafı düğünden yaklaşık bir hafta önce, Şabat'la başlayan haftayı Dügün Haftası (*Şabat ha-Petiha*) olarak ilan eder. Tören, Şabat günü damadın babasının evinde Tevrat'ın haftalık bölümlerinin okunmasıyla başlar. Öğleden sonra damadın akrabaları ev ev dolaşarak komşuları düğüne davet eder. Cumartesi akşamı Şabat'ın bitişiyle damadın babasının evinde yemek verilir. Şarkılar söylenir ve hediyeyeşilir. Aynı türden bir eğlence Pazar akşamı gelinin annesinin evinde, Pazartesi akşamı

39 Ortodoks Yahudilikte erkekler için on üç, kızlar için on iki yaş altındaki çocukların temsilcisi/vasisi babadır. Sâmirîler, daha ileri yaşlardaki kızların evlilik törenlerinde de bu temsilci belirleme âdetini yerine getirirler.

40 Tekvîn 2/18-25: "Sonra, 'Âdem'in yalnız kalması iyi değil' dedi, 'Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.' Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Âdem bütün evcil ve yabanıl hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı. Rab Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi. Âdem, 'İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir' dedi, 'Ona 'Kadın' denilecek, çünkü o adamdan alındı.' Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak. Âdem de karısı da çıplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı."

da damadın yakınlarından birinin evinde yapılır. Salı günü akşamı kına gecesi benzeri bir eğlence düzenlenir. Sâmîrîlerde düğün günü dördüncü gün olan Çarşamba'dır.⁴¹ Damat Çarşamba günü gündüz vakitlerinde kohenin yanına gider ve evlilik sözleşmesini (*ketuba*) yazdırır.⁴² Akşam, evlilik düğününün yapılacağı damadın evinde toplanırlar. Gelin ve akrabalarının eve gelmesinden sonra Başkohen evlilikle ilgili çeşitli dualar ve Tevrat'tan pasajlar okuduktan sonra damat, evlilik sözleşmesini Başkohen'e sunar. Başkohen, sözleşmede yazılı maddeleri yavaş yavaş okuduktan sonra saklamaları için gelinin babasına ya da temsilcisine emanet eder. Damat gelinin yüzüğünü takar ve hemen akabinde de Başkohen'in çeşitli dualar okuyarak yeni evli çifti kutsaması ve yemek yenilmesiyle tören sona ermiş olur.⁴³

Ortodoks Yahudiliğe ait evlilik törenlerinde geleneksel olarak bulunan bazı âdetlerin, Sâmîrî geleneğinde bulunmadığı görülmektedir. Örneğin, XII. yüzyıldan beri nişan ve evlilik törenlerinin ayrı ayrı değil peş peşe yapılması, gelinin düğünden önceki son Perşembe günü veya düğünden bir gün önce genellikle bir yardımcı kadın eşliğinde *mikveye*⁴⁴ yedi defa dalması, düğün törenlerinin *hupa*⁴⁵ altında yapılması, *ketubanın* okunmasından sonra *hupanın* altında bulunan gelinle damada hahamın yedi kutsama duasını okuması, gelinle damadın aynı bardaktan şarap içmeleri ve damadın *hupanın* altında bir

41 Çarşamba olmasının en büyük sebebi ışığın/aydınlığın haftanın dördüncü günü yaratılmış olmasıdır: Tekvîn 1/14-19: "Tanrı şöyle buyurdu: 'Gökkubbede gündüzü geceden ayırarak, yeryüzünü aydınlatacak ışıklar olsun. Belirtileri, mevsimleri, günleri, yılları göstereyim.' Ve öyle oldu. Tanrı büyüğü gündüze, küçüğü geceye egemen olacak iki büyük ışığı ve yıldızları yarattı. Yeryüzünü aydınlatmak, gündüze ve geceye egemen olmak, ışığı karanlıktan ayırmak için onları gökkubbeye yerleştirdi. Tanrı bunun iyi olduğunu gördü. Akşam oldu, sabah oldu ve dördüncü gün oluştu."

42 Bu *ketubada*, gelinin ve damadın, anne-baba ve dedelerinin ve şahitlerin isimleri Sâmîrî alfabesiyle ve Sâmîrî İbrânicisiyle yazılır. Ayrıca, geline verilecek mehir ve karşılıklı olarak yerine getirilmesi beklenen sorumluluklar da belirtilir. Bkz. Schreiber, *The Comfort of Kin*, 111; Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmîrîler*, 143.

43 Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs," 731; Schreiber, *The Comfort of Kin*, 114-118.

44 *Mikve*, değişik nedenlerle temizliğini yitirmiş ya da dine yeni girmiş bir kimsenin kendisini arındırmak amacıyla içine dalıp çıktığı içi dolu havuz şeklindeki bir yapıdır. Bkz. Hadi Tezokur, "Yahudi Dinsel Yaşamında Mikve'nin Yeri ve Önemi," *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)* Ankara (2012): 99-118.

45 *Hupa*, dört direk üzerine yerleştirilmiş, Tanrı'nın yeni evlenen çiftleri korumasını simgeleyen süslü bir çardaktır. Günümüzde, Yahudi erkeklerin dua atkısı olarak kullanılan *tallit*, düğünlerde *hupa* olarak kullanılır. *Tallit* genellikle iki ailenin ferdi dört kişi tarafından köşelerinden dört sopya takılmış biçimde ya da doğrudan tutularak tören boyunca gelin ve damadın üzerine gerilir. *Hupanın* dört ayağı iman ve sadakatin tepeleri addedilerek, yeni kurulan birliğin dayanma noktalarını temsil eder. Bkz. Ünal, "Yahudilikte Evlilik Anlayışı," 684.

torba veya peçete içinde yere konulan cam bir bardağı ayağıyla basarak kırması⁴⁶ gibi Ortodoks Yahudilerin evlilik törenlerinde yaygın bir şekilde görülen uygulamalar,⁴⁷ Sâmîrî geleneğinde görülmez. Ancak evliliğin dinî bir tören olarak görülmesi, bu törenin *kiduşin*, *erusin* ve *nisuinden* oluştuğunun kabul edilmesi, evlilik sözleşmesi olan *ketuban*ın önemsenmesi, din adamlarının törenlerde hazır bulunup çeşitli dualar okumaları ve düğünle ilgili eğlencelerin yapılması gibi uygulamaların her iki gelenekte benzer olduğu görülmektedir.

Sâmîrîler, XX. asrın başlarına kadar sadece Sâmîrî olanlarla⁴⁸ evlilik yapmışlardır. Günümüzde demografik nedenlerden dolayı değiştirilen bu kurallın yerine, Sâmîrî bir erkeğin, kendi toplumunda evlenecek bir kadın bulamadığı takdirde Sâmîrî olmayan bir kadınla evlenebileceği anlayışı benimsenmiştir. Ancak böyle bir durumda evlenilecek kadın Yahudi halkından olmalı, Sâmîrî geleneğini kabul etmeli ve toplumun bir parçası olmalıdır. Ayrıca, evlenmeden önce Sâmîrî toplumu arasında en az altı ay yaşamalı ve bu sayede Sâmîrî geleneğini yaşayarak öğrenmelidir. Bütün bunlardan sonra tam anlamıyla Sâmîrî geleneğini benimsemiş ise evlilik yapılmalı ve bu evlilik Başkohen tarafından da onaylanmalıdır. Özellikle iki binli yıllardan itibaren Ukrayna'dan gelen ve Sâmîrî geleneğini kabul eden birçok kadınla bu şekilde evlilikler gerçekleştirilmiştir. Bu tür evlilikler, Başkohen ve İsrail devleti tarafından onaylanmıştır.⁴⁹ Sâmîrî bir kızın, Yahudi kökenli olması ve Sâmîrîliği kabul edeceğini bildirmesi şartıyla, Sâmîrî olmayan bir erkekle evlenmesine izin verilse de⁵⁰ bu durum uygulamada pek de karşılık bulamaz ve toplum tarafından da tasvip edilmez.⁵¹

46 *Hupa* altında bardağın kırılması Süleyman Mabedi'nin yıkılışını temsil etmekte, böylece Kudüs hatırlanmaktadır. Böylelikle en mutlu anlarda bile Süleyman Mabedi'nin yıkılışının unutulmaması gerektiği vurgulanmış olur. Bkz. Ünal, "Yahudilikte Evlilik Anlayışı," 689.

47 Asife Ünal, "Yahudi Düğün Gelenekleri," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (2016): 225-241; Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 112-118; Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1:161-166.

48 Benzer bir durum Yahudilik için de geçerlidir. Genel olarak bakıldığında Yahudi olmayan biriyle yapılacak evliliğin uygun görülmediği söylenebilir. Ancak, uygulamada Yahudi mezhepleri arasında farklılıklar vardır. Ortodoks Yahudilik, bir Yahudinin karışık evlilik yapamayacağını, sadece kendisi gibi bir Yahudi ile evlenebileceğini kabul eder. Ancak, Yahudi olmayan kişinin Yahudi dinine girmesi durumunda onunla evlenmesinde bir sakınca yoktur. Bkz. Ünal, "Yahudilikte Evlilik Anlayışı," 678; Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1:167.

49 Bağır, "Samiriler," 122-123.

50 Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs," 732.

51 Sâmîrîler arasında bu durumun bir yansıması olarak Başkohen'in oğlunun 2009 yılındaki şu ifadeleri çok dikkat çekicidir: "Şayet kız kardeşim bir Yahudi, Müslüman ya da Hıristiyanı sevdiğini ve bu uğurda inancını değiştireceğini söylese onu kendi haline bırakırım ve ona yarın inancını terk edebilirsin derim. Ancak, o gece kız kardeşimi tıpkı bir kurbanı keser gibi öldürürüm veertes günün de polise haber verip her şeyi anlatırım." Bkz. Schreiber, *The Comfort of Kin*, 140.

4. Şabat

Şabat, haftanın yedinci günü olarak Sâmirîlerin dinî hayatlarının en temel noktasında bulunur ve bugüne mahsus dualar ve elbiselerle herhangi bir iş yapmadan çok özenli bir şekilde kutlanır. Cuma günü öğleden sonradan itibaren Şabat'a hazırlıklar başlar. Erkekler haftanın diğer günlerinde giyindikleri normal elbiselerini çıkarıp, Şabat'a özgü yaz ayları için ince ve hafif kumaştan, kış ayları için yünden yapılmış omuzdan ayağa kadar uzayan, uzun kollu, çizgili ve beyaz renkli uzun bir entari (cübbe ya da kaftan benzeri bir kıyafet) giyinirler, bellerine de kuşak bağlarlar. Sâmirî erkekleri bu kıyafeti Şabat'ın başlamasından hemen önce giyininip, ertesi günü Şabat'ın bitişinde çıkarırlar. İbadet esnasında üzerlerine *tallit* örterler.⁵² Kadınlar için ise özel bir kıyafet şartı yoktur, ancak Şabat günü için en güzel kıyafetlerini giyinirler. Günümüzde, Sâmirî kadınları haftanın diğer günlerinde pantolon giyebilirken, Şabat'ta pantolon giymeleri uygun görülmemiştir.⁵³ Sâmirîler, Şabat başlamadan önce, herhangi bir acil durumda müdahale edebilmek ya da bir sıkıntıya sebebiyet vermemek için Levililer 19/14'de belirtilen "... *körün önüne engel koymayacaksın ...*" hükmü gereğince ışıklarını yakarlar ve tüm Şabat boyunca bu ışığı açık bırakırlar. Ancak, radyo, televizyon, telefon ve bilgisayar gibi elektrikle çalışan modern iletişim âletlerini kapatır, buzdolabı başta olmak üzere tüm elektrikli âletlerin fişlerini çekerler. Şabat boyunca, herhangi bir şekilde otomatik zamanlayıcı kullanmak ya da elektrikle çalışan otomatik âletleri kullanmak da kesinlikle yasaktır. Elektrikle ilgili bir eylemde bulunmak, Çıkış 35/3'de geçen "*Şabat Günü konutlarınızda ateş yakmayacaksınız.*" emri gereğince yasaklanmıştır. Bu hususta tek istisna ve değişiklik, modern dönem Sâmirîleri arasında çok sıcak günlerde klima kullanılmasına izin verilip verilmemesi hakkındaki tartışmadır. Başkohenlik makamı, çok sıcak günlerde rahatlıkla ibadet yapılabilmesi için bu konuyu ele almış, ancak henüz net bir karara varamamıştır. Fakat sıcaklığın yüksek olduğu zamanlarda, biraz sonra bahsedeceğimiz Şabat günleri yapılan sabah ibadetinin öğleden sonraki ibadetle birleştirilebileceğine cevaz vermiştir.⁵⁴

Sâmirîler, haftanın diğer günlerinde normal olarak sabah ve akşam olmak üzere günde iki vakit, Şabat günü ise dört vakit ibadet eder. Bunların ilki, Cuma akşamı yapılan ve güneşin batmasından yaklaşık bir saat önce başlayıp güneşin batışıyla biten Şabat akşamı ibadettir. Ailenin erkek bireyleri, Cuma akşamı güneşin batımına bir saat kala, yukarıda belirttiğimiz Şabat kıyafetlerini giyerek sinagoga gider. Yahudi sinagoglarından farklı olarak Müslüman camilerine daha çok benzeyen Sâmirî sinagoglarına ayakta çıkılarak

52 Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs," 729.

53 Benyamim Tsedaka, "Sabbath Observance in the Israelite Samaritan Tradition," *The Samaritan Update* 16, sy. 2 (November/December 2016): 4.

54 Tsedaka, "Sabbath Observance," 5.

girilir ve halıların üzerine oturulur. Sinagogta yapılan bu ibadetlere Sâmirî toplumuna mensup tüm erkekler katılmakla mükelleftir. Hatta dinî anlamda kirli olan ve henüz temiz sayılmayan biri bile sinagogtaki bu ibadete arka taraflarda oturmak suretiyle katılmalıdır. Sâmirî cemaatinden olmayan biri de sinagoga gelebilir, hatta Yahudi kökenli ise ibadete bile iştirak edebilir.⁵⁵ Kadınların sinagogta gerçekleşen bu ibadete katılmasına izin verilmez. Ancak, kadınlar Şabat'ta yapılan sabah ibadetinde, *Yom Kipur* ve diğer bayram günleri yapılan sinagog ibadetlerinde kısa bir süreliğine, arka sıralarda bulunmak şartıyla, sinagoga gelebilirler. Dinî anlamda kirli sayıldıkları durumlarda ibadet mekânlarına girmelerine kesinlikle izin verilmez. Erkeklerin sinagogta yaptıkları bu ibadette, öncelikle Tevrat'tan Şabat'la ilgili pasuklar okunur, dualar edilir. Sâmirîler, tıpkı Müslümanların namaz esnasında yaptıkları secdeye benzer şekilde Nablus'ta bulunan Gerizîm Dağı'na doğru yönelerek secdeye kapanırlar ve hep birlikte ilgili pasukları ve duaları ezberden yüksek sesle okurlar. Güneş batarken, ibadet törenini yöneten kohen törenin sona erdiğini ve bugünün Şabat olduğunu hatırlatır ve çeşitli dualar eder. Cemaat, "âmin" sesleriyle birlikte birkaç defa daha secdeye kapanır ve böylelikle Şabat'ın ilk ibadeti yerine getirilmiş olur. Herkes ailesiyle beraber Şabat yemeğini yemek üzere hızlı bir şekilde evlerine dağılır.⁵⁶

Şabat sabahı ibadeti olarak bilinen ikinci tören sinagogta yapılır ve Cuma'yı Cumartesi'ye bağlayan gece saat üç buçukta başlayıp sabah saat altıda biter. Sâmirîler ibadet esnasında üzerlerine mutlaka beyaz renkli *tallit* giyer. İbadeti yöneten kohen, bir mahfazanın içinde bulunan Tevrat rulosunu Sâmirîler arasında havaya kaldırarak dolaştırır. Bu işlemi yaparken, beyaz renkli *tallit*in üzerine kenarlarında püskülleri olan mavi beyaz ya da yeşil beyaz bir dua atkısı giyinir. Tevrat rulosunu, cemaat içinde dolaştırdıktan sonra yerine koyar, ardından da üzerindeki bu farklı kıyafeti çıkarıp Tevrat rulosunun yanına bırakır. Sâmirîler hep birlikte Tevrat'tan çeşitli pasuklar ve ibadet şiirleri okuduktan sonra törenin ilk bölümü bitmiş olur. Tevrat'ın haftalık bölümlerinin ailecek okunduğu törenin ikinci bölümünü yerine getirmek üzere, ailenin en büyüğünün evine giderler. Bu törene, kadın-erkek, yaşlı-çocuk olmak üzere ailenin tüm bireyleri iştirak eder. O hafta okunması gereken Tevrat bölümü törende bulunanlar tarafından sırayla okunur. Okunma işleminin bitişiyle, tüm aile bireyleri beraberce kahvaltı yapar ve tören sona ermiş olur. Öğlen ibadetine kadar herkes dinlenmeye çekilir.⁵⁷

55 Yahudi olan Devorah Hoffman, 2006 yılında Sâmirîler arasında geçirdiği bir Şabat'ı anlatırken, bayan olarak Cuma akşamı ibadeti için sinagoga gittiğini ve orada ibadete bile davet edildiğini söyler. Konuyla ilgili olarak bkz. Devorah Hoffman, "Shabbath's Customs," *The Samaritan Update* 13, sy. 1 (September/October 2013): 6.

56 Tsedaka, "Sabbath Observance," 6.

57 Tsedaka, "Sabbath Observance," 7.

Şabat günü yerine getirilmesi gereken üçüncü ibadet, öğle vakti ibadettir. Erkeklerin sinagoga saat on iki gibi gidip yaklaşık iki saat boyunca ibadet ettikleri bu törende, topluca ve bireysel olarak çeşitli şiirler ve Tevrat'tan ilgili pasuklar okunur. Tören sonunda Başkohen, Şabat'ın kutlu olması için dua eder ve törene katılanlar öğle yemeği için evlerine dağılır. Sâmîrîler öğleden sonra akrabalarını ve dostlarını ziyaret eder, hal-hatır sorar ve böylelikle birliklilik ruhunu geliştirirler. Şabat ibadetlerinin sonuncusu, Cumartesi günü güneşin batmasından yaklaşık yarım saat önce başlar ve güneşin batışıyla sona erer. Yarım saat süren bu törende, erkekler *tallit*lerini giymeksizin sadece Şabat başlarken giyindikleri kıyafetleriyle sinagoga giderler ve özellikle antik dönemlerden günümüze kadar Şabat sonunda okunan liturjik şiirlerini okurlar. Tören, Başkohen'in Şabat'ın barış ve huzur getirmesi dileğiyle sona ermiş olur ve herkes evlerine dağılır. Erkekler, Şabat boyunca giydikleri kıyafetlerini çıkarıp, normal günlerde giydikleri kıyafetlerini giyerler.⁵⁸

XX. yüzyıl başlarında Sâmîrî Başkohen'i tarafından yazılmış Şabat'la ilgili bir esere göre, Sâmîrîlerin en azından bir kısmı tüm gece boyunca, sabah ibadetine kadar Tevrat okuyup ibadet ederlerdi. Yine sabah ibadetine Başkohen, sinagoga gelenlere öğüt verip vaaz ederdi.⁵⁹ Ancak günümüzde bu uygulamalar terk edilmiştir.⁶⁰ 1855 ve 1860 yıllarında Nablus'taki Sâmîrîler arasında birkaç ay geçiren John Mills, Sâmîrîlerin Şabat'ta kesinlikle hiçbir şekilde ateş yakmadıkları hatta evlerinde ya da sinagoglarında bir mum ışığına bile izin verilmediği ve karanlıkta oturdukları bilgisini verir.⁶¹ Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu katı kural Şabat'tan önce bir lambanın yakılması ve Şabat boyunca kapatılmaması uygulamasıyla günümüzde esnetilmiş, hatta sıcak günlerde klima kullanılmasının tartışılması bile gündeme gelmiştir. Yine Mills, Ortodoks Yahudilerin tersine, Sâmîrîlerin Şabat'ta kendilerine yasak olan işleri yapmaları için, doğrudan ya da îma yoluyla, herhangi bir şekilde Sâmîrî olmayan bir kişiyi çalıştırmadıklarını haber verir.⁶² Bu yasak aynen günümüzde de devam ettirilmektedir.

Şabat hususunda, Sâmîrîlerle Yahudiler arasında önemli sayılabilecek farklılıklar mevcuttur. Örneğin, Ortodoks Yahudilikte cemaatle yapılan bazı dinî törenlerde bar mitsvası yapılmış en az on Yahudi erkeğin törende hazır bulunması (*minyán*) şarttır.⁶³ Ancak Sâmîrîler evde ya da sinagoga yaptıkları

58 Tsedaka, "Sabbath Observance," 8.

59 Jacob Son of Aaron, "The Samaritan Sabbath," *Bibliotheca Sacra* 65, sy. 259 (1908): 432.

60 Pummer, "Samaritan Rituals," 677.

61 John Mills, *Three Months' Residence at Nablus and an Account of the Modern Samaritans* (London: John Murray, 1864), 236.

62 Mills, *Three Months' Residence*, 236.

63 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2:410.

ibadetlerde herhangi bir sayı şartını ileri sürmezler.⁶⁴ Şabat töreni için son derece önemli olan sinagog hususunda da bazı farklılıklar mevcuttur. Yahudiler, yönünü Kudüs'e doğru inşa ettikleri sinagoglarına ayakkabılarını çıkarmadan girerler ve törenlerini sandalye ya da koltukta icra ederler. Ancak yönü Nablus'taki Gerizim Dağı'na doğru olan Sâmirîlerin sinagoglarına, ayakkabılar çıkarılarak girilir ve yerde bulunan halılar üzerinde oturulur ya da secde edilir.⁶⁵ Yine, Sâmirîlerin Şabat ibadetinde okudukları dualar, Yahudilerinkinden farklıdır. Yahudilerin kullandığı İbrâniceden bazı yönleriyle farklı olan Sâmirî İbrânicesiyle okunan dualar, Sâmirî geleneğini yansıtır. Günümüz Sâmirîlerinin törenlerde okudukları şiirler ve ilahiler büyük oranda, geleneğe göre milâdi dördüncü yüzyılın ikinci yarısında yaşamış büyük şair Marka'nın ve babası Amram Dâre'nin yazdıklarına dayanır.⁶⁶ Bunlar, kendine özgü bir okuyuş ve telaffuzla coşkun bir şekilde yüksek sesle okunur. Hatta Holon'da yaşayan Sâmirîler, bu yüksek sesle ve coşkun okuyuştan rahatsız olan Yahudilerle zaman zaman sorun yaşamaktadırlar.⁶⁷ Şabat farklılıklarıyla ilgili üzerinde duracağımız son husus, Şabat İşçisi (Cumartesi Çalışanı/daha bilinen ismiyle Yidişçe *Shabbos Goy*) konusudur. Aslında Ortodoks Yahudilerin, Şabat'ta yapılması yasak olan şeyleri Yahudi olmayan birinden (*goy/gen-tile*) yapmasını istemeleri de yasaktır. Ancak, çeşitli hile-i şer'iyeler kullanmak suretiyle, Şabat'ta Yahudi olmayan kişileri çalıştırmak hem Yahudi hukukunda hem de uygulamada karşılık bulmuştur. Kapalı ya da açık îma yöntemiyle, Yahudilerin yapamadıkları işlerde sadece Şabat'ta çalıştırılmak üzere Yahudi olmayanlar kullanılır. Örneğin, İsrail askerlerinin kullanımı için hazırlanmış olan dinî görevlere ilişkin bir kitapçıkta, Şabat İşçisi olarak orduda çalıştırılan Arap işçilerle nasıl konuşulacağı öğretilmektedir. Çok soğuk olması, ateş yakılması ya da dinî bir görev için lambanın yakılması gerektiği gibi acil durumlarda dindar bir Yahudi asker, açık bir imayla "Burası çok soğuk ya da karanlık" ya da kapalı bir imayla "Burası biraz daha sıcak olsa hiç

64 Schreiber, *The Comfort of Kin*, 98.

65 Schreiber, *The Comfort of Kin*, 99; Sâmirî sinagoglarını Yahudi sinagoglarından ayırt eden en önemli özellik, Sâmirî sinagoglarının Gerizim Dağı'na doğru yapılması ve geçmişten günümüze Sâmirîlerin yaşadıkları mahalle ya da köy gibi yerleşim yerlerinin dışında inşa edilmesidir. Sinagogun iç tefrişatı hususunda da aralarında belirgin farklılıklar mevcuttur. Günümüzde Sâmirîlerin, İsrail Holon'da yaşadıkları mahallenin dışında bulunan iki sinagogları vardır. Gerizim Dağı eteklerindeki Luza köyünde ise birini daha yeni açtıkları (Nisan 2017) iki sinagogları ve Nablus'ta 1998'den itibaren kullanımda olmayan bir sinagogları vardır. Bkz. Benyamim Tsedaka, "Old Samaritan and Jewish Synagogues and What Distinguishes Them from One Another," *The Samaritan Update* 12, sy. 5 (May/June 2013): 1-3; Benyamim Tsedaka, "The New Samaritan Synagogue has opened on Mount Gerizim," *The Samaritan Update* 16, sy. 4 (March/April 2017): 1.

66 A.S. Rodrigues Pereira, *Studies in Aramaic Poetry (c. 100 B.C.E.-c. 600 C.E.) Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems* (Assen: Brill, 1997), 189; Jacob Son of Aaron, "The Samaritan Sabbath," 435.

67 Schreiber, *The Comfort of Kin*, 100.

fena olmayacak” diye ifade ettiğinde, Şabat İşçisi bu tür îmaları anlayabilme-
lidir. İsrail ordusunda görevli Yahudi olmayan bir işçi, şayet bu tür açık ya da
kapalı îmaları anlayamıyorsa, işinden uzaklaştırılır.⁶⁸ Sâmîrîler, özellikle Or-
todoks Yahudilikte kendine yer bulmuş olan bu yöntemi kesinlikle uygula-
mazlar ve bundan kaçınırlar. Şabat’ta yanlarında bulunan Sâmîrî olmayan bi-
rinin yaptıkları basit yardımları (ışıkları ya da vantilatörü açıp kapatmak gibi)
kabul etseler de Şabat’ta yapılması yasak olan eylemlerin yapılmasına izin
vermezler.⁶⁹

5. Pesah (Fısıh) Bayramı ve Kurban

Sâmîrîlerin, senelik kutladıkları yedi bayramları vardır: bunların dördü bay-
ram (*mo’adim*) ve üçü hac (*hagim*) bayramı olarak isimlendirilir. Yahudilikte
kutlanan *Purim* ve *Hanuka* bayramları, Tevrat’ta zikredilmediği gerekçesiyle
Sâmîrîler tarafından kutlanmaz. İlk bayramları, Sâmîrî dinî takvimine göre
birinci ay olan Nisan’ın on beşinde kutlanan “Fısıh (Pesah)” bayramıdır. İkin-
cisi, yedinci ay olan Tışrî’nin ilk günü kutlanan ve Yahudilerin kutladığı *Roş
ha-Şana* (Yılbaşı) gününe denk gelen “Yedinci Ay” bayramıdır. Üçüncüsü,
yine yedinci ayın onunda kutlanan ve Yahudilerin Yom Kipur gününe denk
gelen “Kefaret Günü” bayramıdır. Dördüncüsü ise Tışrî ayının yirmi ikisinde
kutlanan ve Yahudilerin *Simha Tora* gününe denk gelen “*Şimini Atseret*” bay-
ramıdır. Sâmîrîler, Nisan’ın on beşinde kutladıkları Fısıh bayramının ilk gü-
nünü, yedi gün sürecek olan *matsa* (mayasız ekmek) günlerinin başlangıcı sa-
yarlar, yedinci gününü (Nisan’ın yirmi biri) ise ilk hac bayramı (*Hag ha-
Matsot*) olarak kutlarlar. İkinci hac töreni, *Şavu’ot*/Haftalar bayramı (*Hag ha-
Şavu’ot*) olarak bilinir ve Fısıh’ın bitiminden sonra geçen yedi Şabat’tan son-
raki ilk gün, yani elli gün sonra gelen Pazar günü yerine getirilir. Üçüncü hac
bayramı ise *Sukot*/Çadırlar bayramıdır ve Tışrî ayının on beşinde yerine geti-
rilir.⁷⁰ Özellikle ay başlangıçları ve ilave yıl anlayışlarının farklı olmasından
dolayı, Sâmîrîlerin ve Yahudilerin kullandıkları takvim sistemleri -temelde

68 Israel Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 88-89. Yazar bu tür bir Şabat Goy yöntemini sadece ordunun değil sivil halkın da uyguladığını kendi ailesinden verdiği bir örnekle açıklar: “*Amcalarımdan biri, 1939 öncesi Varşova’da, çok kurnazca bir yöntem kullanmıştı. Amcam, Marysia adında Yahudi olmayan bir bayan hizmetçi çalıştırıyordu. Cumartesi öğle uykusundan uyandığında yavaş bir sesle ‘Ne kadar güzel olurdu...’ der ve daha sonra sesini yükselterek, ‘... keşke Marysia bize bir fincan çay getirirse’ diye bitirirdi.*”; Ortodoks Yahudilikteki “Şabat Goy” kavramı için bkz. Jacob Katz, *The “Shabbes Goy”*: *A Study in Halakhic Flexibility*, çev. Yoel Lerner (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989).

69 Pummer, “Samaritan Rituals,” 678; Crown v.dğr., *A Companion to Samaritan Studies*, 205; Schreiber, *The Comfort of Kin*, 105, Sâmîrîler arasında geçirdiği bir Şabat’ı anlatan Schreiber, evinde misafir olduğu Sâmîrî ailenin Şabat’ta yazı yazmak suretiyle not almasına, mülakat yapmasına ya da kamera kaydına izin vermediğini nakleder.

70 Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmîrîler*, 127, 147; Pummer, *The Samaritans*, 260; Schreiber, *The Comfort of Kin*, 97.

bazı benzerlikleri bulunsa da- birbirlerinden farklıdır ve buna bağlı olarak da bayram ve hac günlerinin kutlanma vakitleri çoğu zaman Yahudilerin kutladıkları vakitlerden farklı olur.⁷¹

Sâmirîler, tıpkı Yahudiler gibi, Fısıh Bayramı'nı İsrailoğullarının Mısır esaretinden Mûsâ döneminde gerçekleştirdikleri kurtuluşu ve göç hikâyesini anmak için kutlarlar. Firavun'un İsrailoğullarına Mısır'dan göç etmelerine izin vermemesinden dolayı Tanrı, Mısır halkına çeşitli musibetler göndermiştir. Çıkış kitabı on ikinci bölümde anlatıldığı üzere, bu musibetlerin onuncusu tüm Mısır'daki ilk erkek çocukların ölmesi şeklindeydi. İsrailoğulları, gelen bu felakete maruz kalmamak için Tanrı'nın emri gereğince Mısırlılar için kutsal sayılan kuzuları kesip bu kuzulardan akıttıkları kanları kapılarına sürmüşlerdi. Kapılardaki bu kan izleri Tanrı'ya bir işaret olmuş ve Tanrı bu musibeti getirirken İsrailoğullarını yani kapıları kan işaretli olanları atlamıştı (Fısıh-üzerinden geçmek/es geçmek). Bu olayın anısına her sene Nisan ayının on dördü akşamında kuzu kurban edilmesi ve bunun keyifle yenmesi İsrailoğullarına Tanrı'nın bir emri olmuştur (Çıkış 12/14: "Bugün sizin için anma günü olacak. Bu günü Rabbin bayramı olarak kutlayacaksınız. Gelecek kuşaklarınız boyunca süreli bir kural olarak bu günü kutlayacaksınız.")⁷²

Sâmirîler en önemli bayram kabul ettikleri Fısıh'ı Yahudilerden farklı kutlarlar. Günümüzde Yahudiler için Fısıh Bayramı'nın en dikkat çekici unsuru Pesah Seder'i (sofrası)⁷³ iken, Sâmirîler için Gerizîm Dağı'nda kurban kesmektir.⁷⁴ Antik dönemlerden günümüze Fısıh'ta kurban kesme geleneklerini de-

71 Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs," 729; Aralarındaki en önemli farklılık, Sâmirî takviminin İsrailoğullarının Vaad Edilmiş topraklara Yeşu (Yehoşua) döneminde girişini, Yahudi takviminin ise yaratılışı başlangıç olarak almasıdır. Sâmirîler takvimlerini, Ay'ın Gerizîm Dağı'ndan doğuşunu esas alarak oluştururlar. Sâmirî Başkohenlik makamı, her altı ayda bir dinî bayramların hangi günlere ve saatlere denk geldiğini gösteren bir takvim yayımlar. Yayımlanan takvime göre, Miladi 15 Nisan 2018 tarihi, Sâmirî takviminde senenin ilk günü olan 1 Nisan 3656 tarihine denk gelmektedir. Bilgi için bkz. Benyamim Tsedaka, "The Calculation of The Israelite Samaritan Calendar," *The Samaritan Update* 12, sy. 1 (September/October 2012): 2.

72 Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 12-15.

73 Pesah Seder, Fısıh Yemeği olarak anlaşılmalıdır. Yahudi aileler, Fısıh Bayramı'nın ilk gecesi, Seder (düzen) adı verilen özel akşam yemeği için toplanır. Bu yemek esnasında, Mısır'dan göç hikâyesi anlatılır. Çıkış 12. bapta verilen emir gereğince, bir kuzu kurban etmeleri gereken Yahudiler, Süleyman Mabedi'nin ortadan kalkmış olması nedeniyle bu emri yerine getirmezler. Onun yerine, seder pesah adı verilen ve Fısıh akşamında yenilen bir masa tertip ederler. Yemekte özellikle acı bir otun, matsanın ve ateşten geçirilmiş, genelde üzerinde biraz et bulunan kemikli bir parçanın bulunmasına dikkat ederler. Bkz. Rabi Nisim Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, çev. Mordehay Yanar (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2009), 216-228; Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 16-20.

74 Sâmirîler, Süleyman Mabedi'nin M.S. 70 yılında ortadan kalmasından sonra kurban ritüelini yerine getirmeyen, bunun yerine Pesah Seder'i ikâme eden Yahudilerin bu uygulamalarını

vam ettiren Sâmirîler, kurban ritüelini icra eden Yahudi kökenli birkaç gruptan biridir.⁷⁵ Fısh hazırlıkları Nisan ayının girmesiyle başlar ve ilk on dört gün, Fısh'a hazırlık günleri olarak kabul edilir. Bugünlerde Fısh'ta kesilecek kurbanlar tedarik edilir, bir kısmında da Gerizîm Dağı'na gidilerek ibadet edilir. Ayın on dördünün akşamına doğru, başta Başkohen olmak üzere kadın-erkek tüm Sâmirîler Gerizîm Dağı'nın tepesinde yer alan sunak yerinde iki grup olarak toplanırlar. İlk grup, kurban edilecek kuzuları getirir; ikinci grup ise kohenlerin eşliğinde yüksek sesle dualar okur. Başkohen, yüksekçe bir kayanın üstüne çıkar, kurban duasını yüksek sesle okur. Daha önceden hazırlanmış olan her Sâmirî ailesine ait kuzular,⁷⁶ bu tepede bulunan ve kurban kesim yeri olarak kullanılan mezbah yerine getirilir ve güneş batarken⁷⁷ kesim konusunda tecrübeli olan cemaat üyeleri tarafından hemen kesilir. Aileler tarafından doğru bir şekilde kesilip kesilmediği kontrol edildikten sonra kurban kanlarını çocukların alınlarına sürerler.⁷⁸ Daha önceden hazırlanmış olan kaynar suyla kurbanlar iyice yıkanır, sonra da derileri yüzülür. Arka ayaklarından asılan kurbanların, ehil kişilerce hastalıklı ya da kusurlu olup olmadığı kontrol edilir. Şayet bir kusuru varsa, bu hayvan hazırlanmış olan büyük fırınlara atılır ve yakılır. Onun yerine hemen bir başka kuzu kurban edilir. Kur-

bulunmaktadır. Çünkü, onlara göre bu emir Mûsâ'nın taşınabilir mabet olan Toplanma/Buluşma Çadırı'nı (*Mişkan*) inşa etmesinden önce verilmiş ve yerine getirilmiştir. Dolayısıyla, kurban ritüelinin yerine getirilmesi için bir mabede gerek yoktur (Pummer, *The Samaritans*, 261). Kaldı ki Sâmirîler, M.S. 70 yılına kadar Kudüs'te bulunan bu mabedin kutsallığını zaten kabul etmezler, onun yerine Gerizîm Dağı'nın ve bu dağın tepesinde bulunan sunak yerinin kutsallığını savunurlar.

- 75 Falaşa ya da Beta İsrail olarak adlandırılan Etiyopya asıllı siyahî Yahudiler, kurban geleneklerini hâlâ devam ettirmektedirler. Bkz. Dursun Ali Aykıt, "Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri," *Milel ve Nihal* 11, sy. 2 (2014): 54. Ayrıca, Kırım'da yaşayan bazı Karâîler de kurban ibadetini yerine getirmektedirler. Bu ritüeli, Kırım Bilimsel Konsey Başkanı A. Polkanov'un verdiği bilgiye göre, şahsın bizzat kendisinin kurban kesmesi şeklinde icra ederler. Hatta kurban takdim etmelerinden dolayı Çarşamba gününe özel olarak Kankün (Kan Günü) demişlerdir. Kırım Karâîleri, yılda bir defa (Temmuz sonu-Ağustos başı gibi) Kırım'daki Yevpatorya şehrinde bulunan "Kenesa Kompleksi"nin bekleme avlusunda kurban ibadetini icra ederler. Bkz. Seyyar Suleymanov, "Kırım Karayları" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2012), 15.
- 76 Kurban edilecek kuzuların sayısı, Sâmirî ailelerin sayısına göre değişir. Örneğin, 1931 yılında sekiz, 1977 yılında yirmi bir kuzu kesilmişken, günümüzde kırk civarında kuzu kesilmektedir.
- 77 Başkohenlik, her yıl Fısh kurbanının kesileceği günü ve saati önceden belirleyip ilân eder. 2018 yılının Fısh kurbanı, 29 Nisan 2018 tarihinde Pazar akşamı saat 19.19'da kesilecektir. Bkz. *The Samaritan Update* 17, sy. 2 (November-December 2017): 1.
- 78 Sâmirîler, Çıkış 12/7'de geçen "Hayvanın kanını alıp, etin yeneceği evin yan ve üst kapı sövelerine sürecekleler." hükmünü, 1956 yılında yazılan bir esere göre, yerine getiriyorlardı. Bkz. Isaac Lerner, "A Critical Investigation and Translation of the Special Liturgies of the Samaritans for their Passover and their Feast of Unleavened Bread" (PhD thesis, University of Leeds, 1956), viii. Ancak, günümüzde bunu uygulamamaktadırlar.

banın iç organları çıkarılır, böbrekleri, bağırsakları ve midesi fırınlarda yakılır; bunlar dışındaki diğer iç organları tekrar kurbanın içine konulur. Artık, fırınlarda kızartılmaya hazır hale gelen bu kurbanlar, uzun sııklara geçirilir ve kenarları taştan yapılmış, yaklaşık iki metre derinliğinde olan daha önceden hazırlanmış büyük ve geniş fırınlara yerleştirilir. Bu şekilde, normal şartlar altında akşam saat sekizden gece yarısına kadar dört saat boyunca pişen kurbanlar, aileler tarafından gece yarısı fırınlardan alınır, sunak yakınlarındaki Luza Köyü'nde bulunan evlerine götürülür. Fısh gününün ilk saatlerinde kesilen kurbanlar, mutlaka aynı gece tüketilmelidir. Kurban etleri, matsa ve acı otlarla beraber yenilmelidir (Çıkış 12/8: “O gece ateşte kızartılmış et, mayasız ekmek ve acı otlarla yenmelidir.”). Artan olursa, bunlar fırınlara atılır ve yakılır. Sâmirîler, hem sunak bölgesinde toplandıkları ve kurban kestiklerinde hem de evlerinde Fısh kurbanını yerlerken hep birlikte yüksek sesle ilâhiler okurlar, dualar ederler ve özellikle Tevrat'tan Mısır'dan Çıkış hadisesinin anlatıldığı bölümleri okurlar.⁷⁹ Şayet Fısh kurbanının kesimi Cuma gününe denk gelmişse, akşam güneşin batımıyla Şabat başlayacağı ve Şabat'ın kutsallığı her şeyin ötesinde olduğu için, böyle bir durumda Fısh kurbanı Cuma günü akşam değil gün ortasında kesilir. Bu ritüelle ilgili tüm işlemler Cuma günü öğle vakti ve sonrasında yerine getirilir. Kurban etleri, Cuma akşamı Şabat vaktinin girişine kadar mutlaka tüketilmelidir. Bu vakte kadar tüketilemeyen kurban etleri, Şabat bitimine kadar muhafaza edilir ve Şabat sonrası Gerizîm Dağı'ndaki sunak yerinde bulunan fırınlarda yakılır.⁸⁰

Fısh kurbanıyla ilgili olarak, Sâmirîler ile Yahudiler arasındaki en belirgin farklılık, kurbanın kesileceği yer ve zamanla ilgilidir. Yahudiler, Tesniye 16/6'da geçen ifadeyi, kendi Masoretik metinlerine göre “*ancak Tanrınız Rabbin adını yerleştirmek için seçeceği yerde keseceksiniz.*” şeklinde okurken; aynı metni Sâmirîler kendi Tevrat metinlerinde “*ancak Tanrınız Rabbin adını yerleştirmek için seçtiği yerde keseceksiniz.*” olarak okurlar.⁸¹ Dolayısıyla, Yahudiler bu ifadeye dayanarak, Fısh kurbanının Süleyman tarafından Yeruşalim'de inşa edilen Bet ha-Mikdaş'ta (Süleyman Mabedi) kesilebileceğine hükmetmişlerdir.⁸² Sâmirîler ise kutsal mekânın zaten “*seçilmiş*” olan bugünkü Nablus yakınlarındaki Gerizîm Dağı olduğuna inanırlar.⁸³ Sâmirîlere göre, burası İbrâhim'in oğlu İshak'ı kurban etmek için hazırlandığı yerdir. Yakup'un -Tekvîn 28/10-22 arasında anlatılanlara göre- başının altına bir taş alıp uyuduğunda Rabbin kendisine çeşitli vaadlerde bulunduğu, uyandığında başının altındaki taşları bu yere anıt olarak diktiği ve oraya Beyt-el (Tanrı'nın evi)

79 Pummer, “Samaritan Rituals,” 680-681; Tsedaka, “Samaritans, Religion and Customs,” 729.

80 *The Israelite Samaritan Version of the Torah*, 155-156, Çıkış 12/18'in yorumu.

81 *The Israelite Samaritan Version of the Torah*, 445, Tesniye 16/6.

82 *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Devarim*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2009), 349, Tesniye 16/6.

83 *The Israelite Samaritan Version of the Torah*, 445.

adını verdiği yerdir.⁸⁴ Dolayısıyla, kurban ritüeli sadece Gerizîm Dağı'nın zirvesinde bulunan sunakta gerçekleştirilmelidir. Kurbanın kesim zamanıyla ilgili farklılığın kaynağı da yine Tevrat ifadeleridir. Yahudiler, Çıkış 12/6'da geçen "ve [yavru] bu ayın on dördüne kadar gözetiminizde olsun. "[O gün] Öğleden sonra, tüm İsrail cemaati topluluğu onu kessinler." pasuğuna göre hareket ederler ve öğleden sonra⁸⁵ üç civarında kurbanlarını keserlerdi. Ardından da bu etler pişirilir ve güneşin batmasından en geç gece yarısına kadar yenilirdi.⁸⁶ Sâmîrîler ise, bu pasukta bulunan ve Yahudiler tarafından "öğleden sonra"⁸⁷ olarak anlaşılan ifadeyi (literal olarak *beyn ha- 'arbayim* - אֲרְבַּע־עָרָבַיִם), güneşin batışı ile karanlığın çökmesi arasında kalan süre olarak anlamışlardır. Dolayısıyla, güneşin batımından hemen sonra, ortalık henüz alacakaranlık iken kurbanlarını keserler.⁸⁸

6. Cenaze Törenleri

Sâmîrî geleneğine göre, ölmek üzere olan bir kişinin yakınları, hastanın yüzünü Gerizîm dağına doğru çevirip Sâmîrî bir kohen çağırır. Kişinin hemen yanı başına oturan kohen, ona Mûsâ'nın Ezgisi'ni (Tesniye 32/1-43) baştan sona okur.⁸⁹ Ardından da iman ilkelerini içeren cümleleri üç defa okutur: "Ey Rabbim, ben Sana, senin kulun Amram oğlu Mûsâ'ya, kutsal Yasa'ya (Tevrat), kutsal mekânın Gerizîm dağına inanıyorum. Senden başka ilâh yoktur. Ben ceza ve mükafat gününün varlığına şahidlik ediyorum".⁹⁰ Kohen, onun yanından ayrılmaz, çeşitli dualar okumaya ve akrabalarını teskin edici sözler söylemeye devam eder. Evde bulunanlar, kişinin son nefesini vermesine kadar sessizce dururlar, koheni dinlerler. Kişi öldükten sonra evde bulunan erkekler başka bir eve geçerler, mevta ve kadınlar aynı evde kalırlar ve kadınlar ölünün ardından ağlaşırlar.⁹¹ Daha sonra erkek akrabalar, mevtanın bulunduğu eve girerler ve onun

84 Gerizîm Dağı'nın Sâmîrîler için kutsallığı hakkında bkz. Jacob Son of Aaron, "Mount Gerizim the One True Sanctuary," *Bibliotheca Sacra* 64, sy. 255 (1907): 489-518; John D. Whiting, "Last Israelitish Blood Sacrifice How The Vanishing Samaritans Celebrate the Passover on Sacred Mount Gerizim," *The National Geographic Magazine* 37, sy. 1 (January 1920): 29-31.

85 *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Şemot*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2004), 103, Çıkış 12/6.

86 Lerner, "A Critical Investigation," ix-xx.

87 Tam çevirisi "akşamlar arasında" olan bu ifadeyi Yahudilerin öğleden sonra için kullanmalarının sebebi, iki "günbatımı" arasındaki zamanı ifade etmesidir. "Bunların ilki öğleğin güneşin en tepeye çıktıktan sonra ufuk yönünde batmaya başlaması, ikincisi de ufuk altına geçerek tam olarak batmasıdır." Bkz. *Tora ve Aftara: Şemot*, 102.

88 Pummer, "Samaritan Rituals," 680; Whiting, "Last Israelitish Blood Sacrifice," 34.

89 Ortodoks Yahudilik kurallarına göre bir kohenin ölmek üzere olan bir kimsenin bulunduğu eve girmesi yasaktır. Konuyla ilgili bkz. Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 426; *Tora ve Aftara: Vayikra*, 459, Levililer 21/11'in yorumu.

90 Moses Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans Relating to Death and Mourning," *Journal of the Palestine Oriental Society* 19, (1939-40): 183.

91 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 184.

yanında Tevrat'ın tamamını okuyarak hatmederler. Tevrat'ın her bir bölümün okunması bittiğinde kohenlerden biri yüksek sesle Tanrı'ya dua eder ve mevtanın akrabalarını teskin edici sözler söyler. Ayrıca, mevtanın tanıdıkları da onun hakkında güzel sözler, şiirler ve dualar okur. Bütün bunlar, mevtanın evinde yapılır ve bu esnada ağlamak ve yüksek sesle dövünmek Sâmirî geleneklerine göre kesinlikle yasaktır.⁹²

Mevta, tercihen en yakın akrabaları tarafından ertesi güne bırakılmadan yıkanır ve sonrasında da mutlaka kefenlenir. Erkekler, Şabat ya da bayram günlerinde giyilen beyaz renkli ketenden yapılmış bir elbise ile kefenlenir. Ölünün başı yine keten bir bezle tamamen kapatılır. Kefenlenmiş beden üzerine bütün bedeni baştan ayağa kaplayan bir *tallit* örtülür. Mevta üzerinde yünden ya da kırmızı, mavi ya da mor renkli hiçbir şeyin bulunmaması son derece önemlidir. Kefenlenmiş bedene mür bitkisinden elde edilmiş kokular sürülür.⁹³

Sâmirî inancına göre mevtayı yıkayan ya da herhangi bir şekilde ona dokunan bir kimse kirlî kabul edildiği için bu kimse yedi gün süreyle topluluğun arasında bulunamaz. Bu süre dolunca bir abdest alır, yıkanır ve ancak bu işlemden sonra topluluğun içine çıkabilir. Bu kuraldan dolayı eski dönemlerden günümüze kadar cenazenin yıkama ve kefenleme işi Sâmirî olmayan komşuları tarafından yapılmıştır.⁹⁴ Cenaze yakınları bu işlemi yapacak komşusuna kendi inançlarına göre yıkamayı uzaktan tarif eder; bu sırada onlar Tevrat'tan bölümler okurdu.⁹⁵ 1931 yılında Sâmirîlerin cenaze gelenekleri hakkında sorulan sorulara cevap veren, Nablus'ta yaşayan Sâmirî kohen Ya'kup oğlu Ebu-l Hasan (Ab-Hasda), söz konusu geleneğin o tarihlerde aynen devam ettirildiği ancak ölmeden önce herhangi bir şekilde Sâmirî olmayan birinin bedenini yıkamaması ve kefenlememesi vasiyetini yapan birine bu işlemin uygulanmadığı bilgisini verir. Bu kimseler, ücreti mukabilinde bu işte çalıştırılan Sâmirîler arasındaki fakir ve ihtiyaç sahipleri tarafından yıkanır ve kefenlenir. Ancak bu kişiler cenazelere dokundukları için yukarıda açıkladığımız kurallara tabi olurlardı.⁹⁶ Günümüzde ise Müslümanlara bu hu-

92 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 185. Ortodoks Yahudilikte birinci dereceden bir yakını ölen kimse *keria* yapmakla mükelleftir. *Keria*, yakını ölen kimsenin giydiği bir gömleğini ya da giysisini, boyunla kalp hizasında olmak üzere yukarıdan aşağıya doğru yırtmasıdır (Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 395). Sâmirîlerde *keria* uygulaması yoktur.

93 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 192-193.

94 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 193.

95 Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, 144-145.

96 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 194; Her ne kadar Ab-Hasda tarafından bu bilgi verilse de o dönemlerde hatta daha öncesinde yazılmış bazı kaynaklarda daha farklı bilgiler de vardır. Örneğin, 1864 yılında yazan Mills, mevtanın yıkanması işlemini kendi aralarından bu işle görevlendirilmiş kişilerin yaptıklarını, Sâmirîlerin bu işi Müslümanlara ya da Hristiyanlara yaptıklarından dolayı suçlandıklarını ancak bu bilginin yanlış olduğunu belirtir.

susta duydukları ihtiyacı ortadan kaldırmak için cenazeyi yıkayan, kefenleyen, taşıyan, defneden veya bir şekilde cenazeye dokunanların, bu işlemlerin yapıldığı gün yerine getirecekleri yıkanma ritüeliyle tekrar temiz sayılacakları, yedi gün murdar sayılma kuralının uygulanmayacağı karara bağlanmıştır ve topluluk içinde bu şekilde uygulanmaktadır.⁹⁷

Mevtanın yıkanması ve kefenlenmesinden sonra hiç vakit kaybetmeden defnedilmesi gerekir. Defin işlemi, ölümün gerçekleşmesinden itibaren yirmi dört saat içinde mutlaka tamamlanmalıdır.⁹⁸ Defin işlemine mevtanın yakınları, erkek kadın ayrımı olmaksızın tüm Sâmîrî toplumu iştirak eder. Hatta Müslümanlardan ya da Hıristiyanlardan mevtanın arkadaşları da define bulunabilir.⁹⁹ Mevta, üzerinde herhangi bir süslemenin olmadığı bir tabuta konulur ve bu tabutla beraber mezara defnedilir.¹⁰⁰ Sâmîrî inancına göre Gerizîm dağı kutsal kabul edildiği için defin esnasında cenazelerin yüzü Gerizîm dağına doğru bakar.¹⁰¹

Defin işleminden itibaren sonraki yedi gün boyunca sabah ve akşam mezara gelinir ve çeşitli dualar okunur. Evde ise yedi gün boyunca devamlı Tevrat okunur her gün hatim yapılır. Sâmîrîlerde ölünün ardından tutulan yas

Bkz. Mills, *Three Months' Residence*, 204. 1907 yılında yazan Montgomery ise birçok defa dile getirildiğinin aksine ölüye dokunmanın Sâmîrîlere yasak olmadığını, bu yasağın sadece Başkohen için geçerli olduğunu söyler. Bkz. James Alan Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect* (Philadelphia: The John C. Winston Co., 1907), 43.

97 Pummer, *The Samaritans*, 277 (yazara bu bilgiyi Sâmîrî topluluğun günümüzde önde gelen simalarından Benyamim Tsedaka vermiştir); Ortodoks Yahudilikte mevtayla ilgili işleri yerine getirmek bir mitsva kabul edilir. Normal olarak mevtanın yıkanması ve defnedilmesiyle ilgilenmek mevtanın yakınlarının sorumluluğundadır ancak bu görevi *Hevra Kadişa* (Kutsal Birlik/Arkadaşlar) adı verilen ve şehirde bulunan Yahudilerden oluşan bir topluluk yerine getirir ve bu toplulukta çalışmak bir onur kabul edilir. *Hevra Kadişa*'da bulunan kişiler, mevtayı bulunduğu yerden alır, gasilhanede yıkar, kefenler ve tabuta yerleştirir. *Hevra Kadişa* mensuplarına yıkayıcılar da denilir. İsrail'de Aşkenazlar'ın ve Sefaradlar'ın ayrı teşkilatları bulunur. Bu teşkilat, belli sayıda Yahudinin yaşadığı herhangi bir şehirde mevcuttur. Bkz. Louis Isaac Rabinowitz, "Hevra (Havurah) Kaddisha," *Encyclopædia Judaica, Second Edition*, c. 9 (Detroit: Thomson Gale, 2007), 82; Ronald L. Eisenberg, *The JPS Guide to Jewish Traditions* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004), 78-80; Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1:208.

98 Şabat günü ölen bir kişi, Cumartesi gecesini defnedilir. Şayet Sâmîrî cemaatinden önemli bir kişi Cuma günü vefat etmişse, bu mevtanın ardından Tevrat yedi defa hatmedildiği için defin işlemi Pazar günü yapılır (Pummer, *The Samaritans*, 277); Aynı kabul Ortodoks Yahudilerde de vardır. Mevtanın cesedi, vakit kaybetmeksizin aynı gün içinde defnedilmelidir. Bkz. *Tora ve Aftara: Vayikra*, 467, Levililer 21/23'ün yorumu.

99 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 194.

100 Bu bilgi, günümüz Sâmîrî toplumunun önde gelenlerinden Benyamim Tsedaka ile yapılan e-mail görüşmesinde teyit edilmiştir: İsrail'de ve İzmir'de yaşayan Yahudiler mevtanın bedenini, tabuttan çıkarmak suretiyle doğrudan toprağa verirken, İstanbul'dakiler tabutun içine bir miktar toprak koyup tabutla beraber toprağa verirler. Bkz. Rav Michael Haber, *Ebedi Yaşam*, çev. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Baskıcılık ve Yayın A.Ş., 2001), 48.

101 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 197; Pummer, "Samaritan Rituals," 670.

süresi yedi gündür. Bu yas süresi boyunca ölünün yakınlarının sessizce evde oturmaları, devamlı olarak Tevrat okuyup dua etmeleri beklenir. Yeni elbiseler giymek, eğlenceli işler yapmak, tatlı yemek, şarap içmek, cinsel ilişkide bulunmak gibi fiiller onlara yasaktır.¹⁰² Ayrıca ölü yakınlarının yas süresi boyunca acılarını göstermek için abartılı bir şekilde ağlamaları, dövünmeleri, elbiselerini yırtmaları, yerden toprak alıp başlarına dökmeleri gibi fiiller kesinlikle yasaktır.¹⁰³ Burada belirtilmesi gereken nokta, Sâmirîlerin mevtanın yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi gibi cenaze işlemlerini ve ölünün ardından yas tutmayla ilgili uygulamaları kesinlikle Şabat ve bayram günlerinde yapmadıklarıdır. Tevrat'ta bildirilen emirlere göre Şabat'ın ve bayram günlerinin kutsallığı, her şeyin önünde olduğu için bugünlerde sadece o vakitlerde yapılabilecek işler (dua etmek, Tevrat okumak gibi) yapılabilir.¹⁰⁴

Cenaze töreninden dönerken, topluluktan biri herkesi yemeğe çağırır. Ölü evinde geleneksel olarak yedi gün boyunca yemek pişmez, komşular ya da tanıdıklar yedi gün boyunca ölü evine yemek götürürler. Yas süresince, her gün yapılan mezarlık ziyaretinden sonra her Cuma ve bayram günlerinde de mezarlık ziyaret edilir ve Tevrat'tan özellikle Tesniye 32. bâb okunur, çeşitli dualar edilir.¹⁰⁵ Ölüm gününden otuz gün sonra, mevtanın yakınları ölü için bir yemek verir. Cenaze törenini izleyen bir yıl boyunca ölü evinde herhangi bir şekilde eğlence ya da kutlama yapılmaz.¹⁰⁶

Sâmirîler ölülerini günümüzde başlıca iki mezarlığa gömerler. İlki, Gerizîm dağı eteklerinde, Fısıh bayramını kutladıkları mekâna birkaç yüz metre uzaklıkta bulunan Kiryat Luza'daki mezarlık; diğeri ise Holon'da yaşayan Sâmirîlerin defnedildiği Tel Aviv yakınlarındaki Kiryat Şaul Mezarlığı'dır. Kiryat Şaul Mezarlığı oldukça geniş bir Yahudi mezarlığıdır; içinde ordu mensuplarına ayrılmış bir bölüm de vardır. İsrail devleti, Holon'da yaşayan Sâmirîlerin cenazelerini rahatlıkla defnedebilmeleri için burada ayrı bir bölüm tahsis etmiştir. 1951-1966 yılları arasında ölenlerin tamamı Kiryat Şaul Mezarlığına defnedilirken, 1967 yılından itibaren ise Gerizîm dağı eteklerinde bulunan Kiryat Luza'daki mezarlığa defnedilmektedir.¹⁰⁷

C. Sonuç ve Değerlendirme

Günümüzde yaşayan en küçük dinî topluluklardan biri olan Sâmirîler, kendilerini etnik olarak İsrailoğullarına, dinî olarak da Tevrat'a dayandırır.

102 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 201-203.

103 Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs," 732.

104 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 209.

105 Gaster, "Rites and Beliefs of the Samaritans," 207.

106 Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs," 732.

107 Pummer, "Samaritan Rituals," 669; Pummer, *The Samaritans*, 276-277.

Dinî yaşantılarıyla ilgili uygulamalarında Yahudilerle bazı benzerlikler gösterse de birçok hususta onlardan farklıdırlar. Örneğin, her iki toplumda da sünnet ritüeli büyük bir özenle yerine getirilir. Sâmîrîler bu ritüelin doğumun sekizinci gününde icra edilmesini hayati derecede önemserken, Yahudiler bir takım şartlar oluşursa bunun bir süre ertelenebileceğini kabul etmişlerdir. Aynı şekilde, Şabat kurallarına uyma hususunda genel bir kabul olmakla beraber, Şabat günü giyilen kıyafetler, okunan dualar, ibadetlerin coşkunun bir şekilde yapılması ve yasakların çeşitli hile-i şer'iyeler vasıtasıyla aşılması gibi uygulamalarda ciddi farklılıkların olduğu görülmüştür. Yine en dikkat çekici farklılıklardan bir diğeri de her iki gelenekte de kutsal kabul edilen Fısıh bayramının kutlanma biçimidir. Yahudiler bunu Süleyman Mabedi'nin olmamasından dolayı Pesah seder adını verdikleri bir yemekle kutlarken Sâmîrîler coşkulu bir şekilde Gerizîm Dağı'nda kurban keserek icra ederler.

Sâmîrîler, sosyal ve ekonomik yaşantılarının değişmesi, geleneksel ve modern yaşam tarzlarını tecrübe eden iki farklı yerde yaşamaları (Filistin-İsrail) ve zamanın geçmesiyle oluşan ihtiyaçlar nedeniyle, dinî hayatla ilgili bazı uygulamalarda gönüllü olarak değişimlere gitmişlerdir. Burada gerçekleştirilen değişimlerin en önemli ölçüsü, zaten sayıları az olan Sâmîrîlerin hayatta kalmalarını sağlamak ve hayatlarını kolaylaştırmaktır. Örneğin, kadim dönemlerden beri uygulanan Sâmîrî olmayan biriyle evlenmeme yasağı, nüfusun gittikçe azalması nedeniyle, esnetilmiş, bazı kuralları kabul etmeleri şartıyla Yahudi asıllı biriyle evliliğe izin verilmiştir. Yine, Şabat yasakları çerçevesinde daha önceden Şabat'ta ateş yakmadıkları, hatta evlerinde ya da sinagoglarında bir mum ışığına bile izin vermeyip karanlıkta oturdukları biliniyorken bu katı kural günümüzde Şabat'tan önce bir lambanın yakılması ve Şabat boyunca kapatılmaması şeklinde uygulanmakta hatta son dönemlerde sıcak günlerde klima kullanılması bile tartışılmaktadır. Bir diğer çarpıcı değişim de cenaze ve yıkanması hakkındadır. Daha önceleri Sâmîrîler cenazelerine dokunmuyorlar, yıkamıyorlar ve defnetmiyorlardı, bu işlemlerde çoğunlukla Müslüman komşuları onlara yardımcı oluyordu. Bu aşamalardan birine iştirak eden bir Sâmîrî, yedi gün boyunca hükmen kirli sayılıyordu. Ancak günümüzde tüm cenaze işlerini kendileri yapan Sâmîrîlerin, bu işlemlerin yapıldığı gün yerine getirecekleri yıkanma ritüeliyle tekrar temiz sayılacakları, yedi gün murdar sayılma kuralının uygulanmayacağı karara bağlanmıştır.

Netice olarak, Sâmîrîlerin köhneleşmiş bir Yahudilik yorumu olduğu yönündeki iddialar, onlar hakkında özellikle yirminci asırda yapılan karşılaştırmalı ve fenomenolojik araştırmalar sayesinde çürütülmüştür. Hem Sâmîrî olmayanların hem de Sâmîrîlerin bizzat kendilerinin yürüttüğü bu çalışmalarla, onların dinî, sosyal ve kültürel yaşantıları incelenebilmiş ve sonuçta geleneklerini ve yaşam biçimlerini sürekli olarak zamana ve içinde yaşadıkları top-

luma çeşitli değişimlerle adapte eden, bir yandan inançlarının özünü korumaya çalışırken diğer yandan modern hayatın getirdiklerine uyan canlı bir topluluk oldukları ortaya çıkmıştır. Günümüzde Filistin ve İsrail’de olmak üzere iki farklı dinî toplumda yaşayan Sâmirîler arasında kuşak çatışması yaşanmakta, dinî kuralların uygulanması noktasında geleneksellik ile modernite arasında ihtilafa düşülmektedir. Ancak hayatını Sâmirî araştırmalarıyla geçiren Prof. Reinhard Pummer’ın da belirttiği gibi, Sâmirîler, tarihte hiç olmadığı kadar kadim gelenekleri ve inanışları ciddi anlamda tehdit eden günümüzdeki değişim ya da en genel anlamıyla gelenek karşıtlığı ve ondan kopuşu, bireysel ve toplumsal alanlardaki dönüşümü ifade eden modernite karşısında, tıpkı geçmiş asırlarda hakimiyetleri altında yaşadıkları devletlerde ve toplumlarda yaptıkları şekilde, kendilerini bir şekilde ayakta tutabilecek bir *modus vivendi/yaşam biçimi* bulacaklardır.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Alalu, Suzan, Klara Arditi ve Eda Asayas. *Yahudilikte Kavram ve Değerler, Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Arslantaş, Nuh. *İslâm Dünyasında Sâmirîler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Aykıt, Dursun Ali. “Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri.” *Milel ve Nihal* 11, sy. 2 (2014): 35-60.
- Bağır, Muhammed Ali. “Samiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti’ndeki Yansımaları.” *Milel ve Nihal* 13, sy. 2 (2016): 101-128.
- Barton, William E. *The Samaritan Pentateuch: The Story of a Survival Among the Sects*. Ohio: The Bibliotheca Sacra Company, 1903.
- Behar, Rabi Nisim. *Dini Uygulama Rehberi*. Çeviren Mordehay Yanar. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2009.
- Crown, Alan D., Reinhard Pummer ve Abraham Tal. *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 1993.
- Çinpolat, Salih. “Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da Sünnetin Yeri.” *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2, sy. 3 (2017): 109-126.
- Eisenberg, Ronald L. *The JPS Guide to Jewish Traditions*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.
- Gaster, Moses. “Rites and Beliefs of the Samaritans Relating to Death and Mourning.” *Journal of the Palestine Oriental Society* 19, (1939-40): 180-212.
- Gerçekcioğlu, Fatma. “Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Gürkan, Salime Leyla. “Sünnet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Haber, Rav Michael. *Ebedi Yaşam*. Çeviren Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Baskıcılık ve Yayın A.Ş., 2001.
- Harman, Ömer Faruk. “Ahd-i Atık.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:494-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Hoffman, Devorah. "Shabbath's Customs." *The Samaritan Update* 13, sy. 1 (September/October 2013): 5-7.
<https://www.israelite-samaritans.com/religion/high-priests> (25.05.2018).
<https://www.israelite-samaritans.com/history/ancient-hebrew/> (26.05.2018).
<http://www.israeltoday.co.il/NewsItem/tabid/178/nid/29809/Default.aspx> (25.05.2018).
<https://www.breakingisraelnews.com/74772/sanhedrin-appoints-high-priest-preparation-third-temple/> (25.05.2018).
<http://www.thesamaritanupdate.com/> (24.12.2017).
- Katz, Jacob. *The "Shabbes Goy": A Study in Halakhic Flexibility*. Çeviren Yoel Lerner. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. İstanbul: IQ Sanat Yayıncılık, 2007.
- Kutluay, Yaşar. *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Lerner, Isaac. "A Critical Investigation and Translation of the Special Liturgies of the Samaritans for their Passover and their Feast of Unleavened Bread." PhD Thesis, University of Leeds, 1956.
- Mills, John. *Three Months' Residence at Nablus and an Account of the Modern Samaritans*. London: John Murray, 1864.
- Montgomery, James Alan. *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect*. Philadelphia: The John C. Winston Co., 1907.
- Pereira, A.S. Rodrigues. *Studies in Aramaic Poetry (c. 100 B.C.E.-c. 600 C.E.) Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems*. Assen: Brill 1997.
- Pummer, Reinhard. "Samaritan Rituals and Customs." *The Samaritans* içinde, editör Alan D. Crown, 650-690. Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 1989.
- Pummer, Reinhard. "Samaritanism: A Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism?." *Samaritans: Past and Present* içinde, editör Menachem Mor ve Friedrich V. Reiterer, 1-24. Vienna: De Gruyter, 2007.
- Pummer, Reinhard. *The Samaritans: A Profile*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.
- Purvis, James D. "The Samaritan Problem: A Case Study in Jewish Sectarianism in the Roman Era." *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith* içinde, editör Baruch Halpern ve John D. Levenson, 323-350. Indiana: Eisenbrauns, 1981.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Həvra (Havurah) Kaddisha." *Encyclopedia Judaica, Second Edition*. 9:81-82. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Schreiber, Monika. *The Comfort of Kin: Samaritan Community, Kinship, and Marriage*. Leiden: Brill, 2014.
- Shahak, Israel. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*. Çeviren Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Shetreet, Shimon ve Walter Homolka. *Jewish and Israeli Law - An Introduction*. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Snowman, Leonard V. "Circumcision." *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*. 4:730-735. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Son of Aaron, Jacob. "Circumcision Among the Samaritans." *Bibliotheca Sacra* 65, sy. 260 (1908): 694-710.

- Son of Aaron, Jacob. "Mount Gerizim the One True Sanctuary." *Bibliotheca Sacra* 64, sy. 255 (1907): 489-518.
- Son of Aaron, Jacob. "The Samaritan Sabbath." *Bibliotheca Sacra* 65, sy. 259 (1908): 430-444.
- Son of Aaron, Jacob. "The History and Religion of the Samaritans." *Bibliotheca Sacra* 63, No. 251 (1906): 385-426.
- Suleymanov, Seyyar. "Kırım Karayları." Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2012.
- The Israelite Samaritan Version of the Torah*. Edited and translated by Benyamim Tsedaka. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2013.
- The Samaritan Update* 17, sy. 2 (November-December 2017): 1.
- Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bereşit-Vayikra, I-V*. Çeviren Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2002-2010.
- Tsedaka, Benyamim. "Samaritan Israelite Families and Households that Disappeared." *Samaritans: Past and Present* içinde, editör Menachem Mor ve Friedrich V. Reiterer, 221-237. Vienna: De Gruyter, 2007.
- Tsedaka, Benyamim. "Old Samaritan and Jewish Synagogues and What Distinguishes Them from One Another." *The Samaritan Update* 12, sy. 5 (May/June 2013): 1-3.
- Tsedaka, Benyamim. "Sabbath Observance in the Israelite Samaritan Tradition." *The Samaritan Update* 16, sy. 2 (November/December 2016): 4-8.
- Tsedaka, Benyamim. "Samaritans, Religion and Customs." *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*. 17:729-732. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Tsedaka, Benyamim. "The Calculation of The Israelite Samaritan Calendar." *The Samaritan Update* 12, sy. 1 (September/October 2012): 2.
- Tsedaka, Benyamim. "The Keepers [Shamerem] - A Tiny Special People and Advocate of Peace." *The Samaritan Update* 13, sy. 4 (March/April 2014): 2-3.
- Tsedaka, Benyamim. "The New Samaritan Synagogue has opened on Mount Gerizim." *The Samaritan Update* 16, sy. 4 (March/April 2017): 1.
- Ünal, Asife. "Yahudi Düğün Gelenekleri." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (2016): 225-241.
- Ünal, Asife. "Yahudilik Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri." *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)* Ankara (2012): 673-693.
- Tezokur, Hadi. "Yahudi Dinsel Yaşamında Mikve'nin Yeri ve Önemi." *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)* Ankara (2012): 99-118.
- Whiting, John D. "Last Israelitish Blood Sacrifice How the Vanishing Samaritans Celebrate the Passover on Sacred Mount Gerizim." *The National Geographic Magazine* 37, sy. 1 (January 1920): 1-46.
- Yusuf Besalel. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3 cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.

Some Practices About Religious Life in Modern Samaritans

(Extended Abstract)

Muhammed Ali BAĞIR*

Samaritans are an ancient ethnic and religious community claiming to be the descendants of the Israelites and have continued their lives in the Palestinian territories for centuries. They assert that they ethnically come from the tribes of Levi and Joseph which are two of twelve Israeli tribes and that they are the ones who really protect and preserve the belief that God has given to the Children of Israel via Moses. Today Samaritans live in the village of Luza (Kiryat Luza) on the outskirts of Mount Gerizim near Nablus and in the Holon city of Israel.

Although there are many differences between Samaritanism and Orthodox Judaism, there are some similarities in terms of religious practices and belief systems. This fact has led them to be seen as an outdated/fossilized Jewish sect. However, such an explanation for their identity has never been accepted by Orthodox Judaism. Jewish tradition excluded Samaritans in both ethnic and religious terms. Therefore, from the line of Orthodox Judaism, Samaritans are not only a heretical group who have no affiliation with the Israelites and their religious structure, but also are not members of any Jewish denomination.

However, there are some scholars who argue that Samaritanism is not a denomination of Judaism. On the contrary, it can be defined as a structure that continuing the old Israeli religion or the belief in Yahweh like Judaism. Recent studies suggest that Samaritans are not latecomers and Samaritanism is not an offspring of early Judaism. This view is, in fact, also spoken by Samaritans themselves. Once the beliefs and religious practices of Samaritans are carefully examined, it will be understood that Samaritanism is different from the Jewish tradition in many subjects (such as the rejection of the sanctity of Jerusalem and Tanakh and Talmud except Torah) from the earliest periods.

In this study, some practices of the present Samaritans were discussed such as circumcision, completion of the reading of the Torah, marriage, funeral ceremony, Sabbath, Passover and sacrifice. Both the altered elements and elements which were maintained of these practices by Samaritans were

* Dr., Sakarya University Faculty of Theology (malibagir@sakarya.edu.tr)

examined according to time and conditions by comparing them with Orthodox Judaism practices. In this way, the idea that Samaritanism is not a fossilized Jewish sect is scrutinised in detail.

The Circumcision (Brit-Mila) is one of the most important rituals of Samaritans. The most obvious part of it is that they must perform this procedure on the eighth day of the child's birth. Orthodox Judaism accepts that circumcision can be postponed based on certain conditions. Yet, Samaritans accept neither religious nor any other reason for delay. According to them, the only exception is the placement of the newborn in incubator by the doctor due to health problems and life threatening. In such an exceptional case, at the moment baby emerges from the incubator is regarded as the moment when it comes into the world and circumcised on the eighth day according to the rules.

Since the Sabbath rituals determines the lifestyle of Samaritans it is very crucial for them. There are many prohibitions about Sabbath in the Torah. Samaritans observe these prohibitions with great care. The most important of them is the prohibition on fire (*"No fire is to be lighted in any of your houses on the Sabbath day"* Exodus 35/3). Accordingly, they shut down all the electrical appliances such as refrigerators, televisions, computers and mobile phones. According to a source about the life of Samaritans in the 19th century, they never had any fire on the Sabbath and even a lamp or candle in their houses or in the synagogues on the Sabbath evening. When the Sabbath comes in on the Friday evening, they remain in their houses in complete darkness. But, in modern times one light is left open in case of emergency. Moreover, recently there is a debate about whether air condition should be allowed on very hot days. The office of Samaritan Priesthood is addressing this issue so that it can be worshipped comfortably on very hot days, but there is no clear decision yet.

Passover is the most important feast for them. The Samaritans celebrate it differently from Jews. Nowadays, the Jews do not sacrifice sheep on Passover, but instead of it they celebrate Passover Seder which is a Jewish ritual feast. But, Samaritans sacrifice sheep on Mt. Gerizim. It is accepted that Samaritans has been observed the Passover sacrifice since antiquity.

Regarding the Passover sacrifice, the most obvious difference between them is the place where the sacrifice to be performed. Jews ruled that the Passover sheep may be slaughtered only at the Solomon Temple built in Jerusalem. But it was destroyed by Romans in 70 CE and now there is no any Temple. Therefore, they claim that the Passover sheep can not be slaughtered any more. Disparately, Samaritans believe that the holy place is the Mount Gerizim and the Passover sheep must be slaughtered on the top of it. So, every year on Passover, immediately after the sun set, they slaughter the sheeps

while it is still at twilight. The sheeps are roasted in the ovens at Mount Gerizim for about four hours. At midnight the roasted sheeps are brought to the houses around there and eaten by them. They should be eaten before sunrise. If anything remains, it must be burned in the ovens.

Consequently, the allegations that Samaritans are an outdated/fossilized Jewish sect are disproved by comparative and phenomenological studies made in the twentieth century. With these studies that made by both Samaritans and non-Samaritans, it became possible to examine their religious, social and cultural experiences. As a result, it has emerged that they are a vivid community that adapts their traditions and lifestyles with various changes to the communities in which they live together. Furthermore, they are a living community that conforms to what modern life brings. As a last word we can say, there is a generation conflict between them today and a controversy between tradition and modernity at the point of application of religious rules. Yet they will find a way of life that will keep them alive, just as they have done in the the past centuries.

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN PSİKOLOJİK İYİ OLUŞLARI İLE DEĞER YÖNELİMLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ*

Mustafa ULU**

Öz

Bu çalışma ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin psikolojik iyi oluş durumları ile değer yönelimleri arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın evrenini İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklem grubu olarak ise Erciyes, Dicle ve Karadeniz Teknik Üniversitesi'nden kolayda örneklem yoluyla seçilen 683 İlahiyat Fakültesi öğrencisi belirlenmiştir. Verilerin analiz edilmesinde betimsel istatistik tekniklerinden ortalama ve standart sapma değerleri; çıkarımsal istatistik tekniklerinden iki ortalama arasındaki farkı tespit etmek amacıyla bağımsız gruplar t-testi; değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla ise Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon tekniği ve Regresyon analizi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, öğrencilerin psikolojik iyi oluş ortalama puanının 3,63 olduğu; değer yönelimlerinde en yüksek ortalamayı 5,11 puan ile evrenselcilik, en düşük ortalamayı ise 3,49 puan ile güç faktöründe elde ettikleri; psikolojik iyi oluş toplam puanında kadınların puanlarının erkeklerden ortalama açısından anlamlı olarak daha yüksek olduğu; değer yönelimlerinde özyönelim, uyarılma, hazcılık, güvenlik, uyma, iyilikseverlik ve evrenselcilikte kadınların; güçte ise erkeklerin ortalama puanlarının anlamlı olarak daha yüksek olduğu; psikolojik iyi oluş toplam puanı ile özyönelim, uyarılma, hazcılık, başarı, güvenlik, uyma, geleneksellik, iyilikseverlik ve evrenselcilik arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca regresyon analizi sonucunda özyönelim, uyarılma ve iyilikseverlik değer yönelimlerinin psikolojik iyi oluşu anlamlı olarak %19 oranında açıkladığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Psikolojik İyi Oluş, Değer Yönelimi, Üniversite Öğrencileri, İlahiyat Fakültesi.

On the Relationship Between Psychological Well-Being and Value Orientations of Students of Theology Faculty

Abstract

It is aimed to investigate the relationship between the psychological well-being of university students and their value orientations in this research. The universe of study is the students of Theology Faculty. In the sample group, 683 Theology Faculty students were selected from Erciyes, Dicle and Karadeniz Technical Universities through convenience sampling. Quantitative analysis techniques have been utilized in the analysis of the data. Mean and standard deviation from descriptive statistical methods; independent groups t-test to determine the difference between two means and Pearson Moments Multiplication Correlation technique and Regression Analysis to investigate the relationships between variables from inferential statistical methods were used when the data were analyzed. As a result of the research, it was determined that the average score of the students' psychological well-being is 3.63; that students have the highest average in universalism factor with 5,11 score and have the lowest average in the power factor with 3.49

* Bu çalışma, 5-6 Nisan 2018 tarihlerinde Zonguldak'ta düzenlenen *III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi*'nde sunulan ve özet olarak yayınlanan bildirinin tam metnidir.

Ayrıca bu çalışma, Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: HDP-2018-7593.

** Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (mustafaulu@erciyes.edu.tr).

score in value orientation; that women's mean scores in psychological well-being total score were significantly higher than men's mean score; that mean scores of women in self-direction, stimulation, hedonism, security, conformity, benevolence, and universalism factors and mean scores of men in power factor were significantly higher in value orientation; that there was a significant positive relationship between psychological well-being total score and self-direction, stimulation, hedonism, achievement, security, conformity, tradition, benevolence, and universalism. Moreover, as a result of regression analysis, self-direction, stimulation and benevolence value orientations seem to explain psychological well-being at a significant level of 19%.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Psychology of Religion, Psychological Well-being, Value Orientation, University Students, Theology Faculty.

Giriş

Son dönemlerde psikolojinin ilgisi, ruhsal hastalıklar ve anormal davranış sergileyen bireylerden ruh sağlığı ve pozitif psikolojiye doğru kaymaktadır. Bu kaymanın temelinde, dar bir insan tasavvuruna sahip olan ve genellikle anormal davranışlar sergileyen bireylere odaklanan Batı kökenli psikolojilere alternatif olarak Asya kökenli psikolojilerin güçlenmesi yer almaktadır. Genellikle Batı kökenli psikolojik yaklaşım, narsistik bir eğilimle kendini merkezde görmüş ve “*diğer kültürlerle ait psikolojik yaklaşımları ilkel batıl inançlardan biraz fazlası*”¹ olarak kabul etmiştir. Ancak bu dar bakış açısı, değişen insani ihtiyaçlara çözüm üretmede yeni arayışları zorunlu kılmış ve Asya kökenli psikolojik yaklaşım, modern psikoloji içerisinde kendisine pozitif psikoloji sayesinde yer bulabilmiştir. Bu noktada pozitif psikolojinin temellerinin insani potansiyeller, erdem, huzur, mutluluk ve sağlıklı toplumu tartışan gelenek ve düşünce ekollerine kadar uzandığını ifade etmek mümkündür.

Pozitif psikoloji sayesinde değer, huzur, mutluluk vb. kavramlar psikolojik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu süreç beraberinde bilinçdışı süreçlerin kontrolünde olan bir varlığa alternatif olarak aşkın, manevi bir boyutu olan, sürekli olarak kendini geliştirme ve yenileme çabası sergileyen bir insan modelini getirmiştir. Bu yeni anlayış ile birlikte hayatın anlam ve amacı, insani potansiyellerin geliştirilmesi, değer ve psikolojik iyi oluş gibi konular üzerinde görüşlerini ortaya koyan birçok önemli isim ortaya çıkmıştır. Mesela, yaşam kalitesinin temel değişkenleri olarak iyi oluş ve değer seçimi, hayatın anlamı konusundaki felsefi tartışmalar ile birlikte büyük ölçüde Frankl'ın insanın anlam arayışı, anlam yaratma ve anlamlandırma süreci üzerine kuruludur. Bu açıdan Allport, Jung, Maslow, Fromm, Rogers gibi isimler de önemli katkılar sağlamışlardır. Bu isimlerin ortak özelliği, duygu, düşünce ve davranış üzerinde bireyin içsel mekanizmalarının özellikle de değer sistemlerinin belirleyici bir etkisinin olduğunu savunmuş olmalarıdır.

1 R. Walsh, “Asian Psychologies,” *Encyclopedia of Psychology* içinde, ed. Raymond J. Corsini (New York: John Wiley & Sons, 1994), 106.

Psikoloji alanında yürütülen araştırmaların çoğu, belirli grupların benzerlikleri ve farklılıklarına odaklanmaktadır. Bireylerin değer yönelimlerinin istikrarı ve değişmesi, kapsamlı olarak incelenen başka bir araştırma alanıdır. Hem boylamsal hem de kesitsel araştırmalar, değer önceliklerinin bireylerin ömrü boyunca göreceli olarak istikrarlı olduğunu ve toplumsal olarak zamana ve sosyal değişimlere göre pek değişmediğini göstermektedir. Diğer araştırmalar, ampirik olarak sınıflandırmasına ve değer sistemlerinin temel yapılarına odaklanmaktadır. Bazı araştırmalar ise kişilik özellikleri, tutumlar ve amaçlar arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu alandaki araştırmalar, değerlerin değişimine ve tutum ve davranışlara dikkat çekmektedir. Bu yöntem, bireysel tercihler ile belirli bir referans grubunun tercihleri arasındaki bilişsel uyumsuzluğa dayanmaktadır. Değerler, bireysel düzeyde, kişisel eylemi motive eden, duygusal çağrışımları da olan kavramlardır. Değerler, değişimlere rağmen yaşamda bir süreklilik hissi anlamına gelmekte ve bu şekilde bireysel kimliğe katkıda bulunmaktadırlar. Kişisel değerler sistemi, bireyin kendini, dış dünyayı ve onunla olan ilişkisini anlama sürecinin temelini oluşturmaktadır. Bu süreçte, temel varoluşsal problemlere yeni anlamlar yükleyerek önemli bir rol oynamaktadırlar. Bu açıdan değerler, bireysel kimlik ve yaşamdaki amaçları da içine alan kişisel anlam sisteminin bir parçasıdır.

Bu bakış açısıyla çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kişisel düzeydeki değer yönelimlerine odaklanılacak ve bunların psikolojik iyi oluş ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu incelenecektir. Bireyin değer yönelimlerinin psikolojik iyi oluşu üzerinde bir etkisinin olup olmadığı sorusu temelinde şekillenen çalışmada, ilk olarak *psikolojik iyi oluş* ve *değer* kavramları tanımlanacak sonrasında ise her iki değişken arasındaki ilişkiyi belirlemek için gerçekleştirilen araştırmaya ait istatistiksel verilere yer verilecektir. Son olarak da verilerin yorumlandığı ve değerlendirildiği sonuç bölümü ile çalışma tamamlanacaktır.

A. Psikolojik İyi Oluş

Pozitif psikolojinin en dikkat çekici kavramlarından birisi *psikolojik iyi oluş*'tur. 1948 yılında Dünya Sağlık Örgütü, psikolojik iyi oluşun "zihinsel hastalığın yokluğundan fazlası" olduğunu² ifade etmiş olmasına rağmen psikologlar, psikolojik iyi oluşu sebepleri, ilişkileri ve sonuçları açısından sistematik bir şekilde incelemeye ancak 90'lı yıllarda başlamışlardır. Bu noktadan sonra ortaya çıkan tanımlar, üç kategori altında değerlendirilebilir. İlk olarak iyi oluş, dışsal kriterler açısından tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım, arzu edilen şey açısından iyi oluşu tanımladığı için normatiftir. İkinci olarak, insanların yaşantılarını "pozitif kavramlarla" ilişkilendirmelerine neden olan olguların incelenmesi ile ortaya çıkan tanımlar yer almaktadır. Bu yaklaşım, katılımcıların

2 <http://www.who.int/about/mission/en> [Erişim Tarihi: 14.01.2018]

standartlarından yola çıkılarak belirlenmeye çalışılan “yaşam doyumu” kavramı etrafında şekillenmiştir. Son olarak ise günlük hayatta en sık kullanılan anlamda iyi oluşun mutluluk kavramı etrafında tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu yaklaşım, negatif etkilere karşılık pozitif etkilerin baskınlığını vurgulamaktadır.³ Ancak literatürdeki tanımlamada farklılaşma söz konusu olsa da ilk dönemlerinden itibaren psikolojik iyi oluş konusu iki boyutlu olarak ele alınmaktadır. Bu boyutlardan ilki, *hedonic* (özel/duygusal); ikincisi ise *eudaimonic* (psikolojik/sosyal)'tir. Psikolojik iyi oluş araştırmalarındaki bu gelenekler, farklı felsefi ve teorik köklerden beslenmektedir. Her iki gelenek de insan doğası konusunda farklı görüşler üzerine temellendirilmekte ve iyi bir toplumu ve sağlıklı bir bireyi hangi özelliklerin oluşturduğuna dayandırılmaktadır. Dolayısıyla bu gelenekler, gelişimsel ve toplumsal süreçlerin iyi oluşla nasıl bir ilişkisinin olduğuna dair farklı sorular sormakta ve hayata ilişkin farklı yaklaşımları dolaylı ya da doğrudan öngörmektedirler. Bulguları kesişse bile her iki yaklaşım kritik noktalarda ayrışmaktadır.⁴

1. Hedonik Yaklaşım

Psikolojik iyi oluş konusunda yoğun ve kapsamlı olarak çalışılan model, hedonik yaklaşımdır. Yaklaşım adını Kahneman, Diener ve Schwarz'a ait *Well-being: The Foundations of Hedonic Psychology* (1999) isimli çalışmada iyi oluş ve hedonik kavramlarının eşdeğer olarak kullanılmasından almıştır. Bu yaklaşım, özel, duygusal iyi oluş ya da mutluluk olarak da isimlendirilmektedir. Genellikle olumlu ve olumsuz duygu durum arasındaki denge olarak ifade edilmektedir. Ryff ve Keyes, bu yaklaşımın izlerinin Bradburn'a kadar sürülebileceğini⁵ ifade etse de bireylerin bilişsel ve duygusal gelişimlerine odaklanan bir iyi oluş modeli ortaya koyduğu için bu yaklaşıma Ed Diener'in öncülük ettiği ifade edilebilir.⁶ Bu yaklaşım, yaşamdaki birincil amaç olarak mutluluk arayışı ve acıdan kaçınma şeklinde tanımlanabilecek hedonist felsefenin bir uzantısıdır ve yaratıcının değil de “mutluluk ve iyi oluş konusunda bireylerin söz sahibi olması gerektiği”⁷ inancı üzerine kurulmuştur. Bu düşüncenin temeli MÖ. 4. yüzyılda yaşamış olan ve acıdan kaçınarak, akla veya ölçülülüğe dayalı doğrudan hazzı temel alan bir öğreti geliştiren Aristippos'a (435-386) kadar uzanmaktadır. Bu bakış açısına göre iyi bir hayat, zevk, eğlence ve

3 Ed Diener, “Subjective Well-Being,” *Psychological Bulletin* 95, sy. 3 (1984): 543.

4 Richard M. Ryan ve Edward L. Deci, “On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being,” *Annual Review of Psychology* 52 (2001): 143.

5 Carol D. Ryff ve Corey Lee M. Keyes, “The Structure of Psychological Well-Being Revisited,” *Journal of Personality and Social Psychology* 69, sy. 4 (1995): 719.

6 Ed Diener v.dğr., “The Satisfaction with Life Scale,” *Journal of Personality Assessment*, sy. 49 (1985): 71-75.

7 Matthew W. Gallagher, “Well-Being,” *The Encyclopedia of Positive Psychology* içinde, ed. Shane J. Lopez (Singapore: Wiley-Blackwell, 2009), 1030-1031.

tatmin duygularını içermelidir. Bunların karşısında ise acı, ızdırıp ve tatminsizlik duyguları yer almaktadır. Hayatın iyi olarak anılabilmesi için acı ve ızdıraptan tamamen kurtulmak gerekmez. Aksine, bunun için içerisinde belirli bir miktar zevk, eğlence, acı ve ızdırabın birlikte olması yeterlidir. Zevkin en yoğun şekilde yaşanılmaya çalışılması, iyi bir yaşamı garanti etmez. Zevk ve acı arasında bir denge kurulmalıdır.⁸

Hedonik görüşü benimseyen psikologlar, bedenin olduğu kadar zihnin de tercih ve mutluluğunu içeren genel bir hedonizm kavramına odaklanma eğilimindedirler. Bu psikologlar arasındaki hâkim görüş, iyi oluşun öznel mutluluktan oluştuğudur. Ancak bu açıdan mutluluk sadece fiziksel hedonizme indirgenmemelidir, zira çeşitli alanlarda amaçların gerçekleştirilmesi ya da diğer önemli sonuçların elde edilmesi de mutluluğu beraberinde getirebilmektedir.⁹

2. Eudaimonik Yaklaşım

Eudaimonik yaklaşım, iyi oluşun insan potansiyelinin gerçekleştirilmesine bağlı olduğunu; mutluluğun ve kaliteli bir yaşantının sadece iyi hissetmeye bağlı olmadığını; hayatta zevk ve tatmin duygularından fazlası olması gerektiğini; gerçek mutluluğun erdemli davranışlar sergilemeye ve sadece yapmaya degecek olan davranışların yapılmasına bağlı olduğunu¹⁰ ifade ederek anlamlı yaşam amaçlarını gerçekleştirmeyi amaçlayan beşeri faaliyetlere odaklanmaktadır. Bu yaklaşım, Maslow'un *kendini gerçekleştirme* kavramı, Rogers'in *tam işlevsel birey* görüşü, Jung'un *bireyleşme* ve Allport'un *olgunlaşma* kavramları ile Erikson'un *psikolojik aşama modeli* ve Neugarten'in *yetişkinlik ve yaşlılıkta kişilik değişimi* açıklamaları baz alınarak Carol Ryff ve arkadaşları tarafından pozitif faaliyetler için bütüncül ve teorik açıdan sağlam bir model üretme çabalarının bir sonucu olarak geliştirilmiştir.¹¹

Bu model birbirleri ile ilişkili altı faktörden oluşmaktadır: *özerklik, çevreyi yönetme ustalığı, kişisel gelişim, başkaları ile pozitif ilişkiler kurmak, hayatın amacı ve kendini kabul etme.*

8 Anneli Sarvimäki ve Bettina Stenbock-Hult, "Quality of Life in Old Age Described as a Sense of Well-Being, Meaning and Value," *Journal of Advanced Nursing*, (2000): 1027.

9 Ryan ve Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being," 144.

10 Kate Hefferon ve Ilona Boniwell, *Positive Psychology: Theory, Research and Applications* (London: The McGraw-Hill, 2011), 77.

11 Carol D. Ryff, "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Wellbeing," *Journal of Personality and Social Psychology* 57, sy. 6 (1989): 1070.

Şekil 1: Eudaimonik Yaklaşımın Özellikleri



İyi oluş açısından *özerklik (autonomy)*, bireylerin bağımsız olduğunu ve öncelikle kendi sahip oldukları standartlar tarafından yönlendirildikleri, bireylerin kararlarını kendilerinin alabildikleri, sosyal baskılara boyun eğmedikleri; *çevreyi yönetme ustalığı (environmental mastery)*, çevreyi etkin bir şekilde belirleyerek dışsal fırsatları takip edebildikleri, günlük yaşamın stresi ile etkin bir şekilde baş edebildikleri; *kişisel gelişim (personal growth)*, sürekli olarak kendini geliştirmek ve gelişmek için fırsatlar aradıkları, gelişime, değişime ve deneyime açık oldukları, yaşamı bir öğrenme süreci olarak değerlendirdikleri, merak duygularının fazla olduğu, sanatsal, sosyal ve kültürel etkinlere ilgi duydukları; *başkaları ile pozitif ilişkiler kurmak (positive relationships with others)*, karşılıklı saygı, sıcaklık ve güvene dayalı derin, doyurucu ve sağlıklı ilişkiler kurabildikleri; *hayatın amacı (purpose in life)*, anlamlı amaçlar belirleyerek bunları takip edebildikleri, hayatın amacını bir anlamda hayata tutunma olarak gördükleri; *kendini kabul etme (self-acceptance)* ise kendi kişilikleri hakkında pozitif tutumlara sahip oldukları, bir bütün olarak kendilerinden memnun oldukları ve geçmiş yaşantılarını kabullendikleri anlamına gelmektedir.¹²

Eudaimonik yaklaşım, gerçek benliği hayatın nihai amacı olarak tanımlayan ve mutluluğun erdemli bir yaşantının tercih edilmesiyle kazanılabileceğini belirten Aristo felsefi geleneğinin bir uzantısıdır. Yaklaşımın isim babası

12 Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being Revisited: Advances in Science and Practice," *Psychother Psychosom* 83, sy. 1 (2014): 11.

olan Waterman, eudaimonik iyi oluşun insanları dinlerine ya da gerçek benliklerine uygun yaşamaya çağırdığını ifade etmektedir.¹³ Ayrıca Waterman'a göre *eudaimonia*, insanların yaşam aktiviteleri değerlerle uyumlu olduğu ve birbirleri ile parçalanmaz bir bütün haline geldikleri zaman ortaya çıkmaktadır.¹⁴

B. Değer ve Değerler

Değerler, başta psikologlar, antropologlar, siyaset bilimciler ve sosyologlar olmak üzere sosyal bilimlerin neredeyse bütün disiplinleri tarafından incelenen genel bir kavramdır. Ancak sosyal bilimlerin genelinde karşılaşılan tanımlama problemi, değerler için de söz konusudur ve değerler konusunda tüm bilim dalları tarafından kabul gören bir tanım geliştirilememiştir. Bunun yerine literatür değerlendirildiğinde çağdaş araştırmalardaki genel eğilimlerin, değerleri; (a) bireylerin ve grupların hayatında rehberlik eden ilkeler ve (b) bireylerin veya grupların çıkarlarına hizmet eden durumlar şeklinde tanımladıkları görülmektedir.¹⁵ Son yıllarda sosyal bilimciler, değer öncelikleri konusunda bireysel ve kültürel farklılıklara odaklanma eğilimindedirler.

1. Değerlerin Tanımlanması

Yukarıda ifade edildiği gibi ortak bir tanım geliştirilememiş olsa da kavramın daha iyi anlaşılabilmesi için yaygın olarak kullanılan birkaç tanıma yer verilmesi faydalı olacaktır. İlk olarak Rokeach tarafından formüle edildiği şekliyle değerlerin en yaygın kabul gören tanımlarından biri, "belirli bir davranış biçimi ya da varoluşun son şeklinin kişisel veya toplumsal açıdan varoluşun son durumuna ya da davranışın aksi ya da karşıtına tercih edilebilir olduğuna dair kalıcı bir inanç" şeklindedir.¹⁶ Rokeach, değerler ve değer sistemleri için operasyonel bir tanım sunan bir dizi araştırma çizelgesi de hazırlamıştır. İkinci olarak Hofstede, değeri "bazı durumları başkalarına göre tercih etme eğilimi" olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Bu değerler, bireyin ilgi alanında yer alan şeyleri önemine göre değerlendirdiği ölçüt olarak işlev görmektedirler. Değerler, algı seçiciliği, bilgi işlemeyi etkilemekte ve hedeflerin seçimi için spesifik olmayan yönergeler sağlamaktadırlar. Üçüncü olarak insan hedeflerinin bilişsel temsilleri olarak gören Schwartz'a göre değerler; "bireyin ya da diğer sosyal

13 Alan S. Waterman, "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment," *Journal of Personality and Social Psychology* 64, sy. 4 (1993): 678.

14 Waterman, 678; Ryan ve Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being," 146.

15 Frederick M. E. Grouzet, "Values and Relationships," *Encyclopedia of Human Relationships* içinde, ed. Harry T. Reis ve Susan Sprecher (Los Angeles: Sage Publication, 2009), 3:1668.

16 Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: Free Press, 1973), 5.

17 Geert Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values* (Berkeley Hills: Sage Publications, 1980), 15.

varlıkların yaşamında yol gösterici ilkeler görevini üstlenen, önemi açısından çeşitlenen, arzu edilen, durum dışı hedeflerdir.”¹⁸ Son olarak, Demirutku ve Sümer literatürdeki tanımları birleştirme yoluna gitmişler ve çok sayıda tanımın işaret ettiği önemli noktalardan yola çıkarak değerlerin “sosyalleşme süreci içinde kazanılan bireyin tercihlerini, tutumlarını ve davranışlarını seçerken kılavuz olarak kullandığı, önem sırasına göre hiyerarşik olarak yapılanmış, hangi davranışların veya hedeflerin bireysel veya toplumsal olarak istenir olduğunu ifade eden ve görece istikrarlı inançlar” olduğuna ilişkin tanımları elde etmişlerdir.¹⁹

2. Schwartz’a Göre Değerler

Rokeach tarafından Amerikan toplumunun yaşamına yön veren değerleri incelemek için bir değerler listesi oluşturulması, değer araştırmaları açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu öncü çalışmanın ardından Rokeach geleneğinin takipçisi olan Schwartz, değerlerin evrensel yapısı konusunda bir kuram geliştirmiş ve Rokeach listesindeki değerlere yenilerini ekleyerek çalışmayı güncelleştirmiştir. Çalışma, Rokeach’ın listesine benzer şekilde iki bölümden oluşsa da birinci bölüm 30; ikinci bölüm ise 26 madde içermektedir. Yaptığı çalışmalar sonucunda Schwartz, Smith ile birlikte, inceledikleri tanımlardan yola çıkarak değerler için beş ortak özellik belirlemişlerdir:²⁰

1. Değerler, inançlardır. Ancak objektif, donuk fikirler değildirler, değerler bireylerde aktif hale geldiklerinde ve işlerlik kazandıklarında duygularla etkileşime geçmektedirler.

2. Değerler, istenilen amaçlara (eşitlik gibi) ve bu amaçları destekleyen davranış biçimlerine (adalet, yardımseverlik gibi) yöneliktir.

3. Değerler, belirli eylemler ve durumların ötesindedirler. Örneğin itaat, iş ya da okulla, sporla ya da ticaretle, aile, arkadaşlar ya da yabancılarla ilişkili olabilmektedir.

4. Değerler, davranışların seçiminde veya değerlendirilmesinde rehberlik edecek standartlar sunmaktadırlar.

5. Değerler kendi içlerinde önemlerine göre sıralanmaktadır. Sıralanmış değerler dizileri, bir değer öncelikleri sistemi oluşturur. Kültürler ve bireyler, değer öncelikleri sistemleri ile karakterize edilirler.

18 Shalom H. Schwartz, “Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?,” *Journal of Social Issues* (1994): 21.

19 Kürşad Demirutku ve Nebi Sümer, “Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarlaması,” *Türk Psikoloji Yazıları* 13, sy. 25 (2010): 18.

20 Peter B. Smith ve Shalom H. Schwartz, “Values,” *Handbook of Cross-Cultural Psychology* içinde, ed. John W. Berry v.dğr. (Boston: Allyn and Bacon, 1997), 3:80.

Bu ortak özelliklere ek olarak bireysel değerlere ilişkin en etkili kavramsallaştırma yine Schwartz tarafından yapılmıştır.²¹ Schwartz, bu çalışmada değerleri, 11 başlık altında incelese de sonraki çalışmalarında maneviyatı her zaman bağımsız bir faktör olarak tespit edilemediği gerekçesiyle çıkararak 10 değer türünü kavramsallaştırmaktadır:

a. Öz-Yönelim (*Self-direction*): Bu değer türü için belirlenen amaç, düşünce ve eylemde bağımsızlıktır. Organizmanın kontrol ve uzmanlık ihtiyaçları ile özerklik ve bağımsızlık arasındaki etkileşimli gereksinimler temel alınarak geliştirilmiştir.

b. Uyarılma (*Stimulation*): Uyarıcı değerleri, en uygun aktivasyon seviyesini sürekli hale getirmek için organizmanın varsayılan uyarılma ve çeşitlilik ihtiyaçlarından türetilmiştir. Muhtemelen bu değerler, öz-yönelim değerlerini besleyen ihtiyaçlarla ilişkilidir.

c. Hazcılık (*Hedonism*): Bu değer türü, organizmanın farklı disiplindeki birçok bilim insanının ifade ettiği ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları tatmin etmekle ilişkili haz ve mutluluk prensiplerinden türetilmiştir.

d. Başarı (*Achievement*): Bu değer türünün belirleyici amacı, sosyal standartlara uygun yeterliliğin gösterilmesiyle gerçekleştirilecek kişisel başarıdır. Eğer bireyler, hayatta kalmaları için gerekli olan kaynakları elde etmek ve sosyal etkileşim ile kurumsal işlevsellik konularında başarılı olmak istiyorlarsa bunun için gerekli performansı yeterli düzeyde sergilemeleri gereklidir. Burada tanımlandığı şekliyle başarı değerleri, hâkim olan kültürel standartlar açısından yeterlilik göstermeyi ve böylece toplumsal onay alınmasını vurgulamaktadır.

e. Güç (*Power*): Muhtemelen güç değeri, birden fazla evrensel gereksinim türüne dayanmaktadır. Sosyal kurumların işleyişi görünüşte bir dereceye kadar statü farklılaştırması gerektirir ve kişilerarası ilişkilerin hem kültürler içinde hem de kültürler arasındaki deneysel analizlerinde baskınlık/teslim olma boyutu ortaya çıkar. Toplumsal yaşamın bu gerçeğini haklı kılmak ve grup üyelerini onu kabul etmeye motive etmek için grupların gücü, bir değer olarak görmeleri ve göstermeleri gerekmektedir. Güç değerleri, sosyal motivasyon uzmanları tarafından belirlenen hakimiyet ve kontrol için bireysel ihtiyaçların dönüşüm geçirmiş şekilleri de olabilir. Güç değerlerinin temel amacı, toplumsal statüye ve prestije ulaşma ve insanları ve kaynakları kontrol etme veya egemenlik (otorite, zenginlik, sosyal güç, toplumsal imajın korunması, toplumsal kabul) olarak belirlenmiştir.

21 Shalom H. Schwartz, "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries," *Advances in Experimental Social Psychology* (1992): 4-12.

f. Güvenlik (Security): Bu değer türünün motivasyon amacı, toplumun, ilişkilerin ve benliğin emniyet, uyum ve istikrarıdır. Temel kişisel ve grup gerekliliklerinden kaynaklanmaktadır. Tek bir güvenlik değeri türünün ya da bireysel ve grupsal düzeyde iki ayrı türün varlığı iddia edilebilir. Bu iddia, bazı güvenlik değerlerinin, öncelikle bireysel çıkarlara (sağlık gibi); diğerlerinin ise kolektif çıkarlara (ulusal güvenlik gibi) hizmet ettiğinin varsayılp sayılmayacağına dayanmaktadır.

g. Uyuma (Conformity): Bu değer türünün belirleyici amacı, başkalarını üzen veya zarar veren ve sosyal beklentileri veya normları ihlal edebilecek eylemler, eğilimler ve dürtülerin kısıtlanmasıdır. Eğer etkileşim ve grup işlevleri sorunsuz olarak devam ediyorsa bireylerin sosyal açıdan yıkıcı olabilecek eğilimlerinin kısıtlanması gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Burada tanımlandığı şekliyle uyuma değerleri, günlük etkileşim içerisinde genellikle de yakın kişilerle olan ilişkilerde öz-kısıtlamayı (itaat, öz-disiplin, nezaket, ebeveyn ve yaşlılara saygı gibi) vurgulamaktadır.

h. Geleneksellik (Tradition): Gruplar her yerde kendi ortak tecrübe ve dünya görüşlerini temsil eden semboller ve uygulamalar geliştirmektedir. Bunlar nihayetinde grup üyeleri tarafından değer verilen gelenek ve görenekler olarak kabul edilir. Gelenekler çoğu zaman dini ayinler, inançlar ve davranış normları biçimindedir. Gelenek değerlerinin motivasyon amacı, saygı, bağlılık ve bireye dini ya da kültürü tarafından sunulan düşünce ve gelenekleri (geleneğe saygı duymak, alçakgönüllülük, samimiyet, itidal) onaylamaktır.

i. Maneviyat (Spirituality/Self-transcendence)²²: Teologlar, filozoflar ve din üzerine çalışan araştırmacılar, inanç ve geleneklerin temel gerekçesinin, gündelik varlığın anlamsız görünümü karşısında hayata anlam ve tutarlılık kazandırmak olduğunu vurgular. Çoğu din, bazı doğaüstü varlık veya güçlere atıfta bulunarak gerçekliğin nihai anlamı sorusuna cevap vermekte; hümanizm gibi dini olmayan perspektifler ise anlam kaynaklarını doğal dünya içerisine konumlandırmaktadır. Bu cevaplar, genellikle manevi ilgiler olarak bilinen şeylere atıfta buldukları için bu değer, maneviyat değer türü olarak isimlendirilmiştir.

j. İyilikseverlik (Benevolence): Bu tür, prososyallik değer türünün daha dar olarak tanımlanmış versiyonudur. Prososyallik ile iyilikseverlik arasındaki fark, prososyalliğin bütün insanların refahı için endişelenmesi, buna karşın iyilikseverliğin günlük etkileşim içerisinde yakın ilişkide olunan kişilerin refahı için duyulan endişeye odaklanmasıdır. İyilikseverlik değerinin motivasyon amacı, sıklıkla iletişim kurdukları kişilerin refahının (yardımseverlik,

22 Schwartz, bağımsız bir faktör olarak her çalışmada belirlenemediği gerekçesiyle sonraki çalışmalarında bu başlığa yer vermemiştir.

sadakat, affedicilik, dürüstlük, sorumluluk, gerçek dostluk, olgun bir sevgi) korunması ve geliştirilmesidir.

k. Evrenselcilik (*Universalism*): Bu değer türü, Schwartz'ın önceki çalışmalarına ait olgunluk türü ile prososyal değer türünün bir bölümünü içermektedir. Bu tür, evrensel insani ihtiyaçlardan kaynaklanan bir öncüle göre değil, tamamen araştırmannın yürütüldüğü yedi ülkeden elde edilen ampirik veriye göre geliştirilmiştir. Önceleri Maslow'un kendini gerçekleştiren birey üzerine ifade ettiği görüşlerle bir korelasyon kurulmuşsa da bunu destekleyen açık ve evrensel bir motivasyon belirlenmemiştir. Bu nedenle kavramsal açıdan daha güçlü olabilecek değer bölümlerinin belirlenmesinde bu araştırmadan elde edilen sonuçlar incelenmiş ve evrensellik adlı yeni bir değer türü ortaya çıkmıştır. Bu türün amacı, bütün insanların ve çevrenin iyiliği için anlayış gösterilmesi, hoşgörü kültürünün yaygınlaştırılması ve korumacı bir yaklaşım sergilenmesidir. Evrensellik değerlerinin motivasyon hedefi, insanların geniş birincil grubun dışındaki insanlarla iletişime geçtiklerinde ve doğal kaynakların kıtlığını fark etmeye başladıklarında belirgin bir hale gelen grupların ve bireylerin hayatta kalma ihtiyaçlarından türetilmektedir.

C. Değerler ve Psikolojik İyi Oluş

1990'larda psikolojide tıbbi modelden uzaklaşılın ve davranışsal sağlığın daha kapsamlı bir görünümüne doğru radikal bir kayma gerçekleşmiştir. Bu kayma sonucunda psikoloji, hastalığa yatkın kişiliğe erken odaklanma yerine kendini iyileştiren kişilik kavramına odaklanmaya başlamıştır. Böylece, maneviyata ve ailenin önemine odaklanma, popüler psikoloji içinde yeniden gündeme gelmiş ve bu anlayışla sağlıklı yaşam, psikolojik denge ve sağlamlık ile hayatın anlam ve amacı konularına odaklanılmıştır.²³ Bu açıdan psikolojik iyi oluş ise öznel iyi oluşu artıran ve bireyin öz bakımını önceleyen tutum, davranış, düşünce ve duyguların bir boyutu olarak değerlendirilmiştir. Bu noktadan itibaren değerler ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki açısından üç yaklaşım ortaya çıkmıştır:

a. Negatif bazı değerlere sahip olmak, psikolojik iyi oluşu olumsuz etkilerken; pozitif belirli değerlere ve amaçlara sahip olmak, muhtemelen pozitif iyi oluşa sebep olacaktır.

b. İyi oluş, değer içeriğinden bağımsız olarak içsel nedenlerle devam ettirilen amaçların elde edilmesinden kaynaklanmaktadır.

23 Barbara G. Melamed, "Wellness and Illness," *Encyclopedia of Psychology* içinde, ed. Alan E. Kazdin (Washington: American Psychological Association, 2000), 8:242.

c. Kişisel değerler ve çevrede geçerli olan değerler arasında pozitif bir iyi oluş duygusuna sebebiyet veren *uyum* olmalıdır.²⁴

Değerler ve iyi oluş arasındaki ilişkiler, insanları nelerin mutlu ettiği gibi temel bir konuyla ilişkili olduğu için özel bir alandır. Değerler, psikolojik iyi oluşla çok boyutlu bağlantı kurulabilmektedir. Öz-belirleme teorisi, değerler ve iyi oluş arasında doğrudan bir bağlantı oluşmasını sağlayan bir görüş ortaya çıkarmıştır: (a) doğanın özünde bulunan değerler (özerklik, iyilikseverlik vb.), insanlara özgü kendini gerçekleştirme gereksinimini yansıttığı için pozitif iyi oluşa yol açar. (b) bireysel mutluluk ve huzura götürecek ikinci yol, amaca-ulaşma yaklaşımı tarafından ortaya konulmaktadır. Bu yaklaşıma göre, iyi oluş, amaçların değer içeriğinden bağımsız bir şekilde içgüdüsel nedenlerle sürdürülen amaca ulaşmanın bir sonucudur. (c) üçüncü yaklaşım, birey ile çevresi arasındaki öznel iyi oluşu etkileyen uyumdur. Bu yaklaşıma göre, eğer bu tarz değerlere sahip olan bireyler, söz konusu değerlerin teşvik edildiği bir çevrede bulunuyorsa dışsal değerler bile öznel iyi oluşa katkı sağlayabilmektedir.²⁵

Psikolojik iyi oluş düzeyleri yüksek olan insanlar, hayatın anlamının farkına varabilirler ve bir değere sahip olduğunu tecrübe eden insanların da bu nedenle oldukça iyi bir yaşama sahip oldukları ifade edilebilir.²⁶ Bu noktada değerler ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki önem kazanmaktadır.

Bu çalışmada yukarıdaki kavramsal çerçeve bağlamında üniversite öğrencilerinin değer yönelimleri ile psikolojik iyi oluş halleri arasındaki ilişki, bilsimsel yöntemler kullanılarak incelenmeye çalışılacaktır.

D. Yöntem

1. Katılımcılar

Bu çalışmanın katılımcılarını üç farklı devlet üniversitesinin İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 683 öğrenci oluşturmaktadır. Katılımcı grubu tesadüfi olmayan örnekleme yöntemlerinden uygun/kolayda örnekleme yöntemi yardımıyla seçilmiştir. Uygun örnekleme yönteminde araştırmacı uygulama yapacağı gruba kolay bir şekilde ulaşabilmektedir.²⁷

24 Lilach Sagiv v.dğr., "Value Pathways to Well-Being: Healthy Values, Valued Goal Attainment, and Environmental Congruence," *Positive Psychology in Practice* içinde, ed. P. Alex Linley ve Stephen Joseph (New Jersey: Wiley & Sons., 2004), 68–69.

25 Sonia Roccas ve Lilach Sagiv, "Values," *The Encyclopedia of Positive Psychology* içinde, ed. Shane J. Lopez (Singapore: Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 2009), 1005.

26 Sarvimäki ve Stenbock-Hult, "Quality of Life in Old Age Described as a Sense of Well-Being, Meaning and Value," 1027.

27 Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 54.

Katılımcıların %56'sını (n=384) kadınlar ve geri kalan %44'ünü (n=299) erkekler oluşturmaktadır. Yaş ortalamaları 22,48 ve standart sapması 3,24'tür. Yaş aralığı ise 18-54'tür. Sınıf dağılımları birbirine yakın olmakla beraber en yüksek orana %28 ile 2. sınıflar; en düşük orana ise %14 ile hazırlık sınıfı sahiptir. Diğerleri ise en düşükten yükseğe doğru sırasıyla %16 ile 3. sınıflar; %18 ile 1. sınıflar ve %24 ile 4. sınıflardır.

2. Veri Toplama Araçları

a. Portre Değerler Anketi: Temel değerleri ölçmek amacıyla Schwartz, Melech, Lehmann, Burges, Harris ve Owens²⁸ tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin Türkçeye uyarlaması Demirutku ve Sümer²⁹ tarafından yapılmıştır. Ölçekte 40 madde bulunmakta olup değerlendirme 6'lı Likert tipi bir derecelendirme üzerinden yapılmıştır. Buna göre "1: bana çok benziyor, 2: bana benziyor, 3: bana az benziyor, 4: bana çok az benziyor, 5: bana benzemiyor ve 6: bana hiç benzemiyor" şeklindedir. Ölçekte güç, başarı, hazcılık, uyarılım, özyönelim, evrenselcilik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma ve güvenlik şeklinde adlandırılan 10 faktör bulunmaktadır. Demirutku ve Sümer, çalışmalarında Cronbach iç tutarlılık katsayısı .61 ile .84 arasında; test-tekrar test güvenirlilik katsayısı ise .65 ile .82 arasında değişmektedir.

b. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Ryff tarafından geliştirilmiş,³⁰ Ryff ve Keyes tarafından kısaltılmıştır.³¹ Ölçeğin Türkçeye uyarlanması İmamoğlu (2004) tarafından yapılmıştır.³² Ölçek 18 maddeden ve özerklik, çevreyi yönetme ustalığı, kişisel gelişim, başkaları ile pozitif ilişkiler kurmak, hayatın amacı ve kendini kabul etme olarak adlandırılan 6 faktörden oluşmaktadır. Maddeler 5'li Likert tipi bir derecelendirme üzerinden değerlendirilmiştir. İmamoğlu çalışmasında ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısını ,79 olarak tespit etmiştir.

c. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların demografik özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilmiş bir form kullanılmıştır.

28 Shalom H. Schwartz v.dğr., "Extending the Cross-cultural Validity of the Theory of Basic Human Values with a Different Method of Measurement," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32, sy. 5 (2001): 519-42.

29 Demirutku ve Sümer, "Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarlaması."

30 Ryff, "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-being."

31 Ryff ve Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited."

32 Başak Beydoğan, "Benlik Tipi Farklılıklarına Göre Algılanan İş Ortamı ve İyi Olma Hali" (Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2008), 83.

3. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde nicel analiz tekniklerinden yararlanılmıştır. Betimsel istatistik tekniklerinden ortalama ve standart sapma değerleri; çıkarımsal istatistik tekniklerinden iki ortalama arasındaki farkı tespit etmek amacıyla bağımsız gruplar t-testi; değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla ise Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon tekniği ve Regresyon analizi kullanılmıştır.

4. İşlem

Öncelikle öğrencilere çalışma hakkında bilgi verilmiş ve araştırmaya gönüllü olarak katılmak isteyen öğrencilere uygulanmıştır. Uygulama öğrencilere ders dışı saatlerde sınıf ortamında yapılmıştır. Verilerin sadece bilimsel araştırma kapsamında ve anonim olarak kullanılacağı konusunda katılımcılara bilgi verilmiştir.

E. Bulgular

Bu çalışmanın bulguları, betimsel ve çıkarımsal istatistik analizi sonuçları bağlamında başlıklar şeklinde sırayla verilmiştir.

1. Betimsel İstatistik Analizi Bulguları

Çalışmanın değişkenlerine ait minimum ve maksimum değerler, ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 1’de verilmektedir.

Tablo 1: Çalışmanın Değişkenlerine İlişkin Betimsel İstatistik Değerleri

Değişkenler	n	Min	Max	Ort.	S
Özerklik	683	1	5	3,45	0,67
Çevreyi Yönetme Ustalığı	683	1	5	3,34	0,70
Hayatın Amacı	683	1	5	3,80	0,71
Kendini Kabul Etme	683	1	5	3,40	0,70
Başkalarıyla Pozitif İlişki	683	1	5	3,67	0,84
Kişisel Gelişim	683	1	5	4,14	0,74
<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	683	2	4,83	3,63	0,42
Özyönelim	683	1,50	6	4,85	0,86
Uyarılma	683	1	6	4,45	1,03
Hazcılık	683	1	6	4,23	1,21
Başarı	683	1	6	4,05	1,11
Güç	683	1	6	3,49	1,06

Güvenlik	683	2,40	6	5,09	0,70
Uyma	683	1	6	4,84	0,81
Geleneksellik	683	1,25	6	4,64	0,79
İyilikseverlik	683	1,50	6	5,01	0,73
Evenselcilik	683	2,17	6	5,11	0,69

Tablo 1’de görüldüğü gibi psikolojik iyilik oluş faktörlerinden *kişisel gelişim* en yüksek ortalamaya (Ort.=4,14; S=0,74) sahip iken *çevreyi yönetme ustalığı* en düşük ortalamaya (Ort.=3,34; S=0,70) sahiptir. Psikolojik iyilik hali toplam puanına göre ise ortalama 3,63 ve standart sapması 0,42’dir.

Katılımcılar değer yönelimlerinde en yüksek ortalamaya *evrenselcilik* (Ort.=5,11; S=0,69) ve en düşük ortalamaya ise *güç* (Ort.=3,49; S=1,06) değer yöneliminde sahiptir.

2. Çıkarımsal İstatistik Analizi Bulguları

Katılımcıların cinsiyetlerine göre çalışmanın değişkenleri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını incelemek amacıyla bağımsız gruplar t-testi yapılmış ve analiz sonuçları Tablo 2’de verilmiştir.

a. Bağımsız Örneklem t-Testi Sonuçları

Tablo 2: Cinsiyet Değişkenine Göre Bağımsız Gruplar t-testi

Değişkenler	n	Cinsiyet	Ort.	S	t	P																																																											
Özerklik	384	Kadın	3,45	0,68	0,97	,923																																																											
	299	Erkek	3,45	0,67			Çevreyi Yönetme Ustalığı	384	Kadın	3,40	0,69	2,28	,023*	299	Erkek	3,27	0,71	Hayatın Amacı	384	Kadın	3,83	0,64	1,25	,211	299	Erkek	3,76	0,78	Kendini Kabul Etme	384	Kadın	3,46	0,70	2,58	,010*	299	Erkek	3,32	0,70	Başkalarıyla Pozitif İlişki	384	Kadın	3,75	0,81	3,02	,003*	299	Erkek	3,56	0,86	Kişisel Gelişim	384	Kadın	4,24	0,67	4,21	,000*	299	Erkek	4,00	0,80	<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	384	Kadın	3,69
Çevreyi Yönetme Ustalığı	384	Kadın	3,40	0,69	2,28	,023*																																																											
	299	Erkek	3,27	0,71			Hayatın Amacı	384	Kadın	3,83	0,64	1,25	,211	299	Erkek	3,76	0,78	Kendini Kabul Etme	384	Kadın	3,46	0,70	2,58	,010*	299	Erkek	3,32	0,70	Başkalarıyla Pozitif İlişki	384	Kadın	3,75	0,81	3,02	,003*	299	Erkek	3,56	0,86	Kişisel Gelişim	384	Kadın	4,24	0,67	4,21	,000*	299	Erkek	4,00	0,80	<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	384	Kadın	3,69	0,41	3,98	,001*								
Hayatın Amacı	384	Kadın	3,83	0,64	1,25	,211																																																											
	299	Erkek	3,76	0,78			Kendini Kabul Etme	384	Kadın	3,46	0,70	2,58	,010*	299	Erkek	3,32	0,70	Başkalarıyla Pozitif İlişki	384	Kadın	3,75	0,81	3,02	,003*	299	Erkek	3,56	0,86	Kişisel Gelişim	384	Kadın	4,24	0,67	4,21	,000*	299	Erkek	4,00	0,80	<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	384	Kadın	3,69	0,41	3,98	,001*																			
Kendini Kabul Etme	384	Kadın	3,46	0,70	2,58	,010*																																																											
	299	Erkek	3,32	0,70			Başkalarıyla Pozitif İlişki	384	Kadın	3,75	0,81	3,02	,003*	299	Erkek	3,56	0,86	Kişisel Gelişim	384	Kadın	4,24	0,67	4,21	,000*	299	Erkek	4,00	0,80	<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	384	Kadın	3,69	0,41	3,98	,001*																														
Başkalarıyla Pozitif İlişki	384	Kadın	3,75	0,81	3,02	,003*																																																											
	299	Erkek	3,56	0,86			Kişisel Gelişim	384	Kadın	4,24	0,67	4,21	,000*	299	Erkek	4,00	0,80	<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	384	Kadın	3,69	0,41	3,98	,001*																																									
Kişisel Gelişim	384	Kadın	4,24	0,67	4,21	,000*																																																											
	299	Erkek	4,00	0,80			<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	384	Kadın	3,69	0,41	3,98	,001*																																																				
<i>Psikolojik İyilik Hali Toplam Puan</i>	384	Kadın	3,69	0,41	3,98	,001*																																																											

	299	Erkek	3,56	0,43		
Özyönelim	384	Kadın	4,96	0,80	3,86	,000*
	299	Erkek	4,70	0,90		
Uyarılma	384	Kadın	4,55	0,95	2,93	,004*
	299	Erkek	4,32	1,11		
Hazcılık	384	Kadın	4,43	1,17	5,17	,000*
	299	Erkek	3,96	1,20		
Başarı	384	Kadın	4,03	1,17	-0,59	,555
	299	Erkek	4,08	1,04		
Güç	384	Kadın	3,37	1,09	-3,40	,001*
	299	Erkek	3,64	0,99		
Güvenlik	384	Kadın	5,24	0,59	6,44	,000*
	299	Erkek	4,90	0,78		
Uyma	384	Kadın	4,92	0,72	2,95	,003*
	299	Erkek	4,74	0,90		
Geleneksellik	384	Kadın	4,68	0,73	1,52	,129
	299	Erkek	4,59	0,86		
İyilikseverlik	384	Kadın	5,10	0,66	3,89	,000*
	299	Erkek	4,89	0,79		
Evrenselcilik	384	Kadın	5,22	0,59	4,61	,000*
	299	Erkek	4,98	0,77		

Tablo 2'ye göre psikolojik iyilik hali faktörlerinden çevreyi yönetme ustalığı, kendini kabul etme, başkalarıyla pozitif ilişki ve kişisel gelişim değişkenlerinde kadınların ortalama puanları erkeklerden anlamlı olarak daha yüksektir.

Çevreyi yönetme ustalığında kadınların ortalama puanları (Ort.=3,40; S=0,69) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=3,27; S=0,71) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=2,28$; $p<,05$). Kendini kabul etmede kadınların ortalama puanları (Ort.=3,46; S=0,70) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=3,32; S=0,70) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=2,58$; $p<,05$). Başkalarıyla pozitif ilişkide kadınların ortalama puanları (Ort.=3,75; S=0,81) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=3,56; S=0,86) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=3,02$; $p<,05$). Kişisel

gelişimde kadınların ortalama puanları (Ort.=4,24; S=0,67) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,00; S=0,80) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=4,21$; $p<,05$).

Psikolojik iyilik hali toplam puanında kadınların ortalama puanları (Ort.=3,69; S=0,41) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=3,56; S=0,43) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=3,98$; $p<,05$).

Değer yönelimlerinde *özyönelim*, *uyarılma*, *hazcılık*, *güvenlik*, *uyma*, *iyilikseverlik* ve *evrenselcilikte* kadınların; *güçte* ise erkeklerin ortalama puanları anlamlı olarak daha yüksektir.

Özyönelimde kadınların ortalama puanları (Ort.=4,96; S=0,80) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,70; S=0,90) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=3,86$; $p<,05$). Uyarılmada kadınların ortalama puanları (Ort.=4,55; S=0,95) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,32; S=1,11) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=2,93$; $p<,05$). Hazcılıkta kadınların ortalama puanları (Ort.=4,43; S=1,17) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=3,96; S=1,20) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=5,17$; $p<,05$). Güvenlikte kadınların ortalama puanları (Ort.=5,24; S=0,59) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,90; S=0,78) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=6,44$; $p<,05$). Uymada kadınların ortalama puanları (Ort.=4,92; S=0,72) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,74; S=0,90) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=2,95$; $p<,05$). İyilikseverlikte kadınların ortalama puanları (Ort.=5,10; S=0,66) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,89; S=0,79) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=3,89$; $p<,05$). Evrenselcilikte kadınların ortalama puanları (Ort.=5,22; S=0,59) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,98; S=0,77) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=4,61$; $p<,05$).

Güçte erkeklerin ortalama puanları (Ort.=3,64; S=0,99) kadınların ortalama puanlarından (Ort.=3,37; S=1,09) anlamlı olarak daha yüksektir ($t=3,40$; $p<,05$).

b. Korelasyon Analizi Sonuçları

Çalışmanın değişkenleri arasındaki ilişkiler Tablo 3'te verilmiştir. Aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi özerklik ile özyönelim ($r=,27$; $p<,05$), uyarılma ($r=,10$; $p<,05$), hazcılık ($r=,10$; $p<,05$) ve evrenselcilik ($r=,09$; $p<,05$) arasında pozitif; özerklik ile uyma ($r=-,08$; $p<,05$) arasında negatif bir ilişki bulunmaktadır. Çevreyi yönetme ustalığı ile özyönelim ($r=,29$; $p<,05$), uyarılma ($r=,25$; $p<,05$), hazcılık ($r=,13$; $p<,05$), güvenlik ($r=,15$; $p<,05$), geleneksellik ($r=,10$; $p<,05$), iyilikseverlik ($r=,13$; $p<,05$) ve evrenselcilik ($r=,17$; $p<,05$) arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Hayatın amacı ile özyönelim ($r=,15$; $p<,05$), başarı ($r=,10$; $p<,05$), güvenlik ($r=,19$; $p<,05$), uyma ($r=,15$; $p<,05$), iyilikseverlik ($r=,09$; $p<,05$) ve evrenselcilik ($r=,19$; $p<,05$) arasında pozitif bir ilişki saptanmıştır. Kendini kabul etme ile özyönelim ($r=,20$; $p<,05$), uyarılma ($r=,19$; $p<,05$), hazcılık ($r=,16$; $p<,05$), başarı ($r=,10$; $p<,05$), güvenlik ($r=,19$; $p<,05$), uyma ($r=,10$; $p<,05$), geleneksellik

($r=,13$; $p<,05$), iyilikseverlik ($r=,12$; $p<,05$) ve evrenselcilik ($r=,13$; $p<,05$) arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Başkalarıyla pozitif ilişki ile özyönelim ($r=,13$; $p<,05$), uyarılma ($r=,20$; $p<,05$), hazcılık ($r=,19$; $p<,05$), güvenlik ($r=,11$; $p<,05$), uyma ($r=,14$; $p<,05$), geleneksellik ($r=,09$; $p<,05$), iyilikseverlik ($r=,25$; $p<,05$) ve evrenselcilik ($r=,17$; $p<,05$) arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir.

Kişisel gelişim ile özyönelim ($r=,36$; $p<,05$), uyarılma ($r=,23$; $p<,05$), hazcılık ($r=,18$; $p<,05$), başarı ($r=,17$; $p<,05$), güvenlik ($r=,24$; $p<,05$), uyma ($r=,12$; $p<,05$), geleneksellik ($r=,11$; $p<,05$), iyilikseverlik ($r=,22$; $p<,05$) ve evrenselcilik ($r=,29$; $p<,05$) arasında pozitif bir ilişki saptanmıştır. Psikolojik iyilik hali toplam puanı ile özyönelim ($r=,40$; $p<,05$), uyarılma ($r=,28$; $p<,05$), hazcılık ($r=,21$; $p<,05$), başarı ($r=,13$; $p<,05$), güvenlik ($r=,26$; $p<,05$), uyma ($r=,15$; $p<,05$), geleneksellik ($r=,14$; $p<,05$), iyilikseverlik ($r=,26$; $p<,05$) ve evrenselcilik ($r=,30$; $p<,05$) arasında pozitif bir ilişki saptanmıştır.

Tablo 3: Çalışmanın Değişkenleri Arasındaki İlişkiler

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
1. Özerklik	-																
2. Çevreyi Yönetme Us-	,23*	-															
3. Hayatın Amacı	,15*	,17*	-														
4. Kendini Kabul Etme	,13*	,43*	,15*	-													
5. Başkalarıyla Pozitif	,07	,20*	,08*	,27*	-												
6. Kişisel Gelişim	,16*	,27*	,30*	,27*	,24*	-											
7. Psikolojik İyi Oluş	,47*	,65*	,52*	,64*	,57*	,64*	-										
8. Öz Yönelim	,27*	,29*	,15*	,20*	,13*	,36*	,40*	-									
9. Uyanılma	,10*	,25*	,02	,19*	,20*	,23*	,28*	,51*	-								
10. Hazınlık	,10*	,13*	-,04	,16*	,19*	,18*	,21*	,38*	,53*	-							
11. Başarı	-,03	,07	,10*	,10*	,05	,17*	,13*	,29*	,34*	,36*	-						
12. Güç	,03	,06	-,04	,04	,03	,01	,04	,22*	,27*	,30*	,52*	-					
13. Güvenlik	,04	,15*	,19*	,19*	,11*	,24*	,26*	,41*	,28*	,30*	,38*	,19*	-				
14. Uyuma	-,08*	,07	,15*	,10*	,14*	,12*	,15*	,18*	,11*	,08*	,20*	,03	,46*	-			
15. Geleneksellik	-,03	,10*	,07	,13*	,09*	,11*	,14*	,22*	,15*	,10*	,07	-,08*	,36*	,49*	-		
16. İyilikseverlik	,05	,13*	,09*	,12*	,25*	,22*	,26*	,36*	,26*	,19*	,12*	-,03	,37*	,50*	,48*	-	
17. Evrensellik	,09*	,17*	,19*	,13*	,17*	,29*	,30*	,49*	,33*	,25*	,22*	,06	,57*	,46*	,42*	,47*	-

c. Regresyon Analizi Sonuçları

Değer yönelimlerinin psikolojik iyilik oluşu yordama gücünü tespit etmek amacıyla regresyon analizi yapılmış ve analiz sonuçları Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Değer Yönelimlerinin Psikolojik İyi Oluşu Yordaması

Değişkenler	Beta	t	p	r ²
Özyönelim	,27	5,84	0,000	
Uyarılma	,09	1,99	0,047	
Hazcılık	,03	0,77	0,441	
Başarı	-,01	-0,17	0,866	
Güç	-,08	-1,80	0,073	0,19
Güvenlik	,08	1,79	0,074	
Uyma	,00	0,40	0,967	
Geleneksellik	-,05	-1,15	0,252	
İyilikseverlik	,09	2,03	0,043	
Evrenselcilik	,07	1,45	0,148	

Tablo 4'te görüldüğü gibi değer yönelimlerinden özyönelim ($\beta=,27; p<,05$), uyarılma ($\beta=,09; p<,05$) ve iyilikseverlik ($\beta=,09; p<,05$) psikolojik iyi oluştaki varyansın %19'unu açıklamaktadır. Buna göre psikolojik iyilik halini bu üç değer yönelimi pozitif olarak etkilemektedir. Diğer bir deyişle, özyönelim, uyarılma ve iyilikseverlik puanlarındaki artış, psikolojik iyi oluştaki artış ile sonuçlanmaktadır. Bu değer yönelimlerinden psikolojik iyi oluş üzerinde en fazla etkiye sahip olan özyönelimdir; uyarılma ve iyilikseverliğin etkisi ise birbirine eşittir.

F. Tartışma

Üç farklı üniversitenin İlahiyat Fakültelerinde gerçekleştirilen bu çalışma ile üniversite öğrencilerinin psikolojik iyi oluş düzeyleri ve değer yönelimleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaca ek olarak, çalışmada kullanılan değişkenlerinin cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığı da ele alınmıştır.

Betimsel istatistik analizi sonuçları öğrencilerin psikolojik iyi oluş ortalama puanının 3,63 ve standart sapma değerinin 0,42 olduğunu göstermektedir. Bu ölçeğin 5'li Likert tipinde değerlendirildiği göz önüne alındığında, bu değerler ortalamanın üzerinde bir değer olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle, bu çalışmanın katılımcılarının kendilerini ve geçmiş yaşamlarını olumlu olarak değerlendirdikleri, birey olarak sürekli gelişme ve büyüme duygusuna

sahip oldukları, yaşamlarının anlamlı ve amaçlı olduğu, diğerleriyle kaliteli ilişkilere sahip oldukları, kendi yaşamını ve çevresini yönetebilme becerisine ve özerklik duygusuna sahip oldukları söylenebilir.³³ Bu çalışmanın bulgularına benzer şekilde Bulut, çalışmasında katılımcıların psikolojik iyi oluş ortalamasına 3,72 olarak tespit etmiştir.³⁴ Katılımcıların, psikolojik iyi oluş değişkeninin faktörlerinden en yüksek ortalamaya 4,14 ile kişisel gelişim ve en düşük ortalamaya 3,34 ile çevreyi yönetme ustalığı faktörlerinde sahip oldukları görülmektedir. Buna göre bu çalışmanın katılımcılarının sürekli olarak kendini gerçekleştirmek ve geliştirmek için fırsatlar aramada yüksek, çevreyi etkin bir şekilde belirleyerek dışsal fırsatları takip edebilmede³⁵ orta düzeyde bir ortalamaya sahip oldukları görülmektedir. Bu çalışmanın bulgularına kısmen benzer şekilde, Ryff ve Keyes katılımcıların en yüksek ortalamaya kişisel gelişim en düşük ortalamaya ise hayatın amacı faktöründe sahip olduklarını raporlamışlardır.³⁶ Bu bulguların aksine, ülkemizde yapılan bir çalışmada başkalarıyla olumlu ilişki en yüksek, özerklik ise en düşük ortalamaya sahiptir.³⁷ Görüldüğü gibi, farklı çalışmalarda katılımcıların psikolojik iyi oluş değişkeninin faktörlerinde aldıkları en yüksek ve en düşük ortalamaya puanlar farklılık gösterebilmektedir.

Değer yönelimlerinde bu çalışmada katılımcılar en yüksek ortalamaya puana 5,11 ile evrenselcilik en düşük puana ise 3,49 ile güç faktöründe sahiptir. Evrenselcilik puanının yüksek olması katılımcıların bütün insanların ve çevrenin iyiliği için anlayış gösterdikleri, hoşgörü kültürünü yaygınlaştırdıkları ve korumacı bir yaklaşım sergiledikleri anlamına gelmektedir. Güç değer yönelimi ise orta bir puana sahiptir. Buna göre katılımcıların orta düzeyde toplumsal statüye ve prestije ulaşma, insanları ve kaynakları kontrol etme veya egemenlik altına almak istedikleri söylenebilir.³⁸ Bu bulgular ile kısmen tutarlı olarak, Roszkowski, Kinzler ve Kane çalışmalarında katılımcıların en yüksek ortalamaya iyilikseverlik ve en düşük ortalamaya güç değer yöneliminde sahip olduklarını raporlamışlardır.³⁹ Bu sonuçlar, ülkemizde 2016 yılında Kıran tarafından Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencileri örnekleminde yürütülen çalışma ile de kısmen tutarlıdır. Kıran, öğrencilerin sahip oldukları en yüksek

33 Ryff ve Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited," 720.

34 Meryem Berrin Bulut, "Examining the Influence of Psychological Well-Being, Religious Worldviews and Self-Confidence on Family Leadership Orientation," *International Peer-Reviewed Journal of Humanities and Academic Science*, sy. 20 (2017): 35-54.

35 Ryff, "Psychological Well-Being Revisited: Advances in Science and Practice," 11.

36 Ryff ve Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited," 721.

37 İbrahim Demirci ve Ali Haydar Şar, "Kendini Bilme ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 5 (2017): 2716.

38 Schwartz, "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests In 20 Countries."

39 Michael J. Roszkowski v.dğr., "Profile of a Residential Learning Community on Schwartz's Typology of Values," *Journal of Service-Learning in Higher Education* 3, (2014): 5-29.

ortalamanın evrenselcilik; en düşük ortalamanın ise uyarılma olduğunu bildirmiştir.⁴⁰ Bu bulguların aksine, ülkemizde yapılan bir çalışmada Demirutku ve Sümer katılımcıların özyönelimde en yüksek ortalama ve geleneksellikte en düşük ortalama sahip olduklarını tespit etmişlerdir.⁴¹ Değer yönelimleri bireylerin yaşadıkları kültüre göre değişmesinin yanı sıra aynı kültürde yaşayan bireylerde de farklılıklar gösterebilmektedir. Bunun nedeni olarak her bir bireyin kendine özgü hayatlara, tecrübeler ve ihtiyaçlara sahip oldukları gerçeği ifade edilebilir. Üniversite öğrencileri örnekleme bakıldığında ise Özcan ve Erol tarafından 2017 yılında Karabük Üniversitesi örnekleme yapılan çalışmada öğrencilerin en yüksek ortalama iyilikseverlik; en düşük ortalama ise hazcılık faktörlerinde sahip oldukları görülmektedir.⁴² Yine benzer şekilde Mehmedoğlu'nun 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde gerçekleştirdiği çalışma⁴³ ve Karaca'nın aynı fakülte öğrencileri üzerinde 2008 yılında yaptığı araştırma⁴⁴ ile Arslan ve Tunç tarafından 2013 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleme gerçekleştirdikleri araştırma,⁴⁵ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin en yüksek ortalama iyilikseverlik, en düşük ortalama ise hazcılık faktörlerinde sahip olduklarını göstermektedir. Bu açıdan bu araştırma, İlahiyat öğrencileri örnekleme gerçekleştiren çalışmalarla farklılık göstermektedir. Ancak bu çalışmada en yüksek ortalama olarak belirlenen evrenselcilik ile en düşük ortalama olarak belirlenen güç faktörlerinin her üç çalışmada da ikinci sıralarda olduğunun ifade edilmesi gerekir. Bu sonuçlar zaman içerisinde meydana gelen bir değişime işaret etmektedir.

Bağımsız gruplar t-testi sonucunda ise psikolojik iyi oluş toplam puanında kadınlar lehine anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, kadınların ortalama puanları erkeklerin ortalama puanlarından anlamlı olarak daha yüksektir. Psikolojik iyi oluş değişkeninin faktörlerine bakıldığında çevreyi yönetme ustalığı, kendini kabul etme, başkalarıyla olumlu ilişki ve kişisel gelişimde kadınların ortalama puanların erkeklerinkinden anlamlı olarak

40 Özgür Kıran, "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (OMÜ Örneği)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 43 (2016): 1269.

41 Demirutku ve Sümer, "Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarılması," 22.

42 Zeynep Özcan ve Haticetül Kübra Erol, "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)," *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 4 (2017): 926.

43 Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30 (2006): 149.

44 Rüveyda Karaca, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri," (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 68.

45 Mustafa Arslan ve Esra Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar," *Değerler Eğitimi Dergisi* 11, sy. 26 (2013): 17.

daha yüksektir. Bu çalışmanın bulgularına benzer şekilde, öğretmenler üzerine yapılan bir çalışmada⁴⁶ ve üniversite öğrencileri üzerine yapılan diğer bir çalışmada⁴⁷ kadınların psikolojik iyi oluş düzeyleri erkeklerinkinden anlamlı olarak daha yüksek saptanmıştır. Bu çalışmanın bulgularının aksine, evli erkekler ve evli kadınlar üzerine yapılan bir çalışmada⁴⁸ erkeklerin psikolojik iyi oluş düzeyleri kadınlarinkinden anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur. Diğer bazı çalışmalarda ise,⁴⁹ kadın ve erkeklerin psikolojik iyi oluş düzeylerinde anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Psikolojik iyi oluş değişkeninin faktör bazında cinsiyetlere göre farklılıklarına bakıldığında, Karaca ve Yerlisu-Lapa, araştırmalarında bu çalışmanın bulgularına kısmen paralel şekilde kişisel gelişim, başkalarıyla olumlu ilişki ve hayatın amacı değişkenlerinde kadınlar lehine anlamlı bir farklılık raporlamışlardır.⁵⁰

Değer yönelimlerinde özyönelim, uyarılma, hazcılık, güvenlik, uyma, iyilikseverlik ve evrenselcilikte kadınların; güçte ise erkeklerin ortalama puanları anlamlı olarak daha yüksektir. Schwartz ve Rubel, erkeklerin güç, uyarılma, hazcılık, başarı ve öz yönelim; kadınların ise iyilikseverlik ve evrenselcilik değer yönelimlerinde daha yüksek ortalama puana sahip olduklarını;⁵¹ Mehmedoğlu, kız öğrencilerin hazcılık, özyönelim, evrenselcilik, iyilikseverlik, gelenekselcilik ve güvenirlilik değerlerine; erkek öğrencilerin ise güç, başarı, uyarılma ve uyma değerlerine daha fazla önem verdiklerini;⁵² Dilmaç ve arkadaşları, özyönelim, iyilikseverlik, uyma, güvenlik faktörlerinde kızların, hazcılık faktöründe ise erkeklerin yüksek puanlara sahip olduklarını;⁵³ Emre ve Yapıcı, hazcılık ve uyarılma faktörlerinde erkeklerin daha yüksek puanlar

46 Abbas Ertürk v.dğr., "Duygusal Emek Ve Psikolojik İyi Oluş: Bir Yordayıcı Olarak Yönetmel Destek Algısı," *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, sy. 4 (2016): 1713–1744.

47 Ahmet Ali Karaca ve Tennur Yerlisu Lapa, "Serbest Zaman Katılımı, Psikolojik İyi Olma Ve Serbest Zaman Engelleri İle Baş Etme Stratejilerinin Üniversite Öğrencileri Üzerinde İncelenmesi," *Journal of Human Sciences* 13, sy. 2 (2016): 3293–3304.

48 Theodore D. Fuller v.dğr., "Gender Differences in the Psychological Well-Being of Married Men and Women: an Asian Case," *The Sociological Quarterly* 45, sy. 2 (2004): 355–378.

49 Bulut, "Examining the Influence of Psychological Well-Being, Religious Worldviews and Self-Confidence on Family Leadership Orientation,"; Gülüşan Göcen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma," *Toplum Bilimleri Dergisi* 7, sy. 13 (2013): 111.

50 Karaca ve Yerlisu Lapa, "Serbest Zaman Katılımı, Psikolojik İyi Olma ve Serbest Zaman Engelleri ile Baş Etme Stratejilerinin Üniversite Öğrencileri Üzerinde İncelenmesi."

51 Shalom H. Schwartz ve Tammy Rubel, "Sex Differences in Value Priorities: Cross-Cultural and Multimethod Studies," *Journal of Personality and Social Psychology* 89, sy. 6 (2005): 1010–1028.

52 Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)," 152.

53 Bülen Dilmaç v.dğr., "Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayışları ile Değer Tercihlerinin İncelenmesi," *Değerler Eğitimi Dergisi* 7, sy. 18 (2009): 18.

elde ettiklerini, diğer faktörler açısından anlamlı bir farklılaşma olmadığını,⁵⁴ Demirutku ve Sümer, erkeklerin güç ve başarı değer yönelimlerinde, kadınların ise evrenselcilikte anlamlı olarak daha yüksek ortalama puana sahip olduklarını;⁵⁵ Cirhinlioğlu ve Şenel ise kadınların evrenselcilik ve iyilikseverlikte erkeklerden anlamlı olarak daha yüksek puan aldıklarını tespit etmişlerdir.⁵⁶

Kadın ve erkeklerin hem psikolojik iyi oluş değişkeninde hem de değer yönelimlerinde birbirlerinden farklılaşmalarının nedeni, sosyalleşme sürecinde kız ve erkek çocuklarına atfedilen rollerin farklılıklarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Kız ve erkek çocuklardan toplumsal cinsiyet kapsamında, toplum tarafından uygun görülen rolleri ve sorumlulukları yerine getirmeleri beklenmektedir. Bu beklentiler ise cinsler arasında küçük yaşlardan itibaren başlayan bir değer yönelimi farklılaşmasını beraberinde getirmektedir.

Çalışmanın değişkenleri arasındaki ilişkiler incelendiğinde psikolojik iyi oluş toplam puanı ile özyönelim, uyarılma, hazcılık, başarı, güvenlik, uyma, geleneksellik, iyilikseverlik ve evrenselcilik arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Telef, Uzman ve Ergün araştırmalarında, bu çalışmanın bulguları ile kısmen tutarlı olarak, psikolojik iyi oluş ile özyönelim, hazcılık, başarı, güvenlik, uyma, iyilikseverlik ve evrenselcilik arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki raporlamışlardır.⁵⁷ Psikolojik iyi oluş ile değer yönelimleri arasında saptanan bu anlamlı ilişki, Waterman'ın *eudaimonia* hakkındaki görüşleri -insanların yaşam aktiviteleri değerlerle uyumlu olduğu ve birbirleri ile parçalanmaz bir bütün haline geldikleri zaman ortaya çıkmaktadır- ile tutarlılık göstermektedir.⁵⁸ Aynı zamanda, Demirutku ve Sümer tarafından yapılan değerlerin tanımlarına paralel olarak psikolojik iyi oluş ile değer yönelimleri arasında bir ilişkinin olmaması, dikkat edilmesi gereken bir durumdur.⁵⁹

54 Yusuf Emre ve Asım Yapıcı, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Vatandaşlarının Değer Yönelimleri," *Turkish Studies* 10, sy. 2 (2015): 340.

55 Demirutku ve Sümer, "Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarılması."

56 Fatma Gül Cirhinlioğlu ve Ahmet Fatih Şenel, "Kadına İlişkin Namus Anlayışı, Değerler ve Cinsiyet Rollerini Arasındaki İlişkiler," *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy. 60 (2017): 311-324.

57 Bülent Baki Telef v.dğr., "Öğretmen Adaylarında Psikolojik İyi Oluş ve Değerler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," *Turkish Studies* 8, sy. 12 (2013): 1297-1307.

58 Waterman, "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment," 678; Ryan ve Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being," 146.

59 Demirutku ve Sümer, "Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarılması," 18.

Değer yönelimlerinden hangilerinin psikolojik iyi oluştaki varyansı anlamlı olarak açıkladığını incelemek amacıyla yapılan regresyon analizi sonucunda özyönelim, uyarılma ve iyilikseverlik değer yönelimlerinin psikolojik iyi oluşu anlamlı olarak açıkladığı görülmektedir. Bu üç değer yönelimi psikolojik iyi oluştaki varyansı %19 oranında açıklamaktadır. Bu çalışmanın bulgularının aksine, Telef ve arkadaşları, hazcılık ve evrenselcilik değer yönelimlerinin psikolojik iyi oluştaki varyansın %20'sini açıkladığını tespit etmişlerdir.⁶⁰ Daha önce yapılan belirlemelere uygun olarak pozitif belirli değerlere ve amaçlara sahip olmak, pozitif iyi oluşa sebep olmuştur.⁶¹ Benzer şekilde, psikolojik iyi oluş düzeyleri yüksek olan insanlar, hayatın anlamının farkına varabilirler ve bir değere sahip olduğunu tecrübe eden insanların da bu nedenle oldukça iyi bir yaşama sahip oldukları ifade edilebilir.⁶² Bu noktada değerler ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin önemli olduğu bu çalışmada bir kez daha ortaya konulmuştur.

Sonuç

Ryff ve Keyes'in psikolojik iyi oluşun, bireyin yaşama yönelik amaçlarının farkında olması, verimli kişilerarası ilişkiler geliştirmesi ve sürdürmesiyle ilişkili olduğunu belirledikleri çalışmaya ek olarak son dönemlerde gerçekleştirilen araştırmaların ortaya koyduğu önemli bir nokta da *psikolojik iyi oluş* ile *değerler* arasında anlamlı bir korelasyonun olduğudur. Schwartz'ın yaklaşımına göre değerler, bireylerin kendileri de dahil olmak üzere diğer insanları ve olayları nitelendirmek, eylemlerini seçmek ve meşrulaştırmak için kullandıkları ölçütler olarak ele alındığı zaman değerlerin, psikolojik iyi oluşun özünü oluşturduğu görülmektedir. Yani değerler, sosyal ve psikolojik olgulara uygulanmaya başlandığı andan itibaren psikolojik iyi oluşu doğrudan etkilemektedirler. Ayrıca değerlerin ego gelişimi, kendini gerçekleştirme, özdeşlik veya psikolojik olgunluk gibi faktörlere göre değerlendirildiği görülmektedir. Bu konuları inceleyen neredeyse bütün araştırmalar, kişisel değer sisteminin ve değerlendirme süreçlerinin motivasyon ve kişilik işlevlerinde belirli bir rol oynadığı varsayımına dayanmaktadır.⁶³

Araştırma bulguları arasında dikkat çeken noktalardan birisi değerler açısından İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin evrenselcilik değerinin yüksek bir or-

60 Telef v.dğr., "Öğretmen Adaylarında Psikolojik İyi Oluş ve Değerler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi."

61 Sagiv v.dğr., "Value Pathways to Well-Being: Healthy Values, Valued Goal Attainment, and Environmental Congruence," 68-69.

62 Sarvimäki ve Stenbock-Hult, "Quality of Life in Old Age Described as a Sense of Well-Being, Meaning and Value," 1027.

63 Piotr K. Oles ve Hubert M. Hermans, "Values," *Encyclopedia of Psychological Assessment* içinde, ed. Rocio Fernandez-Ballesteros (London: Sage Publications, 2003), 1084-1086.

talamaya sahip olmasıdır. Evrenselcilik değerinin motivasyon kaynağının bütün insanların ve çevrenin iyiliği için anlayış gösterilmesi, hoşgörü kültürünün yaygınlaştırılması olduğu dikkate alındığında bu durum, olumlu bir sonuçtur. Ancak gelenekler, dini ayin, inanç ve davranış normları aracılığı ile diğer nesillere aktarıldığı için İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin geleneksellik açısından en yüksek ortalamaya sahip olmalarını beklemek daha olasıdır. Bu sonucu, modernite ve geleneksel yaşamdan uzaklaşılması, şehir hayatında yer alan psiko-sosyal dinamiklerin birey üzerindeki etkileri vb. faktörlerle açıklamak mümkün olsa da yüksek dini öğrenim gören öğrencilerin değerler sıralamasında geleneksellik değerine altıncı sırada yer vermiş olmaları üzerinde düşünülmesi ve sebepleri açısından daha kapsamlı ve derin araştırmaların yapılması gereken bir konudur.

Psikolojik iyi oluş açısından ise öğrencilerin en yüksek ortalamaya kişisel gelişim, en düşük ortalamaya ise çevreyi yönetme ustalığında sahip oldukları görülmektedir. Bu anlamda öğrenciler, kendilerini geliştirmek için fırsatlar aramaktadırlar. Bu arayışın iki tür ihtiyaçtan kaynaklanması mümkündür. İlk olarak öğrenciler, kendilerini belirli konularda eksik görerek bunu ortadan kaldırmak için arayış içerisinde olabilirler. İkinci olarak da bir eksiklik yerine öğrencilerin sahip oldukları potansiyelleri geliştirme çabası içerisinde olduklarını ifade etmek mümkündür. Üniversite ortamından istifade ederek kendini geliştirme çabası içerisinde olmaları makul bir davranış olsa da bunu gerçekleştirirken çevreyi ve dışsal fırsatları iyi değerlendiremedikleri görülmektedir. Fakültede yürürlükte olan kadın-erkek sınıflarının ayrı olmasının da bu açıdan etkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

Değişkenler arasındaki ilişkiler korelasyon verilerine göre yorumlanacak olursa özerklik ile uyuma arasındaki ters yönlü ilişki önemlidir. Her ne kadar korelasyon katsayısı düşük olarak belirlense de öğrencilerin bağımsız olduklarını; öncelikle kendi sahip oldukları standartlar tarafından yönlendirildiklerini; iç denetimli olduklarını; davranışları çevre etkisinden ziyade kendi istek ve arzuları doğrultusunda yerine getirdiklerini ve bu açıdan sosyal baskılara boyun eğmediklerini ifade eden özerklik katsayısının yükselmesi, uyum ve grup kültüründen uzaklaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu açıdan öğrencilerin bireysel özelliklerini geliştirmeleri sağlanırken grup dinamikleri ve uyum açısından da gelişimlerine odaklanılması önem arz etmektedir. Ayrıca veriler, geleneksellik ile güç değerleri arasında da ters yönlü bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Buna göre istatistiksel olarak zayıf olarak nitelendirilebilecek bir korelasyon söz konusu olsa da güç değeri arttıkça geleneksellikten uzaklaşmaktadır. Bu durum beklenen bir sonucu ifade etse ve kendi aralarındaki bu ilişkiye rağmen psikolojik iyi oluşa etki etmediklerini ifade eden çalışmalar da yer almaktadır. Literatürdeki çalışmalar, insanların değerleri ile

örtüşen etkinliklerde bulunulduklarında, güç gibi dışsal değerlerin ya da geleneksellik gibi içsel değerlerin olup olmamasına bakılmaksızın, psikolojik iyi oluş açısından pozitif duygular kazandıklarını ortaya koymaktadırlar.⁶⁴

Her iki ölçeğin alt faktörleri arasındaki korelasyon açısından en yüksek değer, özyönelim ile kişisel gelişim arasındadır ($r=,36$). Yani bireyler, düşünce ve eylemlerinde bağımsızlaştıkça sürekli olarak kendini geliştirmek için fırsatlar aramaktadırlar. Ancak bu durumun artması beraberinde yukarıda ifade edildiği gibi başkalarıyla olumlu ilişkiler geliştirmeyi zorlaştırmaktadır. Öz-yönelimin en düşük korelasyona başkaları ile olumlu ilişkiler kurmak faktörüyle sahip olması da bunu açıkça göstermektedir. Regresyon analizi ise öz-yönelimin psikolojik iyi oluş üzerinde diğer faktörlere oranla daha fazla etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırma neticesinde sonraki çalışmalar için aşağıdaki öneriler tavsiye edilmektedir:

Psikolojik iyi oluş sadece değerlerle ilişkilendirilerek açıklanabilecek bir olgu değildir, ancak değer yönelimlerinin bireyin kişiliğinin derinlerine kadar uzanmış bir görünüm sergilemesi sebebiyle psikolojik iyi oluş üzerinde etkili olduğu değerlendirilmektedir.

Psikolojik iyi oluşun alt faktörleri ile değer yönelimleri arasındaki ilişkiyi ele alacak ve olgular arasındaki ilişkileri daha açık bir şekilde ortaya koyabilecek araştırmalara mukayeseler yapabilmek açısından ihtiyaç duyulmaktadır. Buna ek olarak literatürde değer yönelimleri ya da psikolojik iyi oluşla ilişkilendirilerek çalışılan konuların çeşitliliğinin artmakta oluşu olumlu bir gelişmedir. Bu açıdan her iki olgu için de geçerli olmak üzere farklı çalışmalar da yapılmalıdır. Özellikle kişilik yapısı ve özellikleri, öz saygı, bağlanma gibi olgularla konu yeniden değerlendirilebilir.

Bu araştırmanın katılımcıları sadece İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile sınırlı olduğu dikkate alındığında çalışmanın başka fakültelerde ya da başka eğitim seviyelerinde olan öğrenciler üzerinde de yürütülmesi gerekmektedir. Bu araştırmada elde edilen bulguları, İlahiyat Fakültesi öğrencileri dışındaki gruplara genellemek zordur. Bu nedenle gerek fakülte gerekse üniversite dışında yer alan farklı tür ve düzeydeki eğitim kurumlarında, çalışan gruplarında ve yetişkinlerde bu türden bir çalışma yapılması, bu alanda karşılaştırma yapma imkânı sağlayacağı için katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Arslan, Mustafa ve Esra Tunç. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinde Farklılaşmalar." *Değerler Eğitimi Dergisi* 11, sy. 26 (2013): 7-39.

64 Hefferon ve Boniwell, *Positive Psychology: Theory, Research and Applications*, 142.

- Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Beydoğan, Başak. "Benlik Tipi Farklılıklarına Göre Algılanan İş Ortamı ve İyi Olma Hali." Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2008.
- Bulut, Meryem Berrin. "Examining the Influence of Psychological Well-Being, Religious Worldviews and Self-Confidence on Family Leadership Orientation." *International Peer-Reviewed Journal of Humanities and Academic Science*, sy. 20 (2017): 35-54.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül ve Ahmet Fatih Şenel. "Kadına İlişkin Namus Anlayışı, Değerler ve Cinsiyet Rollerini Arasındaki İlişkiler." *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy. 60 (2017): 311-324.
- Demirci, İbrahim ve Ali Haydar Şar. "Kendini Bilme ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 5 (2017): 2710-2728.
- Demirutku, Kürşad ve Nebi Sümer. "Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarlaması." *Türk Psikoloji Yazıları* 13, sy. 25 (2010): 17-25.
- Diener, Ed. "Subjective well-being." *Psychological Bulletin* 95, sy. 3 (1984): 542-575.
- Diener, Ed, Robert A. Emmons, Randy J. Larsen ve Sharon Griffin. "The Satisfaction with Life Scale." *Journal of Personality Assessment*, sy. 49 (1985): 71-75.
- Dilmaç, Bülent, Metin Deniz ve M. Engin Deniz. "Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayışları ile Değer Tercihlerinin İncelenmesi." *Değerler Eğitimi Dergisi* 7, sy. 18 (2009): 9-24.
- Emre, Yusuf ve Asım Yapıcı. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Vatandaşlarının Değer Yönelimleri." *Turkish Studies* 10, sy. 2 (2015): 329-50.
- Ertürk, Abbas, Sultan Bilge Keskinlikç Kara ve Demet Zafer Güneş. "Duygusal Emek ve Psikolojik İyi Oluş: Bir Yordayıcı Olarak Yönetmel Destek Algısı." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, sy. 4 (2016): 1713-44.
- Fuller, Theodore D., John N. Edwards, Sairudee Vorakidphokatorn ve Santhat Sermsri. "Gender Differences in the Psychological Well-Being of Married Men and Women: An Asian Case." *The Sociological Quarterly* 45, sy. 2 (2004): 355-378.
- Gallagher, Matthew W. "Well-Being." *The Encyclopedia of Positive Psychology* içinde, editör Shane J. Lopez, 1030-1034. Singapore: Wiley-Blackwell, 2009.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma." *Toplum Bilimleri Dergisi* 7, sy. 13 (2013): 97-130.
- Grouzet, Frederick M. E. "Values and Relationships." *Encyclopedia of Human Relationships* içinde, editör Harry T. Reis ve Susan Sprecher, 3:1668-1671. Los Angeles: Sage Publication, 2009.
- Hefferon, Kate ve Ilona Boniwell. *Positive Psychology: Theory, Research and Applications*. London: The McGraw-Hill, 2011.
- Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills: Sage Publications, 1980.
- Karaca, Ahmet Ali ve Tennur Yerlisu Lapa. "Serbest Zaman Katılımı, Psikolojik İyi Olma ve Serbest Zaman Engelleri ile Baş Etme Stratejilerinin Üniversite Öğrencileri Üzerinde İncelenmesi." *Journal of Human Sciences* 13, sy. 2 (2016): 3293-3304.

- Karaca, Rüveyda. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Kıran, Özgür. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (OMÜ Örneği)." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 43 (2016): 1266-1274.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30 (2006): 133-167.
- Melamed, Barbara G. "Wellness and Illness." *Encyclopedia of Psychology* içinde, editör Alan E. Kazdin, 8:242-243. Washington: American Psychological Association, 2000.
- Oles, Piotr K. ve Hubert M. Hermans. "Values." *Encyclopedia of Psychological Assessment* içinde, editör Rocio Fernandez-Ballesteros, 1082-1088. London: Sage Publications, 2003.
- Özcan, Zeynep ve Haticetül Kübra Erol. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)." *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 4 (2017): 913-947.
- Roccas, Sonia ve Lilach Sagiv. "Values." *The Encyclopedia of Positive Psychology* içinde, editör Shane J. Lopez, 1002-1008. Singapore: Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 2009.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. New York: Free Press, 1973.
- Roszkowski, Michael J., Robert J. Kinzler ve John Kane. "Profile of a Residential Learning Community on Schwartz's Typology of Values." *Journal of Service-Learning in Higher Education* 3 (2014): 5-29.
- Ryan, Richard M. ve Edward L. Deci. "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being." *Annual Review of Psychology* 52, (2001): 141-166.
- Ryff, Carol D. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Wellbeing." *Journal of Personality and Social Psychology* 57, sy. 6 (1989): 1069-1081.
- Ryff, Carol D. "Psychological Well-Being Revisited: Advances in Science and Practice." *Psychother Psychosom* 83, sy. 1 (2014): 10-28.
- Ryff, Carol D. ve Corey Lee M. Keyes. "The Structure of Psychological Well-Being Revisited." *Journal of Personality and Social Psychology* 69, sy. 4 (1995): 719-727.
- Sagiv, Lilach, Sonia Roccas ve Osnat Hazan. "Value Pathways to Well-Being: Healthy Values, Valued Goal Attainment, and Environmental Congruence." *Positive Psychology in Practice* içinde, editör P. Alex Linley ve Stephen Joseph. New Jersey: Wiley & Sons., 2004.
- Sarvimäki, Anneli ve Bettina Stenbock-Hult. "Quality of Life in Old Age Described as a Sense of Well-Being, Meaning and Value." *Journal of Advanced Nursing*, (2000): 1025-1033.
- Schwartz, Shalom H. "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?." *Journal of Social Issues*, (1994): 19-45.
- Schwartz, Shalom H. "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries." *Advances in Experimental Social Psychology*, (1992), 1-65.

- Schwartz, Shalom H. Gila Melech, Arielle Lehmann, Steven Burgess, Mari Harris ve Vicki Owens. "Extending the Cross-cultural Validity of the Theory of Basic Human Values with a Different Method of Measurement." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32, sy. 5 (2001): 519-542.
- Schwartz, Shalom H. ve Tammy Rubel. "Sex Differences in Value Priorities: Cross-Cultural and Multimethod Studies." *Journal of Personality and Social Psychology* 89, sy. 6 (2005): 1010-1028.
- Smith, Peter B. ve Shalom H. Schwartz. "Values." *Handbook of Cross-Cultural Psychology* içinde, editör John W. Berry, Marshall H. Segall ve Cigdem Kagitcibasi, 3:77-118. Boston: Allyn and Bacon, 1997.
- Telef, Bülent Baki, Ersin Uzman ve Enes Ergun. "Öğretmen Adaylarında Psikolojik İyi Oluş ve Değerler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *Turkish Studies* 8, sy. 12 (2013): 1297-1307.
- Walsh, R. "Asian Psychologies." *Encyclopedia of Psychology* içinde, editör Raymond J. Corsini, 106-109. New York: John Wiley & Sons, 1994.
- Waterman, Alan S. "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment." *Journal of Personality and Social Psychology* 64, sy. 4 (1993): 678-691.

On the Relationship Between Psychological Well-Being and Value Orientations of Students of Theology Faculty

(Extended Abstract)

Mustafa ULU**

It is possible to state that psychology in general and psychologists in particular are more interested in unhealthy behaviors, emotions and thoughts instead of healthy individuals. Therefore, the subjects of psychological issues are individuals who have psychological problems from periods in which psychology begins to make effective explanations on human experience. For this reason, firstly psychopathological measures have been applied and measurement tools have been developed for determination of individuals who differ statistically from social norms to pathology, unhappiness, and individual problems. So it can be said that instead of focusing on general, an approach that focuses on this matter has been shown. However, in recent years, interest in psychology has shifted from mental illness and abnormal behaviors towards mental health and positive psychology. The basis of this shift is the strengthening of Asian-based psychology as an alternative to Western-based psychology which has a narrow human conception, and focuses on individuals who often exhibit abnormal behaviors. As a result, psychological well-being concept and research patterns and psychotherapy techniques which have shaped around the concept have emerged, especially after 2000's.

Psychological well-being is defined as managing daily life experiences and problems of existential concerns (such as not making any sense of purposes, the idea that individual development cannot be achieved, and the fact that individual cannot establish healthy relationships with himself/herself or others).

In addition to the study by Ryff and Keyes that psychological well-being is related to the individual's awareness of life goals, and the development and maintenance of efficient interpersonal relationships. An important point of recent researches is that there is a significant correlation between *psychological well-being* and *values*. According to Schwartz, values are the criteria that individuals use to qualify, select and legitimize other people and events, including themselves. In this sense, values constitute the essence of psychological

** Dr., Erciyes University Faculty of Theology (mustafaulu@erciyes.edu.tr).

well-being. In other words, it can be said that the values directly influence the psychological well-being from the moment when it is applied to the social and psychological phenomena.

In this research, it is aimed to investigate the relationship between the psychological well-being of university students and their value orientations. The universe of study is the students of Theology Faculty. In the sample group, 683 Theology Faculty students were selected from Erciyes, Dicle and Karadeniz Technical University through convenience sampling in 2017-2018 academic year. The following scales were used in the research.

a. Portrait Values Questionnaire: It was developed by Schwartz, Melech, Lehmann, Burges, Harris and Owens in order to measure the basic values. The adaptation of the scale to Turkish has been done by Demirutku and Sumner. There are 40 items on the scale and it consists of 8 factors; *self-direction, stimulation, hedonism, achievement, power, security, conformity, tradition, benevolence, and universalism*.

b. Psychological Well-Being Scale: The scale is developed by Ryff, abbreviated by Ryff and Keyes. Imamoglu has adapted the scale into Turkish. The scale consists of 18 items and consists of 6 factors; *autonomy, environmental mastery, personal growth, positive relationships with others, purpose in life, and self-acceptance*.

c. Personal Information Form: A form developed by researchers was used to have information about the demographic characteristics of the participants. Quantitative analysis techniques have been utilized in the analysis of the data. Mean and standard deviation from descriptive statistical methods; independent groups t-test to determine the difference between two means, and Pearson Moments Multiplication Correlation technique and Regression Analysis to investigate the relationships between variables from inferential statistical methods were used when the data were analyzed.

The following results have been found in this research; it was determined that the average score of the students' psychological well-being is 3.63; students have the highest average in universalism factor with 5,11 score and have the lowest average in the power factor with 3.49 score in value orientation; female students' mean scores in psychological well-being total score were significantly higher than male students'; that mean scores of female students in self-direction, stimulation, hedonism, security, conformity, benevolence, and universalism factors and mean scores of male students in power factor were significantly higher in value orientation; there was a significant positive relationship between psychological well-being total score and self-direction, stimulation, hedonism, achievement, security, conformity, tradition, benevolence, and universalism. Moreover, as a result of regression analysis, self-direction,

stimulation and benevolence value orientations seem to explain psychological well-being at a significant level of 19%.

One of the remarkable points among research findings is that universalism value of the Theology Faculty students has a high average in terms of values. Considering the fact that the motivation for the value of universalism is to show awareness to the whole people and environment, and to widespread tolerance in society, this is a positive result. However, as traditions are passed on to next generations through religious rituals, beliefs and norms of behavior, it can be expected that Theology Faculty students would have the highest average in terms of tradition. Although this conclusion can be explained by modernity, departing from traditional lifestyle, and the effects of psycho-social dynamics in the city life on the individual, it is a matter that should be considered on the fact that students who have higher religious education have placed the tradition value into sixth grade in the order of values. This should be investigated more thoroughly in terms of causes.

In terms of psychological well-being, it is seen that the students have the highest average on personal growth and the lowest average on the environmental matter. These results can be explained by the idea that students are looking for opportunities to improve themselves.

The highest value in terms of the correlation between subscales of both scales is between self-esteem and personal development. In other words, as individuals become independent in their thinking and actions, they are constantly looking for opportunities to improve themselves. However, the increase in this situation makes it difficult to develop positive relationships with others. It is also clear that self-direction has the lowest correlation to establish positive relationships with others. Regression analysis reveals that self-directedness has more effect on psychological well-being than other factors.

BİR USÛLCÜ OLARAK CÜVEYNÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ VE HADİSÇİLİĞİNE DÂİR TARTIŞMALAR -“MU‘ÂZ HADİSİ” ÖZELİNDE-

M. Macit SEVGİLİ*

Öz

Cüveynî, hadislere dâir birtakım teknik konularda bazı hatalı değerlendirmelerde bulunduğundan olsa gerek, hadis bilmemekle ithâm edilmiştir. Onun, usûlcüler tarafından *kıyâsın/ictihâdın* dayanaklarından biri olarak zikredilen “Mu‘âz hadisi”ne dâir “sahîh kitaplarda müdevvendir; sıhhati üzerinde ittifâk edilmiştir” şeklindeki değerlendirmesi, şiddetli eleştirilere konu olmuştur. “Mu‘âz hadisi,” Cüveynî'nin de dâhil olduğu usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabûl görse de hadis tekniği açısından problemlili görülmüştür. Cüveynî, küçüklüğünden beri hadis faaliyetleriyle iç içe olmuş ve ciddi bir hadis eğitimi almıştır. Yaptığı birtakım hatalı değerlendirmelerinden hareketle, onun “hadisleri” ve “hadis ilmi”ni bilmediğini öne sürmek, kanaatimizce gerçeği yansıtmamaktadır. Cüveynî'nin hadisçi yönü hakkında benimsenecek en isâbetli yaklaşım, onun “fıkıh,” “fıkıh usûlü” ve “kelâm”la uğraştığı kadar hadisle uğraşmadığı, söz konusu alanların aksine hadis ilminde müstakil bir eser yazmadığı ve ünlü hadisçiler düzeyinde otorite sâhibi bir hadisçi olmadığıdır.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Cüveynî'nin Hadisçiliği, Muâz Hadisi.

The Hadith Criticism of Al-Juwaynî as a Methodologist and Discussions on His Hadith Activities -Specific to “Muâdh Hadith”-

Abstract

Al-Juwaynî was charged of being incompetent with hadiths, presimably due to some misjudgments of his in sort of technical issues of hadiths. Of “Muâdh’ Hadith” mentioned by the methodologists as one of the foundations of *Qiyas/Ijtihad*, his judgment “It is compiled in the sahih books of hadiths; its being authentic is unanimous.” was singled out for heavy criticism. Despite the fact that “Muâdh’ Hadith” was recognized by the great majority of methodologists including al-Juwaynî, most of hadith scholars regarded it as weak. Al-Juwaynî grew up together with the hadith activities since his childhood and took a serious hadith education. In our opinion, the suggestion that he had no command of knowledge of “hadiths” and “hadith science” simply with reference to some misjudgments that he made, does not correspond to the truth. Regarding his knowledge of hadith, the most true approach is that he did not engage in hadith science as much as he did in “Islamic law” (fiqh), “methodology of Islamic law,” and “kalam” and rather than those fields, he did not write a single work in hadith science and accordingly have such a high authority as the eminent hadith scholars.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Al-Juwaynî, Al-Juwaynî’s Hadith Activities, Muâdh Hadith.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı (macitsevgili@hotmail.com).

Giriş

Fıkıh usûlü bilginleri, genel bir yaklaşım olarak hadisleri ve hadis ilmini yeterince bilmemekle ithâm edilmişlerdir. Söz konusu ithâmlara belki de en fazla muhatap olan kişi, ünlü Şâfi'î usûlcü/hukukçu ve Eş'arî kelamcı Cüveynî'dir (419/1028-478/1085).¹ Cüveynî'nin hadisçi yönü ve hadisçi kişiliği, farklı çevrelerce sorgulanmıştır.²

Öte taraftan “Mu'âz hadisi,” fıkıh usûlü bilginlerinin genelde *ictihâdî*, özelde *kıyası* temellendirmek için başvurdukları delillerin başında gelmektedir. Cüveynî'nin “Mu'âz hadisi”ne ilişkin yaptığı birkaç teknik değerlendirme, eleştiri oklarının doğrudan kendisine yöneltilmesine sebep olmuştur. Bu makalede, “Mu'âz hadisi” özelinde, hadis alanında Cüveynî'ye yöneltilen eleştiriler ve bu minvâlde cereyân eden tartışmalar irdelenerek Cüveynî'nin hadisçi yönüne bir katkı sunulmaya çalışılacaktır.

I. Cüveynî'nin Hadisçi Kişiliği

Aşağıdaki maddeler, Cüveynî'nin hadisçi kişiliğinin kökeni hakkında ipucu vermektedir:³

- Cüveynî, “hilâf meseleleri”nde *Sunenu Dârekutnî*'nin hadislerine dayanmış ve bu hadislerin “cerh ve ta'dil”ini yapmıştır.
- Ebû Sa'd 'Abdurrahmân b. el-Hasen b. Aliyyek'ten *Sunenu Dârekutnî*'yi semâ etmiştir.

- 1 “İmâmu'l-Harameyn” olarak şöhret bulmuş “Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh Nisâbü'rî Cüveynî Tâî Sinbisî” hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulazîm Mahmûd Dîb, *Fikhu İmâmi'l-Harameyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî hasâisuh-eseruh-menziletuh* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013); Dîb, *İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî 'Abdülmelik b. 'Abdillâh el-Cüveynî hayâtuh ve 'asruh-âsârüh ve fikruh* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1981); Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 59, 75-76; İzmirli İsmâ'il Hakkı, “İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cüveynî,” *Dâru'l-funûn İlâhiyât Fakültesi Mecmûası*, sy. 9 (İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf Matbaası, 1928).
- 2 Cüveynî'ye yöneltilen eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Macit Sevgili, “Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı,” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 45-46.
- 3 Aşağıdaki bilgilerin kaynağı için bkz. Abdülkerîm b. Muhammed İbnu's-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1962), 2:430-431; Yâkût b. 'Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1995), 2:193; Ebû'l-Ferac Abdurrahmân b. Alî Cevzî, *el-Muntazam fî tarîhi'l-umem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 16:245; Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 14:17-18; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-'alâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (y.y.: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003), 10:424; Abdulazîm Mahmûd Dîb, *Fikhu İmâmi'l-Harameyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî hasâisuh-eseruh-menziletuh* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013), 73-74; Dîb, *İmâmu'l-Harameyn*, 119-127; Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 59, 75-76.

- Beyhakî'den hadis öğrenmiştir.⁴
- Cüveynî, birçok âlimden hadis semâ etmiştir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır: Babası Ebû Muhammed, Ebû Hassân Muhammed b. Ahmed el-Muzekkî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Hâris el-İsfehânî et-Temimî, Ebû Sa'd 'Abdurrahmân b. Hamdân en-Nisâbüri en-Nadravî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Muzekkî, Ebû 'Abdurrahmân Muhammed b. 'Abdulazîz en-Nîlî, Mansûr b. Râmiş, Fadlullâh b. Ebu'l-Hayr el-Miyhenî, Ebû Muhammed el-Hasen b. 'Alî el-Cevherî el-Bağdâdî,⁵ 'Alî b. Muhammed et-Tırâzî ve diğerleri.
 - el-Hâfız Ebû Nu'aym el-İsfehânî'den (ö. 430/1038) icâzet yolu ile ilim almıştır ve ondan hadis rivâyet etmiştir.
 - Cüveynî'nin kendisinden de birçok âlim rivâyette bulunmuştur. Kendisinden rivâyette bulunanlardan bazıları şunlardır: Merv'de Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Ferğûlî, Dâmiğân'da Ebû'l-Kâsım 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Ebû Mansûr er-Ramânî, Nisâbü'r'da Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. el-Hasen, Ebû 'Abdullâh el-Furâvî, Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî, Ahmed b. Sehl el-Mescidî, İsmâ'il b. Ebû Sâlih el-Muezzin.
 - Hadis meseleleriyle ilgili öne çıkan bazı tespitleri şöyle sıralanabilir:⁶
 - ✓ Cüveynî, kesinlik (*'ilm*) ifade eden "mütevâtir haber" için bir sayı sınırlandırmasını doğru bulmaz. Ona göre kesinliğe ancak "karîneler" yoluyla ulaşılabilir. Binâenaleyh; bir kişinin verdiği haber "doğru" (*sâdık*), bir topluluğun verdiği haber "yalan" (*kâzib*) da olabilir.⁷
 - ✓ Ona göre haber-i vâhid, "ilm"i gerekli (*vücûb*) kılmadığı gibi, -fukahânın görüşünden farklı olarak- amel etmeyi de gerekli kılmaz.⁸
 - ✓ Ona göre râvinin adâleti zâhir olmalıdır; ne "cerh" ne de "ta'dîl" edilen *mestûr* râvinin rivâyeti makbûl değildir.⁹
 - ✓ Çocuğun rivâyetini reddeder ve -Bâkîllânî (ö. 403-1013) ile birtakım fukahânın aksine- bu reddin kesin (*kat'î*) bir mesele olduğunu vurgular.¹⁰

4 Bkz. Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî*, 76.

5 Cüveynî, bu kişiden Bağdad'ta hadis işitmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 16:245.

6 Daha geniş bilgi için bkz. Dîb, *İmâmu'l-Harameyn*, 119-124. Nitekim Dîb'in naklettiği üzere, *el-İlma'* adlı eserinde Kadı 'Iyâz, Cüveynî'nin hadisle ilgili görüşlerini dikkate almıştır. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Dîb, *İmâmu'l-Harameyn*, 124-125.

7 Bkz. İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997), 1:219-220.

8 Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:227-228.

9 Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:234-235.

10 Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:234.

- ✓ Bir râvi değerlendirilirken, “cerh ve ta ‘dîl” sebeplerinin zikredilmesinin gerekli olup olmadığı, hadisçiler ve usûlcüler arasında tartışılmıştır. Şâfi ‘î (ö. 204/820), “cerh” sebeplerinin; Bâkîllânî, “ta ‘dîl” sebeplerinin; bazı usûlcüler ise hem “cerh” hem de “ta ‘dîl” sebeplerinin zikredilmesini şart koşarlar.¹¹ Bunlara mukâbil Cüveynî, sebepleri zikretme gerekliliğinin, “cerh ve ta ‘dîl” edenin durumuna bağlı olarak değişeceğini söylemektedir.¹²
- ✓ “Mürseller”in tümünü kabul eden Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile “mürseller”le amel etmeyen Şâfi ‘î arasında orta bir yol izleyerek, hadisin rivâyet şekline göre bazılarını kabul eder, bazılarını reddeder.¹³
- ✓ Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin (ö. 418/1027), “mütevâtir” ile “âhâd” arasına “müstefid”i konumlandırıp bunun nazarî olarak kesinlik ifâde ettiği şeklindeki yaklaşımına karşı çıkar.¹⁴
- ✓ Hadis semâ ‘ları ve hadis icâzetleri gibi teknik konularda özgün perspektifler geliştirmiştir.¹⁵

Zikredilenlere ek olarak “Ameller, ancak niyetlere göredir...” şeklinde başlayan hadis¹⁶ ile “Cibrîl hadisi,”¹⁷ Cüveynî’nin rivâyet ettiği hadislerden bazılarıdır.¹⁸ Ayrıca o, İbn Kesîr’den (ö. 774/1373) İmâm Şâfi ‘î’ye kadar Şâfi ‘î fukahâsı tarafından rivâyet edilen “Alıcı ve satıcı, birbirinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler.” hadisinin de senedinde bulunmaktadır.¹⁹

11 Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:237.

12 Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:237-238.

13 Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:243-244.

14 Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:223.

15 Örneğin Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:246-249. Nitekim Kâdî İyâz gibi âlimler, onun bu konulardaki düşüncelerine sık sık yer verirler. Meselâ bkz. Kâdî İyâd b. Mûsâ b. İyâd, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ’*, thk. Ahmed Sakar (Kâhire: Dâru’t-Turâs, 1970), 1:75, 89, 120, 128,139.

16 Hadis için örnek olarak bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır Nâsır (y.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Bedu’l-vahy,” 1; Ebû’l-Hasen Muslim b. Haccâc Kuşeyrî Nîsâbü’rî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, t.y.), “el-İmâre,” 155.

17 Hadis için örnek olarak bkz. Buhârî, “İmân,” 37; Muslim, “İmân,” 5, 7.

18 Her iki hadisin senedi için sırasıyla bkz. Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî İbnu’s-Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi ‘iyyeti’l-kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî (y.y.: Hecr li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1413), 5:207-208; 1:105.

19 Bkz. Ebû’l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tabakâtu’l-fukahâi’s-Şâfi ‘iyyîn*, thk. Enver el-Bâz (el-Mansûra: Dâru’l-Vefâ’, 2004), 2:51. Cüveynî’nin senedinde bulunduğu başka hadislere örnek olarak bkz. İbnu’s-Subkî, *Tabakât*, 1:71.

II. "Cüveynî'nin Hadisçiliği" Eleştirisi

Bu bölümde, Cüveynî'nin hadisçiliğine yöneltilen genel eleştiriler ve Cüveynî'nin, eleştirilere konu olan bazı hadis değerlendirmeleri ele alınacaktır.

A. Genel Eleştiriler

Cüveynî'nin hadisçi yönü ve kişiliği, hem klasik hem modern dönemde, birtakım ithâmlara konu olmuştur. Klasik dönemde Cüveynî'nin hadisçiliğini eleştiren âlimlerin başında İbnu's-Sem'ânî (ö. 562/1166), Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Zehebî (ö. 748/1348) gelmektedir.

İbnu's-Sem'ânî, Cüveynî'den ve onun talebelerinden kısaca övgüyle bahsettikten ve kendisinden hadis rivâyet eden bazı isimleri zikrettikten²⁰ sonra, Cüveynî'ye "az hadis rivâyet ettiği" ve "hadisten yüz çevirdiği" eleştirisini yöneltir.²¹ Yâkût el-Hamevî'nin de İbnu's-Sem'ânî'yi takip edip söz konusu eleştirilerin aynısına yer verdiği görülmektedir.²²

İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ* ve *Mecmû'u'l-fetâvâ* gibi eserlerinde, Cüveynî'nin hadis bilgisinin zayıf olduğunu defalarca vurgular. Onun, Cüveynî'ye yönelttiği ithâmlardan bazıları şöyledir:

... Fakat Ebû'l-Me'âlî [el-Cüveynî] zekasının fazlalığına, ilme [yönelik] hürsüne ve alanında yetkinliğine rağmen hadislere dâir bilgisi azdı. Belki de *Muvatta'*ı hiçbir şekilde mutâla'a etmemiştir ki içindekileri bilsin. Zira onun, *Sahîhayn: el-Buhârî* ve *Muslim*; *Ebû Dâvûd*, *Nesâî* ve *Tirmizî*'nin *Sunenleri* ve bu *Sunenlerin* emsâlleri hakkında kesinlikle bir bilgisi yoktu. [Hâl böyleyken] *Muvatta'* ve benzeri hakkında [bilgisi] nasıl olsun! O, fıkhıta "hilâf" meselelerini [hadislerle] temellendirmeye özen göstermesine rağmen [bu minvâlde] dayanağı, sadece Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî'nin *Sunen'i* olmuştur. Ebu'l-Hasen [ed-Dârekutnî], hadis [ilmin]de tam bir imâm olmakla beraber o, bu *Sunen'i*, fıkhıta yadırganan hadisleri zikretmek ve bunların tarîklerini toplamak için yazmıştır... *Sahîhayn* ve diğer kitaplardaki meşhûr hadislerden ise istiğnâ etmiştir. Bu nedenle fıkhıta (*bâb*) onun kitâbıyla yetinmek, İslâm'ın asıllarını bilmemeyi doğurur. Nitekim Ebû'l-Me'âlî [el-Cüveynî]'nin kitâbında -ki bu kitap, onun "ömrünün semeresi" olan *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb'* tir- "besmele" hakkında bir hadis dışında, *Sahîhu'l-Buhârî'*ye nisbet edilen tek bir hadis bulunmamaktadır. Bu [Besmele] hadis[i] de onun zikrettiği şekliyle *Sahîh-i*

20 Bkz. İbnu's-Sem'ânî, *Ensâb*, 3:430-431.

21 Bkz. İbnu's-Sem'ânî, *Ensâb*, 3:431.

22 Bkz. Yâkût Hamevî, *Mu'cem*, 2:193.

Buhârî' de yoktur. Şâfi'î hukûkçuların ileri gelenleri, onun ve emsâlinin İslâm'ın asıllarını az bilmelerinden ötürü, Şâfi'î mezhebinde "ashâbu'l-vücûh"tan olmadıkları üzerinde ittifâk etmişlerdir.²³

İbn Teymiyye, Cüveynî'nin, "selefin âsârı"nı az bildiğini; hadis ilminde (*sinâ'a*) "havâs"tan sayılması bir tarafa, "avâm"dan sayılacak kadar bile hadis bilgisine sahip olmadığını; Buhârî, Muslim ve bu ikisinin hadislerini, tıpkı herkes (*âmmе*) gibi ancak işitmek (*sema'*) suretiyle bil[ebil]diğini; "mütevâtir sahîh" hadisi, "mevzû'" (*el-mufterâ, el-mekzûb*) hadisten temyîz ed[e]mediğini; kitaplarının da bunun en doğru (*sâdik*) şâhidi olup bunların birçok acâip [hususlar] içerdiğini ifâde eder.²⁴

Kezâ Zehebî de Cüveynî'nin hadisçiliğini şu şekilde eleştirir:

Ebû'l-Me'âlî [el-Cüveynî], fıkıh ve fıkıh usûlünde derinleşmesine (*tebahhur*) rağmen hadis [ilmin]i bilmiyordu.²⁵

Bu imâm, zekasının fazlalığına, fûrû'da ve [Şâfi'î] mezhebin[in] usûlünde imâm olmasına ve münâzarasının kuvvetli oluşuna rağmen, kendisine lâyük olduğu [ölçüde], ne metin ne de isnâd yönüyle hadis [ilmin]i bilirdi.²⁶

İbn Teymiyye ve Zehebî'nin Cüveynî'yi eleştirmelerinin temelinde, itikâdî farklılıklar muhtemelen etkili olmuştur. Zira İbn Teymiyye ve Zehebî, itikâdî anlamda Selefi [Hanbelî]; Cüveynî ise Eş'arî'dir.²⁷

23 Takiyuddîn Ebûl-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ li İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata, Mustafa Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 6:616. İbn Teymiyye'nin Cüveynî eleştirisi hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ*, 6:616-617.

24 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbbâ'ti'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1995), 4:71-72. İbn Teymiyye, Cüveynî'nin *Kitâb'ı, Sümmet'i* ve "selefin kelâmı"nı çok az bildiğini ısrarla vurgular. Meselâ bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ*, 6:347, 617. Esasında İbn Teymiyye, bu eleştirileri sadece Cüveynî'ye değil; Gazzâlî ve İbnu'l-Hatîb gibi kişilere de yöneltmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 4:71-72. Ancak bunların daha sonra tövbe edip selef yoluna döndüklerini belirtir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 4:72-73; İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ*, 6:616-617.

25 Zehebî, *Târîh*, 10:424.

26 Zehebî, *Siyer*, 14:18.

27 Nitekim İbnu's-Subkî, Zehebî'nin Eş'arîlere karşı ön yargılı, mutaassıp bir Selefi [Hanbelî] olduğunu vurgular. İbnu's-Subkî'nin konuya dâir değerlendirmeleri ve tespitleri için bkz. Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takiyuddîn İbnu's-Subkî, "Kâ'ide f'l-cerh ve't-ta'dîl," *Erba'u resâil fi 'ulûmi'l-hadis*, ed. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1990), 43-44. Buna mukâbil İbnu's-Subkî de Zehebî'yi ağır bir şekilde eleştirir. İbnu's-Subkî'nin Zehebî'yi eleştirmesinin temelinde de aynı gerekçelerin, yani itikâdî farklılıkların etkili olduğu ifade edilir. Geniş bilgi için bkz. Abdulfettâh Ebû Ğudde, İbnu's-Subkî, *Erba'u resâil fi 'ulûmi'l-hadis* (Haleb: Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1990), 44-47 sayfaları arasındaki dipnotlar; "Kâ'ide f'l-mu'errihîn," *Erba'u resâil fi 'ulûmi'l-hadis*, ed. 'Abdulfettâh

Modern dönemde Cüveynî'nin hadisçi kişiliğini sorgulayanlardan bazıları, İzmirli İsmâil Hakkı (ö. 1946), Kevserî (ö. 1952) ve Elbânî'dir (ö. 1999). Örneğin İzmirli, konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Aşırı zekası, ilme hırsı, ilminde yüksek bir mevkide bulunmakla beraber *Sahîhayn*, *Ebû Dâvûd*, *Nesâî*, *Tirmizî* ve benzer *Sunen* kitaplarına vukûfiyeti az idi."²⁸ Kevserî de birçok yerde Cüveynî'nin hadis bilgisinden yoksun olduğunu öne sürmüş ve onu hakâret derecesinde eleştirmiştir.²⁹ Aynı şekilde Elbânî, Cüveynî de dâhil olmak üzere usûlcülerin çoğunu ağır bir şekilde eleştirmekte ve onları, "sahîh hadisi zayıf (*sakîm*) hadisten ayıramayan," "hadis ilmi ve ricâli hakkında bilgisiz kişiler" olarak göstermektedir.³⁰ Ancak İzmirli'nin eleştirisinin, Kevserî'ninkine göre daha ılımlı olduğu görülmektedir. Meselâ İzmirli, şunları da ekler: "... Fakat Ebû'l-Me'âlî, hadisi bırakmış; usûlu fıkıh ve kelâma dönmüş idi."³¹

B. Bazı Hadis Değerlendirmelerine Yönelik Eleştiriler

Zikrettiği bazı hadislerin akabinde hadisin sıhhati, kaynakları ve sebab-i vürûdu hakkında yaptığı kimi teknik değerlendirmeler, Cüveynî'nin hadisçi yönünün sorgulanmasına yol açmıştır. Bu değerlendirmelerinden bazıları şunlardır:

1. Hz. Ömer'den şöyle rivâyet edilmiştir:

Abdullâh b. Ubeyy b. Selûl öldüğünde, onun üzerine cenâze namazı kılması için Rasûlullâh -sav.- çağrıldı. Rasûlullâh -sav.-, [namaz kıldırmak için] kalktığı anda önüne dikildim ve onun [kötü] söz[ler]ini sayıp/sıralayıp şöyle dedim: "Ey Allah'ın Rasûlü! İbn Ubeyy'in namazını mı kılacaksın!; oysa o, "filan günde şöyle şöyle demişti" dedi. Bunun üzerine Rasûlullâh -sav.- tebessüm edip "Önümden çekil ey

Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1990), 77-78 sayfaları arasındaki dipnotlar. Görünen o ki Zehebî'nin Cüveynî'yi; İbnu's-Subkî'nin de Zehebî'yi şiddetli bir şekilde eleştirmesinin temelinde itikadî mezhepsel farklılıklar ön plana çıkmaktadır.

28 İzmirli İsmâil Hakkı, "İmâmu'l-Harameyn," 4.

29 Geniş bilgi için bkz. Muhammed Zâhid b. Hasen Kevserî, *İhkâku'l-hakk bi ibtâli'l-bâtıl fi muğîsi'l-halk* (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y.), 14-17, 30. Kevserî, Cüveynî için "mutaassıb," "câhil", "müfterî" ve "müflis" gibi nitelemelerde bulunmuştur. Bkz. Kevserî, *İhkâku'l-hakk*, 16, 30, 40, 60. Kevserî, sadece Cüveynî'yi değil, Gazâlî ve Râzî'yi de mezhep taassubuyla suçlamış ve bunların hilâf meselelerini bilmediklerini; hadis ve tarih bilgisinden de yoksun olduklarını iddiâ etmiştir. Bkz. Kevserî, *İhkâku'l-hakk*, 14. Kevserî'nin, Cüveynî'ye nisbet edilen *Muğîsu'l-halk* adlı esere reddiye niteliğinde yazdığı *İhkâku'l-hakk* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H. Mehmet Günay, "Kevserî'nin *İhkâku'l-Hak* Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler," *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri* (Düzce: y.y., 2007), 513-528.

30 Elbânî'nin, usûlcülerin hadisçiliğiyle ilgili değerlendirmesi için bkz. Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi fi'l-umme* (Riyâd: Dâru'l-Ma'ârif, 1992), 2:284.

31 İzmirli İsmâil Hakkı, "İmâmu'l-Harameyn," 4.

Ömer!" dedi. Ona çok ısrar edince [şöyle] dedi: " [Ona istiğfâr dileyip dilememem konusunda] muhayyer bırakıldım ve ben de [ona istiğfârda bulunmay] seçtim. Şayet yetmiş [defa]dan fazla [kendisine istiğfâr dilediğim]de affedileceğini bilseydim [kendisine yetmiş defadan] ziyâde [istiğfâr] dileyecektim. [Ömer] dedi ki: "Rasûlullâh -sav.-, onun [İbn Ubeyy] namazını kıldı ve daha sonra döndü. Çok geçmeden Berâe Sûresinin şu âyeti nâzil oldu: "Onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma..."³² [Ömer] şöyle dedi: "Daha sonra Rasûlullâh -sav.- karşısında [gösterdiğim] o günkü cüretime şaşır-dım. Oysa Allah ve Rasûlu, en iyisini bilir."³³

Cüveynî, yukarıdaki hadis hakkında şu yorumu yapar: "Muhaddisler, bu hadisi ["kendisine yetmiş defadan ziyâde istiğfâr dileyecektim." lafızıyla] sahîh görmezler."³⁴ *Telhîs* adlı eserinde de bu hadisin zayıf olduğunu ve sahîh hadis kitaplarında tedvîn edilmediğini belirtir.³⁵ Oysa bu hadis, hem *Sahîhu'l-Buhârî*'de hem de *Sahîhu Muslim*'de³⁶ zikredilmektedir. *Burhân* şârihi Ebyârî, Cüveynî'nin, bu hadisin sıhhatini inkâr edişi hakkında şunları söyler: ["Kendisine yetmiş defadan ziyâde istiğfâr dileyecektim" şeklindeki] bu lafız, sahîhtir ve sahîh hadis kitaplarında sâbittir. [Örneğin] Müslim, bu hadisi *Sahîh*'inde zikretmiştir."³⁷ *Burhân* muhakkiki Abdulazîm ed-Dîb de söz konusu hadisin *Sahîhu'l-Buhârî*'de rivâyet edildiğine dikkat çekmektedir.³⁸

2. Cüveynî, "li'ân/mulâ'ane" hakkında Hz. Peygamber'den sadece 'Uveymir el-'Aclânî kıssasının vârid olduğunu öne sürer.³⁹ Oysa bu konuda, Hilâl b. Umeyye kıssası da vârittir.⁴⁰ Ebyârî, Cüveynî'nin söz konusu iddiasını şu sözlerle reddeder:

[Bu konuda] hem el-'Aclânî kıssası, hem de Hilâl b. Umeyye el-Vâkıfî hadisi rivâyet edilmiştir. O [Hilâl b. Umeyye], Tebûk gazvesine katılmayan ve Allah'ın tövbelerini kabul ettiği üç kişiden biridir. Onun kıssası, hadis âlimleri (*muhaddisûn*) nezdinde meşhûrdur.⁴¹

3. Ebû Seleme'nin oğlu Ömer'den⁴² şu hadis rivâyet edilmiştir:

32 et-Tevbe 9/84.

33 Buhârî, "Cenâiz," 84.

34 Cüveynî, *Burhân*, 1:170.

35 İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 229.

36 Muslim, "Fedâilu's-sahâbe," 25.

37 'Alî b. İsmâ'il Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2011), 2:309-310.

38 Dîb, *İmâmu'l-Harameyn*, 126-127.

39 Cüveynî, *Burhân*, 1:136.

40 Hadis için bkz. Buhârî, "Tefsîr," 3.

41 Ebyârî, *Tahkîk*, 2:86.

42 Ebû Seleme'nin oğlu Ömer, Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin oğludur; yani, Hz. Peygamber'in üvey oğludur.

Bir gün Rasûlullâh -sav.- ile bir yemek yedim. Tabağın farklı taraflarından yiyordum. Bunun üzerine Rasûlullâh bana “Önünden ye.” dedi.⁴³

Cüveynî, bu hadiste muhâtabın İbn Abbâs olduğunu söyler.⁴⁴ Halbuki *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Sahîhu Muslim* gibi sahîh hadis kitaplarında söz konusu muhâtabın, Ömer b. Ebî Seleme olduğu belirtilir.⁴⁵

4. Cüveynî, “Ümmetime ağır geleceğinden endişe etmeseydim, her namazla birlikte misvâkı emreder ve yatsı namazını, gecenin yarısına ertelerdim.” şeklindeki hadisin “sahîh” olduğunu ifâde eder.⁴⁶ Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre bu şekildeki hadis, lafız itibâriyle “bilinmeyen münker bir hadis”tir.⁴⁷ Nevevî, hem Cüveynî'nin, hem de Gazâlî'nin, söz konusu “münker hadis”i eserlerine aldığına⁴⁸ değindikten sonra, Cüveynî özelinde şu tenkidi yapar: “İmâmu'l-Haremeyn'in, “Bu, sahîh bir hadistir.” [şeklindeki] sözü makbûl değildir. Buna aldanma (*iğtirâr*)”⁴⁹ Nevevî'ye göre bu hadisin sahîh olan rivâyetinde “...gecenin yarısı...” ibaresi yerine “...gecenin üçte biri...” ibaresi bulunmaktadır. Nitekim o, -Tirmizî'nin *Sunen*'i gibi hadis kitaplarını referans alarak- hadisin sahîh olan rivâyetini şu şekilde aktarır:

“Ümmetime ağır geleceğinden endişe etmeseydim, her namazla birlikte misvâkı emreder ve yatsı namazını gecenin üçte birine ertelerdim.”⁵⁰

Ancak söz konusu hadisin, Cüveynî'nin zikrettiği versiyonuyla da hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. Meselâ Hâkim ve Beyhakî “...gecenin yarısı...”; Ahmed b. Hanbel “...gecenin üçte biri veya gecenin yarısı (*şatr*)...”; İbn Mâce “...gecenin üçte biri veya gecenin yarısı...”; hatta Tirmizî

43 Buhârî, “Et'ime,” 2, 3; Muslim, “Eşribe,” 108, 109.

44 Cüveynî, *Burhân*, 1:109; *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. 'Abdul'azîm Mahmûd Dîb (y.y.: Dâru'l-Minhâc, 2007), 17:407.

45 Bkz. Buhârî, “Et'ime,” 2, 3; Muslim, “Eşribe,” 108, 109.

46 Cüveynî, *Nihâye*, 2:21.

47 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (y.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.), 3:56.

48 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî Tûsî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417), 2:18.

49 Nevevî, *Mecmû'*, III, 56. Nevevî, Cüveynî'nin bir hadis hakkındaki değerlendirmesine ise katılır. Nitekim bununla ilgili olarak şunları söyler: “İmâmu'l-Haremeyn, *el-Esâlib* adlı kitabında, bu hadisin zayıf olduğu hususunda hadis ehlinin icmâ' ettiğini nakleder. Bu, onun dediği gibidir; hadisin zayıf olduğu açıktır.” Bkz. Nevevî, *Mecmû'*, 2:23.

50 Nevevî, *Mecmû'*, 3:56. Nitekim Tirmizî, “...gecenin üçte biri...” ibâresinin zikredildiği hadisin “hasen sahîh” olduğunu belirtmektedir. Bkz. Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Tahâret,” 18. Hadisin bu versiyonu için ayrıca bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb Arnâût, Âdil Murşid (y.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 2:272; 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000), 2:901.

bile "...gecenin üçte biri veya gecenin yarısı..." ibâresi ile tahrîç etmişlerdir.⁵¹ Bu bilgilere göre Hâkim, mezkûr versiyonuyla hadisi "Buhârî ve Muslim'in şart[lar]ına uygun sahîh [hadis]" ve "'illeti olmayan [hadis]" şeklinde betimlemektedir.⁵²

5. Cüveynî, Hz. Peygamber'in Besmele'yi de dâhil ederek Fâtîha suresini yedi âyet olarak saydığı şeklindeki hadisin Buhârî tarafından rivâyet edildiğini ifade etmektedir.⁵³ Oysa Buhârî'de böyle bir hadis geçmemektedir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

İmâm [Cüveynî], *en-Nihâye'*de [şunu] söylemiştir -ki Gazâlî *el-Vasîf* [adlı eserin]de, Muhammed b. Yahyâ da *el-Muhîf* [adlı eserin]de kendisine tâbi olmuştur: "el-Buhârî, Nebî'nin -sav.- "Fâtîhatu'l-Kitâb"ı yedi âyet olarak ve "Bismillah"ı da bu surenin bir âyeti olarak saydığı rivâyet etmiştir." [İbn Hacer der ki:] "Bu, fâhiş hatalardandır. en-Nevevî [de *el-Mecmû'* adlı eserinde şöyle] demiştir: Buhârî, ne *Sahîh*'inde ne de *Tarih*'inde böyle bir hadis rivâyet etmiştir."⁵⁴

III. "Mu'âz Hadisi"ne Dâir Teknik Meseleler ve Cüveynî'nin Bu Hadis Hakkındaki Değerlendirmesi

Bu bölümde, ilk olarak Mu'âz hadisi ve Mu'âz hadisine ilişkin birtakım teknik bilgiler; ikinci olarak da özelde Cüveynî'nin, genelde ise diğer fıkıh usûlü bilgilerinin bu hadis hakkındaki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

A. "Mu'âz Hadisi"nin Kaynakları ve İsnâd Zinciri

Rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e [vâli olarak] gönderdiğinde, aralarında -hadis kaynaklarında kısmen farklılıklar taşıyan- şöyle bir diyalog geçmiştir:

- Hz. Peygamber: [Sana hukûkî bir olay intikâl edince] nasıl hükmedeceksin?
- Mu'âz b. Cebel: Allah'ın Kitâb'ı[nda bulunan hükümler] ile hükmedeceğim.
- Hz. Peygamber: [Bu hukûkî olayın hükmü] Allah'ın *Kitâb*ında bulunmazsa [nasıl hükmedeceksin]?

51 Hâkim Nisâbüri, *el-Mustedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1:245; Ahmed b. Huseyn b. 'Alî Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1:57, 58; Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulkâkî (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, t.y.), "Salât," 8; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 12:374; Tirmizî, "Salât," 124.

52 Bkz. Hâkim, *Mustedrek*, 1:245.

53 Cüveynî, *Nihâye*, 2:137.

54 Ahmed b. Alî İbn Hacer Askalânî, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi 'iyyi'l-kebir* (y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 1:573.

- Mu'âz b. Cebel: Rasûlullâh'ın -sav.- *Sünneti*[nde bulunan hükümler] ile hükmedeceğim.
- Hz. Peygamber: [Söz konusu hukûkî olayın hükmü] Rasûlullâh'ın *Sünnet'*inde -sav.- bulunmazsa [nasıl hükmedeceksin]?
- Mu'âz b. Cebel: Re'yimle hükmedeceğim.
- Hz. Peygamber: Rasûlullâh'ın rasûlünü muvaffak eden Allah'a hamdolsun.

“Mu'âz hadisi” olarak bilinen bu hadis, *Sahîhayn*'da geçmemekte; ancak Tirmizî'nin *Sunen*'i,⁵⁵ Ebû Dâvûd'un *Sunen*'i,⁵⁶ Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i,⁵⁷ Dârimî'nin *Sunen*'i,⁵⁸ Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'i⁵⁹ ve Beyhakî'nin *es-Sunenu'l-kubrâ*'sı⁶⁰ ile *es-Sunenu's-suğrâ*'sı⁶¹ gibi kaynaklarda zikredilmektedir.⁶²

Bu kaynaklara göre “Mu'âz hadisi”nin isnâd zinciri şu şekillerdedir:

- Tirmizî, “Mu'âz hadisi”ni, şu iki isnâdla rivâyet eder:
 - (1) Hennâd > Vekî > Şu'be > Ebû 'Avn es-Sekafî > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz'ın öğrencileri (*ashâb*)...⁶³
 - (2) Muhammed b. Beşşâr > Muhammed b. Ca'fer ile 'Abdurrahmân b. Mehdî > Şu'be > Ebû 'Avn > -el-Muğîre b. Şu'be'nin yeğeni- el-Hâris b. 'Amr > Hıms'lı bazı insanlar > Mu'âz...⁶⁴
- Ebû Dâvûd, hadisi şu iki isnâdla rivâyet eder:
 - (1) Hafs b. Ömer > Şu'be > Ebû 'Avn > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz b. Cebel'in Hıms'lı bazı öğrencileri...⁶⁵
 - (2) Musedded > Yahyâ > Şu'be > Ebû 'Avn > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz b. Cebel'in bazı öğrencileri > Mu'âz b. Cebel...⁶⁶

55 Tirmizî, “Ahkâm,” 3.

56 Ebû Dâvûd Suleymân b. Eş'as Ezdî Sicistânî, *Sunenu Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, t.y.), 3:303.

57 “Mu'âz hadisi,” Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde üç şekilde rivâyet edilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, 36:333; 36:382; 36:416.

58 Dârimî, *Sunen*, 1:267.

59 Ebû'l-Kâsum Suleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 20:170.

60 Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 10:195.

61 Beyhakî, *es-Sunenu's-suğrâ*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn el-Kal'acî (Pakistan: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1989), 4:130.

62 Dârekutnî de “Mu'âz hadisi”ni eserinde zikretmiştir. Bkz. Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer Dârekutnî, *el-İlelu'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 6:88.

63 Tirmizî, “Ahkâm,” 3.

64 Tirmizî, “Ahkâm,” 3.

65 Ebû Dâvûd, *Sunen*, 3:303.

66 Ebû Dâvûd, *Sunen*, 3:303.

- Ahmed b. Hanbel, hadisi şu üç isnâdla rivâyet eder:

(1) Muhammed b. Ca'fer > Şu'be > Ebû 'Avn > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz'ın Hıms'lı bazı öğrencileri > Mu'âz...⁶⁷

(2) Vekî' > Şu'be > Ebû 'Avn es-Sekafî > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz'ın bazı öğrencileri...⁶⁸

(3) 'Affân > Şu'be > Ebû 'Avn > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz'ın Hıms'lı bazı öğrencileri > Mu'âz...⁶⁹

- Dârimî, "Mu'âz hadisi"ni şu isnâdla rivâyet eder:

Yahyâ b. Hammâd > Şu'be > [Ebû 'Avn] Muhammed b. 'Ubeydullâh es-Sekafî > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz'ın Hıms'lı bazı öğrencileri > Mu'âz...⁷⁰

- Taberânî, hadisi şu isnâdla rivâyet eder:

Ahmed b. 'Amr Katirânî > Suleymân b. Harb > Şu'be > Ebû 'Avn es-Sekafî > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz b. Cebel...⁷¹

- Beyhakî, söz konusu hadisi *es-Sunenu's-suğrâ'*nda şu isnâdla rivâyet eder:

Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasen b. Fûrek > 'Abdullâh b. Ca'fer > Yûnus b. Habîb > Ebû Dâvûd > Şu'be > Ebû 'Avn es-Sekafî > Hâris b. 'Amr > Mu'âz'ın Hıms'lı öğrencileri...⁷² -Bir diğer rivâyette- Mu'âz'ın Hıms'lı öğrencileri > Mu'âz.⁷³

- Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ'*nda ise hadisi iki isnâdla rivâyet eder. Bunlardan ilki, *es-Sunenu's-suğrâ'*dakiyle aynıdır.⁷⁴ İkincisinin isnâdı şöyledir:

Ebû 'Alî er-Rûzbârî > Muhammed b. Bekr > Ebû Dâvûd es-Sicistânî > Mu-sedded > Yahyâ > Şu'be > Ebû 'Avn > el-Hâris b. 'Amr > Mu'âz'ın bazı öğrencileri > Mu'âz b. Cebel...⁷⁵

Yukarıdaki bilgilerden hareketle, "Mu'âz hadisi"nin isnâdlarının, Şu'be ve yukarısında [Şu'be > Ebû 'Avn es-Sekafî > el-Hâris b. Amr > Mu'âz'ın Hımslı öğrencilerinden...; -bazı rivâyetlerde ise- onlar da Mu'âz'dan...] birleştiği ve bu kişilerin "müşterek râviler" olduğu neticesine varmak mümkündür. Ancak İbn Hacer 'Askalânî'nin aktardığı kadarıyla "İbnu'l-Kayserânî"

67 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 36:333.

68 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 36:382.

69 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 36:416.

70 Dârimî, *Sunen*, 1:267.

71 Taberânî, *Mu'cem*, 20:170. Ulaşabildiğimiz kaynakların tümünde Hâris b. 'Amr, "Mu'âz'ın öğrencileri"nden veya "Mu'âz'ın Hıms'lı bazı öğrencileri"nden rivâyet ederken; Taberânî'nin *Mu'cem*'inde, doğrudan Mu'âz'dan rivâyet etmiştir. Bkz. Taberânî, *Mu'cem*, 20:170

72 Beyhakî, *es-Sunenu's-suğrâ'*, 4:130.

73 Beyhakî, *es-Sunenu's-suğrâ'*, 4:130.

74 Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ'*, 10:195.

75 Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ'*, 10:195.

olarak bilinen İbn Tâhir [el-Makdisî] (ö. 507/1113), bu hadise dâir yazdığı müstakil eserinde,⁷⁶ yukarıdaki isnâd zincirinin yanı sıra, başka bir isnâd zincirinden de bahsetmiştir. İbn Hacer'in, İbn Tâhir'den iktibâs ettiği ilgili pasaj şöyledir:

Bil ki bu hadisi, büyük ve küçük müsnedlerde araştırdım. İlim ehlin-den karşılaştıklarına sordum. Bunun için sadece iki isnâd zinciri bul[abil]dim. Bunlardan biri Şu'be'nin isnâd zinciri; diğeri ise Muhammed b. Câbir'den; onun da Eş'as b. Ebî's-Şa'sâ'dan; onun da Sakîf'li bir adamdan; onun da Mu'âz'dan [rivâyet ettiği] isnâd zinciridir. Her ikisi de sahîh değildir.⁷⁷

Ancak temel hadis kaynaklarında yaptığımız araştırmalar sonucunda, İbn Tâhir [el-Makdisî'nin] bahsettiği isnâd zincirine rastlayamadık.

B. "Mu'âz Hadisi"nin Tahlîli

"Mu'âz hadisi," genel itibariyle şu üç 'illetten ötürü zayıf bulunmuştur.

1. Hadis, *mürsel*dir/*muttasıl* değildir.

Yukarıdaki isnâd zincirlerinin bazılarında görüldüğü gibi, Mu'âz'ın Hıms'lı öğrencilerinin, hadisi rivâyet ettikleri sahâbînin kimliğiyle ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Bu durum, rivâyet zincirinde sahâbînin atlandığı (*mürsel*) ve bu nedenle rivâyet zincirinde bir kopukluk olduğu (*munkatı'*) anlamına gelmektedir. Nitekim Tirmizî, Taberânî ve Dârekutnî gibi hadisçiler, hadisin *muttasıl* olmayıp⁷⁸ *mürsel* olduğunu⁷⁹ açıkça belirtmişlerdir. Buna mukâbil Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), -ileride, kendisinden iktibâs edeceğimiz pasajda görüleceği üzere- "Mu'âz hadisi"nin *muttasıl* olduğunu ifâde etmiştir.⁸⁰

2. Mu'âz'ın öğrencilerinin kim oldukları belirsizdir (*mechûl*).

3. Senette bulunan Hâris b. 'Amr tanınmamaktadır (*mechûlu'l-hâl*).

İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi âlimler, bu son iki 'illetten ötürü "Mu'âz hadisi"ni reddetmektedirler. İbn Hazm hadisin, söz konusu isnâd zinciri dışında hiçbir râvi tarafından rivâyet edilmediğini; bu hadisin râvilerinin *mechûl* bir topluluk" olduğunu; senette adı geçen Hâris b. 'Amr'ın da kimliğinin ve hâlinin bilinmediğini; hadisin, onun rivâyeti dışında bize intikâl etmediğini söyleyerek hadisin "sâkat olduğu" hükmüne varmaktadır. Hatta daha da ileri giderek Hâris b. 'Amr aleyhinde ağır ithâmlarda bulunmakta ve "bütün hükümlerin dinde beyân edildiği" gerekçesiyle "Mu'âz

76 Biz İbn Tâhir'in böyle bir eserine ulaşamadık.

77 İbn Hacer, *Telhîs*, 4:447.

78 Bkz. Tirmizî, "Ahkâm," 3.

79 Bkz. Taberânî, *Mu'cem*, 20:170; Dârekutnî, *İlel*, 6:88.

80 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkîh*, thk. 'Âdil b. Yûsuf Çarâzî (es-Su'ûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 1:471.

hadisinin” “açık bir yalan ve uydurma” olduğunu belirtmektedir.⁸¹ Kezâ İbnu'l-Cevzî, konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Bütün fukahâ, bu hadisi kitaplarında zikretmiş ve buna itimâd etmişlerse de bu, sahîh olmayan bir hadistir. Hayatım üzerine yemin ederim ki manası sahîh olsa da sübûtu bilinmiyor; çünkü Hâris b. 'Amr ve Mu'âz'ın Hıms'lı öğrencileri bilinmiyorlar. İsnâd zinciri böyle olan bir hadis, hiçbir surette sâbit olmaz.⁸²

Buna karşı “Mu'âz hadisi”ne yönelik tenkitlerin isâbetli olmadığı belirtilmiş ve bu minvâlde birtakım açıklamalara ihtiyaç duyulmuştur. Söz gelimi Cessâs (ö. 370/981), Mu'âz'ın ashâbının mechûl olmasının bir zararı olmadığını; onların güvenilir (*sikât*) kişiler olduğunu ve rivâyetlerinin makbûl olduğunu ifâde etmiştir.⁸³ Aynı şekilde Hafîb el-Bağdâdî, bir taraftan Mu'âz'ın öğrencilerinin güzel meziyetlerle donanmış güvenilir kişiler olduklarını; diğer taraftan “Mu'âz hadisi”nin *muttasil* versiyonunun da bulunduğunu ifâde etmekte ve hadisin, âlimler tarafından “sahîh” addedildiğini belirtmek üzere şöyle söylemektedir:

Şayet muhâlif biri, “Bu haber sahîh değildir; çünkü, isimleri zikredilmeyen Hıms'lı bazı insanlardan rivâyet edilmiştir ki onlar da mechûldürler.” [şeklindeki bir] sözle itirâz ederse cevap [şöyle verilir]: “Hâris b. 'Amr'ın, [hadisi], Mu'âz'ın öğrencilerinden Hıms'lı bazı insanlardan [rivâyet ettiğini] söylemesi,” hadisin meşhûr, râvilerinin de çok olduğuna delâlet eder. Ayrıca Mu'âz'ın fazîleti ve zühdü bilinir. Onun öğrencilerinin zâhir hâlleri dindarlık, güvenilirlik, zühd ve salâhtır. “Bu hadisi, 'Ubâde b. Nuseyy'in, 'Abdurrahmân b. Ğanm'dan; onun da Mu'âz'dan rivâyet ettiği” de söylenmiştir. Bu [durumda söz konusu isnâd], *muttasil* bir isnâttır ve râvileri de sika olarak bilinirler.⁸⁴ Bunun yanı sıra ilim ehli, [söz konusu] hadisi kabul etmiş ve bunu delîl olarak kullanmıştır (*ihticâc*)... Bu hadisler (“Vârise vasiyyet yoktur.”; “Diyet 'âkileye âittir.” gibi...), isnâd cihetiyle sâbit olmasalar da herkes tarafından [kabul edilip] bunlarla delil getirilince, bunlar ilim ehli nezdinde [sahîh kabul edilmiş ve] bunların sahîh kabul edilmesiyle [de], [artık] bunlara isnâd aramaya ihtiyaç

81 Ebû Muhammed b. 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.), 7:111-113; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1:82.

82 Cemâluddîn Ebû'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdu'l-Hakk el-Eserî (Faysal Âbâd: İdâretu'l-'Ulûmi'l-Eseriyye, 1981), 2:273.

83 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs Râzî, *Usûlu'l-Cessâs (el-Fusûl fî'l-usûl)*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 2:222.

84 Elbânî, yukarıdaki isnâd zincirinin de sahîh olmadığını ifade eder ve bu yönde deliller serdeder. Geniş bilgi için Bkz. Elbânî, *Silsile*, 2:275-276.

duymamışlardır. Aynı şekilde herkes, “Mu‘âz hadisi”yle delil getirince, buna isnâd aramaya ihtiyaç duymamışlardır.⁸⁵

“Mu‘âz’ın öğrencilerinin meçhul oldukları” iddiasını kabul etmeyenlerden biri de İbn Kayyim el-Cevziyye’dir (ö. 751/1350). Hatîb el-Bağdâdî’ye muvâfık olarak o da, Mu‘âz’ın bütün öğrencilerinin “‘ilim,” “‘dindârlık,” “‘fazîlet” ve “‘takvâ” ile bilindiğini ve onlardan hiç kimsenin töhmet altında bulunmadığını; kezâ “Mu‘âz hadisi”nin “mana” itibâriyle “sahîh bir hadis” olduğunu söylemektedir.⁸⁶

Çağdaş hadis araştırmacılarından Elbânî, bu hadisin zayıf olduğunu gerekçeleriyle uzun uzun anlatmaya çalışmaktadır.⁸⁷ Ona göre hadis, mürsel olması ve Hâris b. ‘Amr’ın meçhûl olması sebebiyle sahîh değildir.⁸⁸ Ayrıca Elbânî, [*Tarih* adlı eserinde] Buhârî, Tirmizî, ‘Ukaylî, Dârekutnî, İbn Hazm, İbn Tâhîr [el-Makdisî], İbnu’l-Cevzî, Zehebî, [Tâcuddîn] Subkî ve İbn Hacer [el-‘Askâlânî] gibi âlimlerin, hadisin zayıf olduğunu açıkça belirttiklerini ve bunun, şüpheleri ortadan kaldırmak için yeterli olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Bu bağlamda o, Kevserî’nin “Mu‘âz hadisi”nin sıhhatine yönelik değerlendirmelerini gerekçeleriyle reddetmekte ve Kevserî’yi ağır bir biçimde eleştirmektedir.⁹⁰

Bütün bu yorumlar ve değerlendirmeler cerh ve ta‘dillerin; buna bağlı olarak bir hadis hakkında hüküm vermenin, ictihâdî ve subjektif olduğunu göstermektedir.⁹¹

C. Cüveynî ile Diğer Usûlcülerin “Mu‘âz Hadisi” Hakkındaki Değerlendirmeleri

Cüveynî, *Telhîs* ve ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *Burhan* adlı eserlerinde,⁹² “Mu‘âz hadisi” hakkında farklı ve karmaşık değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun, “Mu‘âz hadisi” hakkındaki değerlendirmelerini: (1) “Mu‘âz hadisi”yle “istidlâlde bulunmayı elverişli görüp görmediği”; (2)

85 Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1:470.

86 Bkz. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim Cevziyye, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în ‘an Rabbi’l-‘âlemîn*, thk. Muhammed ‘Abdusselâm İbrâhîm (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1991), 1:154-155. Hadisin şâhitlerinin bulunduğu, medlûlu/manası itibariyle başka uygulamalar ve rivayetlerle desteklendiği ve ulemânın kabul ile karşılayıp ihticâca bulduklarına dâir bilgi için bkz. Şaban Çiftçi, “Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü “Muâz Hadisi” Örneği,” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2015):61-63.

87 Elbânî, *Silsile*, 2:274-286.

88 Elbânî, *Silsile*, 2:285.

89 Elbânî, *Silsile*, 2:285

90 Geniş bilgi için bkz Elbânî, *Silsile*, 2:277-284.

91 Bkz. Mehmet Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti,” *İslâmiyât* I, sy. 3 (1998):45; Çiftçi, “Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü “Muâz Hadisi” Örneği,” 62-63.

92 Cüveynî’nin, son dönemlerde yazmış olduğu eserlerinin kronolojik sırası için bkz. Sevgili, *Cüveynî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 5, dip:13.

“Mu‘âz hadisi”ni sahîh kabul edip etmediği” şeklinde iki açıdan ele almak mümkündür.

(1) Cüveynî *Telhîs*’in farklı yerlerinde, “Mu‘âz hadisi”nin “hâber-i vâhid” olduğunu belirtir ve bu sebeple hadisi istidlâl elverişli bulmaz.⁹³ Meselâ bir yerde şunları söyler: “Bu, “âhâd” haberlerdendir. Buna tutunmak (*istidlâl*), tartışmaya açıktır (وهذا من أخبار الأحاد وفي التمسك به نظر).”⁹⁴ Cüveynî, haber-i vâhid olduğunu kabul ettiği hâlde “Mu‘âz hadisi”yle *kıyâsı* temellendirmeye çalışan Taberî’ye (ö. 310/923) de şu itirâzı yöneltir:

Bu, büyük bir hatadır. *İctihâd* bölümünde, “[*kıyâs* gibi] şer‘î delillerin kaynak oluşunun (*usûlu edilleti’ş-şer*“), sadece kesin bilgi (‘ilm) gerektiren “kat‘î deliller” ile sâbit olduğunu zikredeceğiz [yani; haber-i vâhid özelliği taşıyan “Mu‘âz hadisi” gibi zannî deliller ile sâbit olmaz]. Bunun dışında bir görüş benimseyenler, büyük bir yanılğı içerisindedir.⁹⁵

Telhîs’te, “haber-i vâhid” özelliği taşıyan “Mu‘âz hadisi”yle istidlâlîn câiz olmadığı görüşünde olan Cüveynî, *Burhân*’da “haber-i vâhid”in epistemolojik değerini arttırmaya ve böylece Mu‘az hadisinin kıyası temellendirmek için elverişli olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır; zira ona göre “haber-i vâhid,” şu yaklaşımın dikkate alınmasıyla, dolaylı yoldan “kat‘î delîl” derecesine yükselilecektir:

Tevâtür yoluyla biliyoruz ki şayet Rasûlullâh -sav.- Mu‘âz’a, re’y ile amel etmenin câiz olduğunu haber verse; Mu‘âz da kendilerine gönderilen [insan]lara, ‘Nebî, hukûkî [bir] olay[ın hükmü] *Kitap* ve *Sünnette* bulunmadığı taktîrde re’y ile amel etmenin vâcip olduğunu bana bildirdi’ [şeklinde] haber verse, [söz konusu] insanlar, Mu‘âz’a tâbi olacaktır. [Yine] şayet [Ebubekir] es-Sıddık veya Sahâbenin önde gelenlerinden biri, şâhitler huzurunda, ‘Rasûl’ün *kıyâsı* ve *kıyâsla* amel etmeyi meşrû kıldığını’ rivâyet etse, haberin kendilerine ulaşmadığı kişiler, bunu kabul edecekler ve derhâl *kıyâsa* yönelip bunu geliştireceklerdir.⁹⁶

93 Bkz. Cüveynî, *Telhîs*, 202.

94 Cüveynî, *Telhîs*, 263.

95 Cüveynî, *Telhîs*, 454. Aslında Cüveynî’nin, “asl” ile “delîl”i arasında gözettiği bu epistemolojik dengeyi birçok yerde görmek mümkündür. Meselâ “Ümmetim sapıklık üzerine *icmâ*’ etmez.” hadisi, *icmâ*’ın kaynak değerini gösteren bir “delîl” olarak sunulmaktadır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:262. Ancak Cüveynî, “haber-i vâhid” olduğu gerekçesiyle söz konusu hadisin, *icmâ*’ gibi “şer‘î bir asla” kaynaklık edemeyeceği görüşündedir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1:262. Zira ona göre “haber-i vâhid” zan; “şer‘î asl” ise kesinlik ifâde eder.

96 Cüveynî, *Burhân*, 2:17.

Bu yaklaşım sâyesinde Cüveynî, *kıyâsın* “Mu‘âz hadisi”yle istidlâlini câiz görür.⁹⁷ Bu minvâlde Gazâlî, Hz. Peygamber’in, vâlileri aracılığıyla beldelere yolladığı sahîfelerde “*kıyâsla amel edileceği*” hükmünün yer alması durumunda, belde halkının bir kişinin haberiyle yetinecekleri şeklinde bir kurgulamadan daha bahseder.⁹⁸ Bunlara mukâbil *Burhân* şârihi Ebyârî, diğer “haber-i vâhid”lere uyarlanabileceği endişesinden ötürü Cüveynî'nin söz konusu yaklaşımını doğru bulmaz.⁹⁹

(2) *Telhîs'e*, özellikle de *Burhân'a* bakıldığında Cüveynî'nin, “Mu‘âz hadisi”ni sahîh kabul ettiği görülmektedir. Örneğin o, *Telhîs'in* bir yerinde “Bu, “sahîh” bir hadistir; kabûl görmüştür.” değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹⁰⁰ *Kitâbu'l-ictihâd* adlı eserinde de söz konusu hadisin, ümmetin kabûlüne mazhar olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ *Burhân'da* ise değerlendirmelerini daha ileri düzeye taşımakta ve bu bağlamda “Mu‘âz hadisi”nin, sahîh hadis kitaplarında tedvîn edildiği; sıhhati üzerinde ittifâk bulunduğu ve buna te'vîl ilişmediği yorumunu yapmaktadır.¹⁰²

Diğer usûl bilginlerine gelince, Cessâs (ö. 370/981), Bâcî (ö. 474/1081), Şîrâzî (ö. 476/1083), Sem‘ânî (ö. 489/1096) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi usûlcülerin, “Mu‘âz hadisi” hakkındaki değerlendirmeleri birbirine yakındır. Bütün bu değerlendirmeler, Mu‘âz hadisinin, usûlcüler nezdinde makbûl görüldüğünde birleşmektedir. Söz konusu değerlendirmelerden bazıları şöyledir: “Mu‘âz hadisi,” insanların/ümmetin/âlimlerin kabûlüne mazhar olmuştur.”¹⁰³ “Bu mesâbedeki bir hadisin, munkatı‘/mürsel olmasının ve râvilerinin mechûl olmasının bir sakıncası yoktur.”¹⁰⁴ “Bu hadisi, hiç kimse reddetmemiş,

97 Cüveynî, *Burhân*, 2:17.

98 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Gazâlî et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heyto (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu‘âsara, 1998), 430.

99 Ebyârî'nin Cüveynî'nin kurgulamasına itirazları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, 3:64-65.

100 Cüveynî, *Telhîs*, 453. Cüveynî, yukarıdaki değerlendirmesinin devamında, *Telhîs'teki* genel yaklaşımına aykırı bir şekilde, “Mu‘âz hadisi”nin, “*kıyâsın* ispatında açık (*sarih*) bir hadis” olduğunu söyler. Bkz. Cüveynî, *Telhîs*, 453. Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî'nin konuya ilişkin yaklaşımı pek tutarlı değildir.

101 İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *Kitâbu'l-ictihâd*, thk. Abdülhamîd Ebû Zunejr (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 74.

102 Cüveynî, *Burhân*, 2:17.

103 Cessâs, *Usûl*, 2:222; Ebû'l-Velîd Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecîd Türkî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 2:585-586; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî Şîrâzî, *et-Tebsira fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 250; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem‘ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2:94; Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Suleymân el-Eşkar (Dımaşk: Muessesetu'r-Risâle, 2012), 2:266-267.

104 Cessâs, *Usûl*, 2:222; Bâcî, *İhkâm*, 2:586. Gazâlî de böyle bir hadisin mürsel olmasının bir mahzurunun olmadığını belirtir. Gazâlî, *Mustasfâ*, 2:267.

ta‘n etmemiş ve inkâr etmemiştir.”¹⁰⁵ “Böyle bir hadisin isnâdını araştırmak gerekli değildir.”¹⁰⁶

Bu örnek değerlendirmeler, “Mu‘âz hadisi”nin usûlcüler nezdinde “makkûl” addedildiğini gösterdiği gibi hadisin, usûl terminolojisi ve mantalitesi içerisinde genel bir argüman olarak benimsendiğine işaret etmektedir.¹⁰⁷ Hatta Pezdevî (ö. 482/1089) “Bu, sahîh bir nasıdır.” sözüyle,¹⁰⁸ hadisin mürsel ve ğarîb olmadığını düşünmekte¹⁰⁹ ve bunu sahîh olarak değerlendirmektedir. Ancak “hadisin, munkatı‘/mürsel olmasının ve râvilerinin meçhûl olmasının sakınca arz etmediği” gibi değerlendirmeler, her ne kadar usûl terminolojisi ve mantalitesi açısından yorumlanmaya açık olsa da¹¹⁰ “hadisin ta‘n edilmediği/reddedilmediği/inkâr edilmediği” ve “isnâdının araştırılmasının gerekli olmadığı” gibi değerlendirmeler, ne vâkıya ne de hadis tekniğine uygun gözükmemektedir.

Daha spesifik bir perspektifle bakıldığında, söz konusu hadisin, “mürsel olduğu ve mürsel hadislerin Şâfi‘î’ye göre hüccet olmadığı”; yine “umûmu‘l-belvâ özelliği taşıyan bir haber-i vâhid olduğu ve bu gibi haberlerin Ebû Hanîfe‘ye göre hüccet olmadığı” şeklinde iki itiraz dile getirilir.¹¹¹ İlk itiraz, “Mu‘âz hadisinin ümmet tarafından kabul edilen bir hadis olduğu ve bu tür hadislerin hüccet addedildiği”;¹¹² ikinci itiraz ise “hadisin, umûmu‘l-belvâ özelliği taşımasının, onun mütevâtîr olmasını gerektirmediği” şeklinde cevap verilir.¹¹³ Bu ikinci cevap, Hanefî usûlcülerin, “umûmu‘l-belvâ özelliği taşıyan haber-i vâhidlerin reddedilmesi ve haber-i vâhidin kabûlü için ilgili haberin, umûmu‘l-belvâ özelliği taşıması gerektiği” şeklindeki yaklaşımlarına verilen bir cevap mesâbesindedir. Zira umûmu‘l-belvâ özelliği taşıyan her bir

105 Cessâs, *Usûl*, 2:222; Bâcî, *İhkâm*, 2:586; Gazâlî, *Mustasfâ*, 2:266-267.

106 Bâcî, *İhkâm*, 2:586; Gazâlî, *Mustasfâ*, 2:266-267.

107 Abdülazîz Buhârî bu noktada, “hadis imâmları”nın bu hadisin isnadlarını kitaplarında zikrettiklerini ve kabûl ettiklerini belirtir. Bkz. ‘Alâuddîn ‘Abdul‘azîz b. Ahmed Buhârî, *Keşfu‘l-esrâr ‘an usûli Fahri‘l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Nâcî es-Suveyd (Beyrût: el-Mektebetu‘l-Asriyye, 2012), 3:402.

108 Ebû‘l-‘Usr Fahru‘l-İslâm Alî b. Muhammed b. Huseyn Pezdevî, *Usûlu‘l-Pezdevî*, thk. Nâcî es-Suveyd (Beyrût: el-Mektebetu‘l-Asriyye, 2012), 3:402 [‘Abdul‘azîz Buhârî’nin *Keşfu‘l-esrâr ‘an usûli Fahri‘l-İslâm el-Pezdevî* adlı eserinin içinde].

109 Pezdevî’nin ilgili sözünün açılımı için bkz. ‘Abdul‘azîz Buhârî, *Keşfu‘l-esrâr*, 3:402.

110 Meselâ Hanefî usûlcülerin en önemlilerinden Cessâs, “mürsel hadis”i makkûl addettiklerini açıkça ifade etmektedir. Bkz. Cessâs, *Usûl*, 2:222. Keza -aşağıda geleceği üzere- “hadisin râvilerinin meçhûl olduğu” şeklindeki itirazlara da çeşitli cevaplar verilmiş ve gerekçeler serdedilmiştir.

111 Geniş bilgi için bkz. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi‘l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Alvânî (Kâhire: Dâru‘-s-Selâm, 2011), 3:1172-1173; Seyfüddîn Ebû‘l-Hasen Alî b. Ebî Alî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli‘l-ahkâm* (Beyrût: el-Mektebetu‘l-Asriyye, 2010), 2:269; ‘Abdul‘azîz Buhârî, *Keşfu‘l-esrâr*, 3:401-402.

112 Söz konusu cevaba örnek olarak bkz. Râzî, *Mahsûl*, 3:1176; ‘Abdul‘azîz Buhârî, *Keşfu‘l-esrâr*, 3:402.

113 Bkz. Râzî, *Mahsûl*, 3:1176.

haberini, -mucizede olduğu gibi- mütevâtir olma zorunluluğu bulunmamaktadır.¹¹⁴

IV. "Mu'âz Hadisi" Çerçevesinde Cüveynî'nin Hadisçi Yönüne Dâir Tartışmalar

Cüveynî'nin hadisçi yönü, en çok "Mu'âz hadisi" çerçevesinde tartışılmıştır. Bu nedenle aşağıda, Cüveynî'nin "Mu'âz hadisi"yle ilgili değerlendirmeleri ve bu değerlendirmelere yöneltilen eleştiriler tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Cüveynî; Şâfi'î'nin, *kıyâsı*, Mu'âz b. Cebel'in hadisiyle temellendirdiğini¹¹⁵ ifâde ettikten sonra şunları kaydetmektedir:

[Bu] hadis, sahîh [hadis kitap]lar[ın]da (*sihâh*) tedvîn edilmiştir; sıhhati üzerinde ittifâk bulunmaktadır; buna te'vîl ilişmemektedir.¹¹⁶

Bu değerlendirmeler, harâretli birçok tartışmaya ve Cüveynî aleyhinde kimi ithâmlara kapı aralamıştır. Cüveynî'yi "Mu'âz hadisi" çerçevesinde bilgisizlikle ithâm edenlerden biri, "İbnu'l-Kayserânî" olarak bilinen İbn Tâhir Makdisî'dir (ö. 507/1113). İbn Hacer el-'Askalânî'nin aktardığı kadarıyla el-Makdisî, "Mu'âz hadisi"ni ele aldığı müstakil eserinde, hadisin iki isnâdını bulabildiğini ve her iki isnâdın da sahîh olmadığını belirttikten sonra şunları söyler:

[Mu'âz] hadis[iy]le ilgili olarak gördüğüm en çirkin söz, İmâmu'l-Haremeyn'in, fıkıh usûlü kitâbındaki [şu] söz[ü]dür: "Bu bâbta (*kıyâs* konusunda) dayanak, Mu'âz'ın hadisidir."¹¹⁷ ...Bu [söz], kendisinden [sâdir olmuş] bir yanlıdır (*zelle*). Şayet o, hadis ilmini bilseydi, bu yanlıya düşmezdi.¹¹⁸

İbn Hacer el-'Askalânî, İbn Tâhir el-Makdisî'nin Cüveynî'ye yönelttiği bu ithâm hakkında şu yorumu yapar:

O [İbn Tâhir Makdisî], İmâmu'l-Haremeyn'e karşı saygısını bozmuştur. Bu ibâreden daha yumuşak bir tabir kullanabilirdi. Kaldı ki İmâmu'l-Haremeyn'in [Mu'âz hadisi] değerlendirmesi, onun [İbn Tâhir'in] aktardığından daha vurguludur. Zira o [İmâmu'l-Haremeyn] şöyle demiştir: "[Bu] hadis, sahîh kitaplarda tedvîn edilmiştir; sıhhati üzerinde ittifâk bulunmaktadır; buna te'vîl ilişmemektedir."¹¹⁹

114 Bkz. Râzî, *Mahsûl*, 3:1176.

115 Şâfi'î'nin, konu bağlamında söz konusu hadisi delil olarak zikrettiğiyle ilgili olarak bkz. Muhammed b. İdrîs Şâfi'î, *el-Umm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 6:216-217.

116 Cüveynî, *Burhân*, 2:17.

117 Cüveynî'nin eserlerinde böyle bir söze rastlayamadık.

118 İbn Hacer 'Askalânî, *Telhîs*, 4:337.

119 İbn Hacer 'Askalânî, *Telhîs*, 4:337.

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) İbn Tâhir'in, Hanbelî olduğu için Şâfi'î mezhebi müntesiplerini çokça çekiştirildiğini belirtir.¹²⁰ İbnu's-Subkî (ö. 771/1370) de, İbn Tâhir el-Makdisî'nin, Cüveynî'ye yüklenmeleriyle bilindiğini ifade etmektedir.¹²¹ İbn Tâhir el-Makdisî'den, Cüveynî'nin kişiliğini hedef alan ve onu tahkîr eden aşağıdaki olayın iktibâs edilmesi, söz konusu iddiaları kuvvetlendirmekte ve İbn Tâhir'in Cüveynî ile ilgili değerlendirmelerine ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir:

Ebû'l-Hasen b. Feddâl en-Nahvî (ö. 479/1086-87) Nisâbûr'a gelince, Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî ondan, kendi adına bir nahiv kitabı yazmasını ister. O da kitabı yazar ve buna "*el-İksîr*" adını koyar. Cüveynî, kendisine bin dînar vermeyi taahhüd eder ve kitabı İbn Feddâl'dan okumaya başlar. Okuma bitince İbn Feddâl, Cüveynî'nin taahhüd ettiği dînarı ya da bunun bir kısmını ödemesini günlerce bekler; fakat o hiçbir şey vermez. Bunun üzerine Cüveynî'ye 'taahhüd ettiğin dînarı ödemezsen seni hicvedeceğim' [şeklinde] haber yollar. Cüveynî de elçi aracılığıyla 'Taahhüdümü bozdum; itibârım/onurum sana feda olsun.' şeklinde bir cevap gönderir ve ona bir [tahıl] tanesi [bile] vermez.¹²²

İbn Tâhir el-Makdisî'nin, *el-Ensâbu'l-muttefika* adlı eserinde, Cüveynî ile alakası olmayan bir bağlamda şu kıssaya yer vermesi de, onun Cüveynî'ye ön yargılı olmasının bir yansıması olarak algılanabilir:

Ben, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-Meyâneçî'nin, babasından [şunları] naklettiğini işittim: Vezir olan Ebû Alî Hasen b. Alî b. İshâk'ın yanına gittim. Onun önünde, mütekellim Ebû'l-Me'âlî İbnu'l-Cüveynî'nin bir kitâbı vardı. Kitabı bana uzatıp 'buna bak'

120 Yâkût b. 'Abdillâh Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1993), 4:1837.

121 Bkz. İbnu's-Subkî, *Tabakât*, 5:186-187, 191.

122 Bkz. Zehebî, *Târîh*, 10:443; Yâkût Hamevî, *Mu'cem*, 4:1837-1838. "İbnu'l-Kayserânî" olarak bilinen İbn Tâhir Makdisî, çeşitli konularda ithâm edilmiştir. Bu ithâmlardan bazıları hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 17:136-137; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. 'Alî Muhammed Becâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3:587. Öte taraftan tabakât kitaplarının bir bölümünde onun hakkında övücü sözler bulmak da mümkündür. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 14:287-293; Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Muhammed Saîd Zeğlûl (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, t.y., 2:390. İbnu'l-Cevzî, İbn Tâhir Makdisî'nin hadis alanındaki uzmanlığından bahsettikten sonra, onun uygun olmayan hadisleri tasavvufa istişhâd olarak gösterdiğini söyler ve akabinde şu değerlendirmeyi yapar: "Onu övenler, hadis ezberlediğinden ve hadis bilgisinden dolayı övmüşlerdir. Oysa onu cerhetmek daha evlâdır." Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 17:136. Zehebî'nin, İbn Tâhir hakkındaki değerlendirmeleri birbiriyle örtüşmemektedir. O, *Siyer* adlı eserinde İbn Tâhir'e yönelik eleştirileri nakletse de genelde onu destekleyici bir tavır sergilemektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 14:287-293. 'İber adlı eserinde de İbn Tâhir'i övmektedir. Bkz. Zehebî, *İber*, 2:390. Ancak *Mizân* adlı eserinde ise o, İbn Tâhir hakkında olumsuz değerlendirmelere ağırlık vermektedir. Bkz. Zehebî, *Mizân*, 3:587.

dedi. Bunun üzerine kitâbı açtım. Bir baktım ki kitâbın başında الحمد الحى القىوم الله ibaresi var. Bunun üzerine kitâbı bıraktım ve devamına bakmadım. [Vezir] bana, 'kitabı neden bıraktın?' diye sordu. Ben de [şöyle cevap] dedim: 'Çünkü [daha] kitâbın başında nassa muhâlefet etti; bunun için devamına bakmıyorum'. Bana 'Bunun nassa muhâlefeti nerede?' diye sordu. Ben de [şöyle] dedim: "Allah -'azze ve celle, لا إله إلا هو الحى القىوم", o [Cüveynî] ise الحى القىوم diyor. Bu tabir, nassa aykırıdır ve Kurân'ın nazmını değiştirmektedir." Buna karşılık [vezir] sustu ve hiçbir cevap vermedi.¹²³

Aynı şekilde *Burhân* şârihi Ebyârî (ö. 616/1219), Cüveynî'nin "sahîh kitaplarda tedvîn edilmiştir" sözünü doğru bulmamaktadır; çünkü "Mu'âz hadisi," "sahîh kitap" olarak nitelendirilen hadis kitaplarında geçmemektedir. Nitekim ona göre bu tabir, *Buhârî* ve *Muslim*'in *Sahîhler*'i ile *el-Muvatta'* için kullanılmaktadır.¹²⁴ Cüveynî'nin, "hadisin sıhhati üzerinde ittifâk edildiği" şeklindeki değerlendirmesini de reddeden Ebyârî'ye göre söz konusu hadis, iki açıdan istidlâle elverişli değildir. Birincisi, hadis sahîh değildir ve bunun muttasıl bir isnâdı bulunmamaktadır. İkincisi ise, sahîh olduğu farzedilse bile hadis, "haber-i vâhid"tir ve "haber-i vâhid"ler ile kat'î şer'î asıllar için istidlâlde bulunmak câiz değildir.¹²⁵

Keza Cüveynî'nin hadisçiliği hakkında oldukça olumsuz bir tavır takınan Zehebî (ö 748/1348), Cüveynî'nin hadis bilmediğini öne sürmüş ve şöyle demiştir:

Ebû'l-Me'âlî, fıkıh ve fıkıh usûlünde derinleşmesine rağmen hadis [ilmin]i bilmiyordu. *Burhân* [adlı] kitâbında, *kıyâs* [kısmın]da, "Mu'âz hadisi"ni zikredip [şöyle] dedi: "O [Mu'âz hadisi], sahîh kitaplarda tedvîn edilmiştir; sıhhati üzerinde ittifâk bulunmaktadır. [İşte Ebû'l-Me'âlî] böyle demiştir. Bu hadis, sıhhat [vasfın]ı nasıl [alsın]! Oysa bu [hadisin isnâdı]nın medârı, Hâris b. 'Amr'dır; [o da] meçhûldür. O da [bunu], kim oldukları bilinmeyen Hıms'lı bazı adamlardan, [onlar da] Mu'âz'dan [rivâyet etmişlerdir]."¹²⁶

123 Bkz. Muhammed b. Tâhir Makdisî İbnu'l-Kayserânî, *el-Ensâbu'l-muttefika fi'l-hatti'l-mutemâsile fi'n-nakt ve'd-dabt*, thk. P. de Jong (Leiden: y.y., 1865), 1:157-158.

124 Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, 3:62-63.

125 Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, 3:62-63.

126 Zehebî, *Târih*, 10:424. *Siyeru a'lâmu'n-nubelâ'* adlı eserinde de Zehebî, Cüveynî'nin, ilminin büyüklüğü ölçüsünde hadis bilmediğini belirtir. Onun konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir: "Bu imâm, zekasının fazlalığına, fûrû'da ve [Şâfi'] mezhebin[in] usûlünde imâm olmasına ve münâzarasının kuvvetine rağmen, kendisine lâıyk olduğu [ölçüde], hadisin ne metnini ne de isnâdını bilmektedir. *Burhân* [adlı] kitâbında, *kıyâs* [kısmın]da, "Mu'âz hadisi"ni zikredip [şöyle] dedi: "Bu [hadis], sahîh [hadis kitap]lar[ın]da tedvîn edilmiştir; sıhhati üzerine ittifâk edilmiştir." Ben [şunu] dedim: "Bu [hadisin isnâdı]nın medârı, Hâris b.

Böylece Zehebî, senesinde meçhûl râviler bulunduğu gerekçesiyle Mu'âz hadisinin sahîh olmadığını ve bunun aksini iddiâ eden Cüveynî'nin hadis ilmini bilmediğini ifâde etmiş bulunmaktadır.

Buna mukâbil Cüveynî'nin hadisçiliğini ispatlamak için elinden geleni yapan İbnu's-Subkî (ö. 771/1370), Zehebî'nin yukarıdaki eleştirilerine cevap vermeye çalışmaktadır. Ancak o da, hadisin sahîh olmadığını kabul etmektedir.¹²⁷ İbnu's-Subkî'nin, "Mu'âz hadisi" çerçevesinde Cüveynî'nin hadis bilmediğine dâir eleştiriye verdiği cevapları üç aşamada değerlendirmek mümkündür. Birinci aşamada İbnu's-Subkî, Cüveynî'nin biyografisini kaleme alan, aynı zamanda Cüveynî'nin öğrencisi olan Abdulğâfir Fârisî'den naklen, Cüveynî'nin hilâf meselelerinde hadislere dayandığını ve bu hadislerdeki "cerh ve ta'dîl"i zikrettiğini belirtir ve sözünü şöyle bağlar:

Abdulğâfir, hocasını [Cüveynî'yi] Zehebî'den daha iyi tanımaktadır. Bu mesâbede olan [hilâf meselelerinde hadislere dayanıp bunların "cerh ve ta'dîl"ini zikreden] biri hakkında nasıl "hadis bilmiyor" denebilir!¹²⁸

Cüveynî'nin "Mu'âz hadisi"nde yanıldığını kabul eden İbnu's-Subkî,¹²⁹ ikinci aşamada, bazı hadisleri yanlış değerlendirmenin, kişinin hadisçiliğine halel getirmeyeceğini ispatlamaya çalışır. O, bu düşüncesini şu sözlerle yazıya döker:

Farzet ki bir, iki ya da daha çok hadiste yanıl[mış ol]sun. Bu, [Zehebî'nin Cüveynî hakkında] "hadis (*fenn*) bilmiyor" demesini gerektirmez. Hem imâmın [Cüveynî], sahîh olduğunu iddiâ ettiği hâlde, sahîh olmayan sadece bu [Mu'âz] hadis[i] değildir; aksine bunun dışında başka hadislerde de bunu iddia etmiştir. Bize göre bu, onun değerini düşürmeyi ve onu bulunduğu oldukça yüksek mertebesinden indirmeyi gerektirmemektedir.¹³⁰

Üçüncü aşamada bir terminoloji farklılığına dikkat çeken İbnu's-Subkî, terimlerin yerleşik teâmüller çerçevesinde anlaşılması gerektiğini şu şekilde ifâde eder:

Bu hadisi, Ebû Dâvûd ve Tirmizî rivâyet etmiştir. Bu ikisi[nin *Sünen'i*], İslâm'ın temel eserlerindedir (*devvân*). Fukahâ, "sihâh" lafzını, bu ikisine, özellikle de *Sunenu Ebî Dâvûd'*a itlâk ed[ip bunları da

'Amr'dır ve onda "bilinmezlik" (*cehâlet*) [illeti] bulunmaktadır. O [Hâris b. 'Amr] da [bunu] Hims'lı bazı adamlardan; [onlar da] Mu'âz'dan [rivâyet etmişlerdir]. Öyleyse bunun isnâdı sâlihtir." Zehebî, *Siyer*, 14:18.

127 Bkz. İbnu's-Subkî, *Tabakât*, 5:188.

128 İbnu's-Subkî, *Tabakât*, 5:187-188.

129 Bkz. İbnu's-Subkî, *Tabakât*, 5:188.

130 İbnu's-Subkî, *Tabakât*, 5:188.

“sahîh” olarak değerlendirilmekten kaçınılmazlar. Öyleyse bu, büyütülecek bir durum değildir.¹³¹

Bütün bu tartışmalar ışığında bazı müelliflerin, Cüveynî'nin “az hadis rivâyet ettiği” ve “hadisten yüz çevirdiği” iddiasına yer vermeleri,¹³² onun ilmî faaliyetlerini hadis dışındaki alanlarda yoğunlaştırdığı şeklinde anlaşılmalıdır. Meselâ o, *Kitâbu'l-erba'în* adlı hadis koleksiyonu dışında, hadise dâir müstakil bir eser kaleme almamıştır. İzmirli, söz konusu durum hakkında şunları söyler: “İşte Ebû'l-Me'âlî, hâfızaya taalluk eden “hadis” ve “âsâr”a emek vermemiş; kendini “fikir” ve “nazar”a taalluk eden ilme vermiş idi.”¹³³ Muhammed Zuhaylî ise şu değerlendirmeyi yapar: Vâkıa', İmâmu'l-Haremeyn'in hadis işittiği, topladığı ve başkasına rivâyet ettiği. Fakat hadis ilminde uzman olmamış, kendini tamamen buna vermemiştir.”¹³⁴ Cüveynî hakkında müstakil araştırma yapan Dîb de, Cüveynî'nin hadis bilmediği iddiasının delilsiz olduğunu vurguladıktan sonra “Bununla beraber İmâmu'l-Haremeyn'in, hadis ilminin imâmlarından olduğunu iddiâ etmiyoruz.” diyerek onun hadis ilmi içindeki yerine işaret etmektedir.¹³⁵

Sonuç

Cüveynî, hem klasik hem de modern dönemde, hadis bilmemekle itham edilen usûlcülerin başında gelmektedir. Onun, bazı hadislerin sıhhati, hadis kitapları ve sebab-i vürûd gibi teknik konularda yaptığı birkaç hatalı değerlendirmesi, söz konusu ithamlara gerekçe teşkil etmiştir.

Cüveynî'nin hadisçi yönü, usûlcüler tarafından genelde *ictihâdın*, özelde ise *kıyâsın* hukûkî dayanaklarından biri olarak sunulan “Mu'âz hadisi” bağlamında gündeme gelmiş ve sorgulanmıştır. Bu hadisle ilgili olarak Cüveynî'nin, “sahîh hadis kitaplarında tedvîn edildiği ve sahîh oluşu üzerinde ittifâk olduğu” şeklindeki değerlendirmeleri, eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabûle mazhar olan “Mu'âz hadisi” hakkında Cüveynî'nin, “sahîh hadis kitaplarında tedvin edildiği” yönündeki değerlendirmesi, *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Sahîhu Muslim* dışındaki hadis kitaplarını da kapsayacak şekilde anlaşılabilir. Ancak -sıhhati üzerinde ittifâk edilmesi bir yana- söz konusu rivayet, hadis tekniği açısından problemlidir.

Cüveynî, daha ziyâde “fıkıh,” “fıkıh usûlü” ve “kelâm” alanlarında uzmanlaşmış ve çoğunlukla bu alanlarda eser kaleme almış bir âlimdir. Ancak o, küçüklüğünden itibaren hadis eğitimi almış, hadis meclislerine katılmış,

131 İbnu's-Subkî, *Tabakât*, 5:188.

132 Bkz. İbnu's-Sem'ânî, *Ensâb*, 3:431; Yâkût Hamevî, *Mu'cem*, 2:193.

133 Bkz. İzmirli, “İmâmu'l-Haremeyn,” 4.

134 Bkz. Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî*, 59.

135 Bkz. Dîb, *İmâmu'l-Haremeyn*, 127.

hadisten icâzet almış, birçok hadisçiden semâ etmiş, hadis rivâyet etmiş ve hadis meseleleriyle ilgili özgün tespitlerde bulunmuştur. Hadise dâir böyle bir geçmişe sâhip bir âlimin, hadislerden ve hadis ilminden habersiz olup bunları bilmemesi kabul edilemez. Cüveynî'nin hadisçi yönüne dâir en isâbetli tespit, onun ilgi ve mesâisini fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm alanlarına hasrettiği gibi hadis ilmine emek verip bu alanda derinleşmediği, hadis ilminde müstakil eserler yazmadığı ve neticede meşhur muhaddisler düzeyinde hadisçi bir kimliğe sahip olmadığıdır.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfuddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 2 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd. *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. Tahkik eden Abdulmecîd Türkî. 2 cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî. *es-Sunenu'l-kubrâ*. Tahkik eden Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ'. 11 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî. *es-Sunenu's-suğrâ*. Tahkik eden 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 cilt. Pakistan: Câmî'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, 'Alâuddîn 'Abdul'azîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Tahkik eden Nâcî es-Suveyd. 4 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2012.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmiu's-sahîh*. Tahkik eden Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 cilt. y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Usûlu'l-Cessâs (el-Fusûl fi'l-usûl)*. Tahkik eden Muhammed Muhammed Tâmir. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Diyâu'd-dîn Ebû'l-Me'âlî Abdumelik b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh Nîsâbûrî Tâî Sinbisî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Tahkik eden Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Diyâu'd-dîn Ebû'l-Me'âlî Abdumelik b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh Nîsâbûrî Tâî Sinbisî. *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*. Tahkik eden Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Diyâu'd-dîn Ebû'l-Me'âlî Abdumelik b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh Nîsâbûrî Tâî Sinbisî. *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Tahkik eden 'Abdul'azîm Mahmûd Dîb. 21 cilt. y.y.: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Diyâu'd-dîn Ebû'l-Me'âlî Abdumelik b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh Nîsâbûrî Tâî Sinbisî. *Kitâbu'l-ictihâd*. Tahkik eden Abdulhamîd Ebû Zunejr. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Çiftçi, Şaban. "Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü "Muâz Hadisi" Örneği." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2015): 55-64.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi Bağdâdî. *el-İlelu'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. Tahkik eden Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh Selefî. 15 cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1985.

- Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahmân b. Fadl b. Behrâm b. ‘Abdussamed Temîmî Semerkandî. *Sunenu'd-Dârimî*. Tahkik eden Huseyn Selîm Esed Dârânî. 4 cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dîb, ‘Abdul‘azîm Mahmûd. *Îmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me‘âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh el-Cüveynî hayâtuh ve ‘asruh-âsaruh ve fikruh*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1981.
- Dîb, ‘Abdul‘azîm Mahmûd. *Fikhu Îmâmi'l-Harameyn Abdîmelik b. Abdillâh el-Cüveynî hasâisuh-eseruh-menziletuh*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş‘as b. İshâk b. Beşîr Ezdî Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. Tahkik eden Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd. 4 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-‘Asriyye, t.y.
- Ebyârî, ‘Alî b. İsmâ‘îl. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. Tahkik eden ‘Alî b. ‘Abdurrahmân Bessâm Cezâirî. 4 cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ‘, 2011.
- Elbânî, Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletu'l-ehâdisi'd-da‘ife ve'l-mevdû‘a ve eseruha's-seyyi‘ fî'l-umme(t)*. 14 cilt. Riyâd: Dâru'l-Ma‘ârif, 1992.
- Elbânî, Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Da‘ifu suneni Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Muessesetu Ğaras li'n-Neşr ve't-Tevzî‘, 2002.
- Günay, H. Mehmet. “Kevserî'nin *İhkâku'l-Hak* Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler.” *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri* (Düzce: y.y., 2007): 513-528.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Tûsî. *el-Vasît fî'l-mezheb*. Tahkik eden Ahmed Mahmûd İbrâhîm. 7 cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Tûsî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Tahkik eden Muhammed Suleymân el-Eşkar. 2 cilt. Dimaşk: Muessesetu'r-Risâle, 2012.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. Tahkik eden Muhammed Hasen Heyto. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu‘âsara, 1998.
- Hâkim, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh Nisâbüri. *el-Mustedrek ‘ale's-Sahîhayn*. Tahkik eden Mustafâ ‘Abdulkâdir ‘Atâ‘. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1990.
- Hafîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Fakîh ve'l-mutefekkih*. Tahkik eden Ebû ‘Abdirrahmân ‘Âdil b. Yûsuf Ğarâzî. 2 cilt. es-Su‘ûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi‘iyyi'l-kebîr*. 4 cilt. y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1989.
- İbn Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Musnedu'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. Tahkik eden Şu‘ayb Arnâût, Âdil Murşid. 45 cilt. y.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. ‘Alî b. Ahmed b. Sa‘îd Endelusî Kurtubî Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Tahkik eden Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. ‘Alî b. Ahmed b. Sa‘îd Endelusî Kurtubî Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Kayyim Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa‘d. *Îlâmu'l-muvakki‘in ‘an Rabbi'l-âlemîn*. Tahkik eden Muhammed ‘Abdusselâm İbrâhîm. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1991.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer Kaysî Kureşî Dimaşkî Şâfi'î. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*. Tahkik eden Enver Bâz. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2004.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdiillâh Muhammed b. Yezîd Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. Tahkik eden Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 cilt. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, t.y.
- İbn Tâhir, [İbnu'l-Kayserânî] Ebû'l-Fadl Muhammed b. Alî b. Ahmed Makdisî Şeybânî. *el-Ensâbu'l-muttefika fi'l-hatti'l-mutemâsile fi'n-nakt ve'd-dabt*. Tahkik eden P. de Jong. Leiden: y.y., 1865.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebûl-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm Harrânî Hanbelî Dimaşkî. *el-Fetâvâ'l-kubrâ li İbn Teymiyye*. Tahkik eden Muhammed Abdulkâdir Ata, Mustafa Abdulkâdir Ata. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebûl-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm Harrânî Hanbelî Dimaşkî. *Mecmû 'u'l-fetâvâ*. Tahkik eden Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 cilt. el-Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tîbâ'atî'l-Mushafî's-Şerîf, 1995.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed. *el-İlelu'l-mutenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. Tahkik eden İrşâdu'l-Hakk el-Eserî. 2 cilt. Faysal Âbâd: İdâretu'l-'Ulûmi'l-Eseriyye, 1981.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi tarîhi'l-umem ve'l-mulûk*. Tahkik eden Muhammed Abdulkâdir Ata. 19 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnu's-Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mensûr Temîmî. *el-Ensâb*. Tahkik eden Abdurrahmân b. Yahyâ Mu'allimî. 13 cilt. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- İbnu's-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn. "Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl." *Erba'u resâil fi 'ulûmi'l-hadîs* içinde, editör Abdulfettâh Ebû Ğudde, 19-65. Haleb: Mektebetu'l-Matbû'atî'l-İslâmiyye, 1990.
- İbnu's-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*. Tahkik eden Mahmûd Muhammed Tanâhî. 10 cilt. y.y.: Hecl li't-Tîbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413.
- İbnu's-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn. "Kâ'ide fi'l-mu'errihîn." *Erba'u resâil fi 'ulûmi'l-hadîs* içinde, editör 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, 66-80. Haleb: Mektebetu'l-Matbû'atî'l-İslâmiyye, 1990.
- İzmîrli, İsmâîl Hakkî. "İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cüveynî." *Dâru'l-funûn İlâhiyât Fakültesi mecmûası*, sy. 9 (İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf Matbaası, 1928): 1-33.
- Kâdî 'İyâd, b. Mûsâ b. 'İyâd. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. Tahkik eden Ahmed Sakar. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1970.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasen. *İhkâku'l-hakk bi ibtâli'l-bâtıl fi muğîsi'l-halk*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y.
- Muslim, Ebû'l-Hasen b. el-Heccâc Kuşeyrî Nîsâbü'rî. *el-Câmiu's-sahîh*. Tahkik eden Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. 20 cilt. y.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.

- Özafşar, Mehmet Emin. "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti." *İslâmiyât* I, sy. 3 (1998): 19-48.
- Pezdevî, Ebû'l-'Usr Fahri'l-İslâm Alî b. Muhammed b. Huseyn. *Usûlu'l-Pezdevî*. Tahkik eden Nâcî Suveyd. 4 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2012. ['Abdul'azîz Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* adlı eserinin içinde].
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. Tahkik eden Tâhâ Câbir Alvânî. 3 cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2011.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar. *Kavâtü 'u'l-edille fî'l-usûl*. Tahkik eden Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Sevgili, Mehmet Macit, Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2016.
- Şâfi'î, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tefsîr fî usûli'l-fikh*. Tahkik eden Muhammed Hasen İsmâîl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebir*. Tahkik eden Hamdî b. 'Abdulmecîd Selefi. 25 cilt. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sunenu't-Tirmizî*. Tahkik eden Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Mısır: Matba'atu Mustafâ Bâbî Halebî, 1975.
- Yakût Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh b. 'Abdillâh Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ'İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. Tahkik eden İhsân 'Abbâs. 7 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yakût Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh b. 'Abdillâh Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1995.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâyâmâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Tahkik eden Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 cilt. y.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâyâmâz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. 18 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâyâmâz. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Tahkik eden 'Alî Muhammed Becâvî. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâyâmâz. *el-İber fî haber men ğaber*. Tahkik eden Ebû Hâcer Muhammed Saîd Zeğlûl. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn*. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

The Hadith Criticism of Al-Juwaynī as a Methodologist and Discussions on His Hadith Activities -Specific to “Muādh Hadith”-

(Extended Abstract)

M. Macit SEVGİLİ*

The scholars of *usûl al-fiqh* have been exposed to different accusations. The first in the list is their “hadiths” themselves as well as their incompetencies in “hadith science”. The most accused one is perhaps Juwaynî. His hadith scholarship and personality were accused of a number of matters in both classical and modern period as Juwayni made several misjudgments on technical issues including hadiths’ authenticity, hadith books and the reason for their formation.

In classical period, some scholars, particularly Ibn Taymiyyah and al-Zahabi, criticized Juwayni’s Hadith scholarship. Ibn Taymiyyah noted at every turn that his Hadith knowledge was poor, and Zehebi pronounced that Muādh Hadith was not accurate and Juwayni had nothing to know about the Hadith science upon his proposition. Furthermore, such authors as Ibn al-Sam’ani and Yaqut al-Hamawi alleged that Juwayni had “reported Hadiths inadequately” and “turned away from Hadiths”. However, Ibn al-Subki persistently argued that Zehebi’s allegations were not true. In modern times, some critics for Juwayni’s hadith character are İzmirli İsmail Hakkı, al-Kavsari and al-Albani. The critiques objected to Juwayni and his responses to all of them allowed forming rich materials/documents of Juwayni’s Hadith scholarship.

Juwayni was criticized for “Muādh Hadith”, presented as one of legal bases of *ijtihad* in general or *qiyas* in specific, particularly by usuli scholars. As reported, when the Prophet sent Muādh İbn Jabal to Yemen (as governor), He asked him, ‘How will you judge (if a dispute appealed to you)?’ Muādh responded to this question; ‘I will judge referring to what is within the Book of Allah.’ The Prophet then asked, ‘What if not in the Book of Allah?’ Muādh answered, ‘I refer to the Sunnah of the Messenger of Allah.’ The Prophet asked, ‘what if not in the Sunnah of the Messenger of Allah?’ Muādh answered, ‘I will judge at my own discretion (*ijtihad-ı re’yi*)’ Thereupon the

* Dr., Siirt University Faculty of Theology (macitsevgili@hotmail.com.).

Prophet uttered, "All praise is due to Allah who makes the Messenger of the Messenger of Allah succeed."

"Muādh hadith" takes no place in *Sahihayn* but it is mentioned in the resources including *Sunen* by al-Tirmidhi, *Sunen* by Ebu Davud, *Musned* by Ahmad ibn Hanbal, *Sunen* by al-Darimi, *al-Mu'cemu'l Kabir* by al-Tabarani, and *as-Sunenu'l-kubra* and *es-Sunenu's-sugra* by al-Bayhaqi. "Muādh Hadith" is declared to be weak on the grounds (1) that it is not *muttasil* but *mursel*, (2) that it is unclear who Muādh's disciples are, and (3) that Haris ibn Amr within the sened (chain of narrators) is unknown (*machulu'l-hal*). For instance, in his work of *History* the scholars including al-Bukhârî, al-Tirmidhi, al-Uqaylî, al-Dâraqutnî, Ibn Hazm, Ibn Tâhir [el-Maqdisî], İbn al-Cavzî, al-Zahabî, Subkî, and İbn Hajar [al-'Asqâlânî] explicitly specified that Muaz hadith as weak.

When considering the work of *al-Talkhis*, particularly that of *al-Burhan*, it is observed that Juwayni accepted Muādh Hadith as authentic. In taking an action with special reference to Muādh Hadith, he stated its being invalid for inference as a single report (*al-khaber al-wahid*) in different parts of *al-Talkhis*. However, in the book of *al-Burhan* he tried to prove that the hadith is valid to be a base for qiyas while he is inflating its epistemological value of '*al-khaber al-wahid*'.

Juwayni made some assesments in his usuli work of *Burhan* that Muādh Hadith is coded in sahih hadith books and it is unanimously (*ittifaq*) authentic. These views came in for some stick since there is no consensus (*ittifaq*). Muādh hadith, on the contrary it is problematic for hadith technique, and also not mentioned in *Sahihayn*, the books of *Sahih al-Bukhari* and *Sahih al-Muslim*. In this respect, his judgment that "there is an ittifaq on its authenticity" is groundless. Nevertheless, his statement that "it is mentioned in sahih hadith books" will probably be meaningful only for the books other than *Sahih al-Bukhari* and *Sahih al-Muslim*.

For his biography, Juwayni apparently received a thoroughly hadith education. He referred to the hadiths in *Sunen* by al-Daraqutni in hilaf issues and made their carh and tadil (adujustment). Furthermore, he took hadith lessons from al-Bayhaqi, a renowned hadith scholar, made "sama" (face-to-face hadith training) from many scholars, communicated hadith narrations, got a consent in hadith discipline, and made key findings related to hadith issues.

Juwayni rather specialized in the fields of fiqh, usul al-fiqh, and theology and wrote books mostly in these areas. However, he was engaged in hadith science since his childhood. It cannot be accepted that such a scholar having some extensive background in hadith was ignorant and uninformed of hadith and hadith knowledge. The most accurate observation for his hadith scholarship is that he gave all his interest and effort to fiqh, usul al-fiqh and theology

(kalam) but not to hadith science and did not deepen in hadiths, wrote a single pieces of work in hadith area and hence he earned a reputation of hadith scholar like the prominent muhaddiths.

KÂSÂNÎ'NİN YAKLAŞIMI UYARINCA HANEFÎ FIKİH EKOLÜNDE TAKDİRİ DURUM OLGUSU*

Ferit DİNLER**

Öz

Bu makalede takdirî durumun genel tanıtımı hedeflenmiştir. Olguya ilişkin teorik çalışmalar Hanefî ekolü dışında yapılmıştır. Bu çalışmalardaki tanımlar, kullanılan tabirler ve örnekler incelenerek olguya yönelik genel Hanefî yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Takdirî durumun mahiyetine ilişkin tespitlerimizde *Bedâi' u's-sanâi'* nin önemli bir etkisi bulunur. Zira takdirî durum bu eserde gayet yoğun ve etkin kullanılır. Bu sebeple Kâsânî'nin yaklaşımı merkeze alınmıştır. Bu kapsamda olgu "takdirî durum" tabiri kullanılarak şöyle tanımlanabilir: Şer'î bir hükmün müteallakı olan mevcutlara dair belirsizliklerin giderilmesi ve hükme konu olan şeye ilişkin gerçekteki durumun meşru gerekçeler uyarınca bulunduğu farklı bir konumda değerlendirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kâsânî, Takdir, et-Takdîru's-şer'î, Takdirî Durum.

Taqdirî Phenomenon in the Hanafi School with Respect to Kasani's Approach

Abstract

The basic introduction of the taqdiri durum phenomenon was intended in this article. Theoretical research on the phenomenon was conducted by different schools with the exception of the Hanafi school. By investigating the definitions, explanations, and examples addressed in the previous research, the Hanafi approach on the phenomenon was intended to be identified. Throughout the paper, *Bedâi' u's sanâi* had an important impact on identifying the nature of taqdiri durum. The reason is because the phenomenon was used intensively and effectively in this book. Thus, Kasani's approach was at the center. In this context, the phenomenon can be described as the following using the term "taqdiri durum:" Resolving the uncertainties concerning the current issues related to the parties of a provision of shar'îyya, and treating a real situation that is the topic of a provision in a different way from its original use due to legitimate reasons.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Fiqh, Kâsânâ, Taqdir, al Taqdir al shar'îyya.

* Bu makale, Kâsânî'de takdirî durum anlayışının ele alındığı devam eden doktora tezi çalışmasından üretilmiştir.

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi (ferit.dinler@gmail.com).

Giriş

Takdirî durum, ülkemizde ilk defa 2012 yılında Soner Duman tarafından yayımlanan makalede “takdirî hüküm” tabiriyle gündeme getirilmiştir.¹ Bu makalede olgu “takdir kaidesi”² ekseninde ve Serahsî'nin *el-Mebsût*'u kapsamında ele alınır. Soner Duman'a ait mezkûr makale ve bu çalışma dışında, şu ana kadar takdirî duruma ilişkin ülkemizde yapılan başka bir çalışma kaydına rastlanılamamaktadır.

Arap ilim çevrelerinde takdirî durum, “şer'î takdirler” ismiyle yaygınlaşmış olmakla birlikte olguya yönelik algılar ve yapılan tanımlar birbirlerinden farklıdır. Olguya yönelik ilk tanım “takdir kaidesi”nden ibaret olup İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 656/1258), olguya ilişkin kullanılan yaygın tabir ise Karâfî'ye (ö. 684/1285) dayanır. Ancak bu âlimlerden daha önce Alâaddîn Kâsânî'nin (ö. 587/1191) furû-ı fıkıh konusundaki kapsamlı eseri *Bedâi'u's-sanâi` fi tertibi's-şerâi'*de aynı kaide isim verilmeden zikredilir. Öte yandan takdirî duruma ilişkin çeşitli uygulamalar, Hanefî fıkıh ekolünün ilk kayıt kütüğü mesabesindeki *el-Asl'*dan Osmanlı kanunlaştırma hareketinin önemli semeresi olan *Mecelle'*ye kadar etkin olarak kullanılmıştır. Buna rağmen ne olgunun ismi, ne de tanımlanmasına yönelik bir kayda rastlanır. Kanımızca bu, takdirî durumun istihsan yöntemi altında yer alması ve bu kavrama karışmış olmasıyla açıklanabilir.

Bu çalışmada imkân ölçüsünde, takdirî durumun tarihsel süreçteki durumu, tanımı ve uygulama neveleri üzerinde durduk. Olgunun ismi ve tanımına yönelik bir tabir ve tanım önerisinde bulunduk. Makalenin kapsamını bu konular oluşturmaktadır.

1. Takdirin Sözlük Anlamları

1. ve 2. baktan çekimlenen k-d-r (كَدَر) kelimesinin sülâsî mücerred kökünden kaynaklanan manalar genel olarak; uygun, münasip hüküm; kaza ve hüküm; güç, kudret; rızık takdir etmek ve onu bölüştürmek; bir şeyin sınırı, ölçüsü ve miktarı³ anlamlarında yoğunlaşır. Kelime tef'îl babı formunda kullanıldı-

- 1 Soner Duman, “Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 26 (2012): 25-53.
- 2 Takdir kaidesi: “Maduma/Yok olan bir şeye mevcut/var, var olan bir şeye yok hükmü vermektedir.” Kaide diğer bir yaklaşıma göre, “madumu mevcut menzilesine ve mevcudu, madum menzilesine indirmek” olarak ifade edilir.
- 3 Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, t.y.), 5:112-113; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 2001), 9:37, 38, 40; Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 5:74-

ğında (التقدير); iyice düşünmek, bir şeyi bir şeye mukayese etmek, onu eşitlemek, düzen ve tertibe koymak, onu diğerlerinden ayırt eden alametleri belirlemek;⁴ yapmak, üretmek, kılmak; tayin etmek, belirlemek anlamlarında kullanılır. Ayrıca takdir “bir şeyin niceliğini açıklamak”⁵ anlamına da gelir.

Türkçede takdir, isim olarak “alinyazısı, kader” anlamında; fiil olarak “kıymet biçme, beğenme” anlamında kullanılır.⁶

2. Olguya Yönelik İlk Tanımlar ve Takdirin Terim Olarak Kullanılması

Tespitlerimize göre Hanefîler dışında, takdire ilişkin ilk tanım Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258) tarafından yapılan; “maduma (yok olana) mevcut olanın (var olanın) hükmünü ve mevcuda madumun hükmünü vermektir,”⁷ tanımıdır. Şâfiî fakih İzzettin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262); “sonra olana/gerçekleşene, önce olanın hükmünü vermek” ve “etkilere (neticelere) ve niteliklere mevcut olan âyânların hükmünü vermek” hususlarını da takdir kapsamına ilave eder.⁸

Mâlîkî fakih Şehâbeddîn Karâfî (ö. 684/1285) pek çok eserinde İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı ve İzz b. Abdüsselâm'ın benimsediği takdir tanımını zikreder.⁹ Ancak Karâfî mezkûr tanıma “şer'î” kaydını ilave ederek¹⁰ onu kaide olarak zikreder.¹¹

Aslında genel takdir kaidesini oluşturan birbirinin aksi iki kural ekseninde hüküm odaklı bu ifadeler, teknik olarak bir tanımdan daha çok fakihlerin olguya yönelik genel yaklaşımlarını ve takdirî durumun nevelerini yansıtır.

75, 79; Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. heyet (Dâru'l-Hidâye, t.y.), 13:370-372, 379, 381.

4 Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 9:41; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5:76; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 13:374, 377, 378, 381.

5 Râğıb Isfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 1:657-659.

6 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 1038.

7 المعطى المقدم هو التقدير بكم الموجود والموجود بكم المعدوم Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-izâh li kavânîni'l-istilâh*, thk. Muhammed b. Muhammed es-Seyyid ed-Dugaym (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995), 121.

8 İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2:74-76; İbn Abdüsselâm, *el-Fevâid fi ihtisâri'l-makâsid*, thk. İyad Halid et-Tabba' (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1416), 134-135.

9 Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Karâfî, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5:86, 306, 340; 11:184; 12:416; Karâfî, *Envâru'l-bürûk fi envâ'il-furûk* (Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 1:71, 161; 2:27, 202; 3:189, 235; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, nşr. Sıdkı Cemil Attar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004/1424), 69, 334.

10 Karâfî, *el-Ümmiyye fi idraki'n-niyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 58.

11 Karâfî, *el-Furûk*, 2:29.

3. Takdire İlişkin Yakın Dönemdeki Tanımlar ve Şer'î Takdir Kaidesi

Konuya ilişkin yakın dönemde yapılan araştırmalara bakıldığında üç akademik çalışma dikkat çekmektedir.

Yusuf eş-Şehî, “Kavâidü't-takdirâti's-şer'iyye ve takbîkâtühâ fi'l-mu'âvazâti'l-mâliyye” isimli doktora tezinde takdir kaidesini merkeze almakla birlikte olgunun manevî, hükmî bir vasıf olduğunu belirtir. Müellife göre “Şer'î takdir: Mevcudun madum menzilesine ve madumun mevcut menzilesine indirildiği manevi bir sıfattır.”¹²

“et-Takdirâtü's-şer'iyye ve eseruhâ fi't-takîdî'l-usûlî ve'l-fikhî” isimli doktora çalışmasında Devserî, takdir kaidesi ekseninde gayet detaylı bir tarama yaparak, takdir kavramının tarihi süreçteki kullanımına dair önemli tespitlerde bulunur. Müellif, “Muteber şer'î bir sebep itibara alınarak, bir şeyi varlığı veya yokluğu konusunda aslının (gerçek durumunun) hilafına bir konuma getirmektir.”¹³ tanımını yapar. Tanımda takdire hüküm olarak değil, hükme konu olan olay açısından yaklaşmış ve takdir, gerçek durumun değiştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Devserî'nin konuya yaklaşımı dikkat çekicidir. Bununla birlikte bu tanım kanaatimizce şer'î takdir kaidesinin geliştirildiği bir tanımdan öteye geçmemektedir. Zira mevcudun madum ve madumun mevcut olarak takdiri dışında kalan diğer takdirî durum uygulamalarını yansıtmakta yetersiz kalmaktadır.

Hudeybil Sebti'nin “et-Takdirâtü's-şer'iyye ve tatbîkâtühe'l-fikhiyye” isimli doktora tezinde ise takdir, “bir şeyin kemmiyyetini (nicelik miktarını) açıklamak”¹⁴ olarak tanımlanır. Hudeybil Sebti'nin ele aldığı takdir, mukadderat olarak isimlendirilen, ölçülen, sayılan ve tartılan unsurlara yönelik olduğu için ıstılahî tanım da bunlara itibarla yapılmıştır.

4. Tarihsel Süreçte Olguya Yönelik Kullanılan İfadeler

İlk tanım sahipleri olan İbnü'l-Cevzî ve İzz b. Abdüsselâm, takdir lafzını şer'î kaydı olmadan kullanmışlardır. Karâfi ise kelimeyi yalın halde “et-takdir”¹⁵ kullanmakla birlikte şer'î ve kaide lafızlarıyla bir terkip oluşturarak kâidetü't-

12 “التقدير الشرعي: صفة معنوية تُنزل الموجود منزلة المعدوم، والمعدوم منزلة الموجود” Bkz. Yusuf b. Muhammed eş-Şehî, “Kavâidü't-takdirâti's-şer'iyye ve takbîkâtühe fi'l-mu'âvazâti'l-mâliyye” (Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2004), 15-17.

13 “تعريف التقدير اصطلاحاً: هو إعطاء الشيء منزلة في الوجود أو العدم على خلاف واقعه؛ التفاتاً إلى وجهه” Bkz. Müsellem b. Muhammed b. Mâcid Devserî, *et-Takdirâtü's-şer'iyye ve eseruhâ fi't-takîdî'l-usûlî ve'l-fikhî* (Riyad: Dâru'zidnî, 1430/2009), 40.

14 “التقدير: تبين كمية الشيء” Bkz. Hudeybil Sebti, “et-Takdirâtü's-şer'iyye ve tatbîkâtühe'l-fikhiyye” (Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, 2011), 16-17.

15 Karâfi, *ez-Zehira*, 5:306.

takdîr,¹⁶ et-takdîrâtü'ş-şer'iyye¹⁷ ve kâidetü't-takdîrati'ş-şer'iyye¹⁸ olarak da kullanır. Yakın dönemde Devserî, Yusuf Şehî, Hudeybil Sebtî'nin akademik çalışmaları dışında, İsam Halef Anzî'ye ait makalede¹⁹ ve Hâtim b. Muhammed Bûseme²⁰ tarafından neşredilen eserde de “şer'î takdir” ifadesi kullanılır. Bu bağlamda olgunun özellikle Arap dünyasında “şer'î takdirler” olarak kavramlaşma sürecine girdiği söylenebilir. Ülkemizde yapılan yegâne çalışma olan Soner Duman'a ait makalede ise, olgu “takdîrî hüküm” olarak ifade edilmiştir.²¹

Arap dünyasındaki yakın dönem çalışmalarında olgu her ne kadar “şer'î takdir” tabiriyle ortak şekilde ifade edilmiş de olsa, araştırmacılar aslında takdir kelimesinin farklı sözlük anlamlarını dikkate almışlar ve takdire farklı açılardan yaklaşmışlardır. Bunun sonucunda olguya yönelik birbirlerinden farklı algılar taşıdıkları görülür. Örneğin Devserî, takdiri “mevcuda ilişkin konum (المنزلة) belirleme” olarak ele almakta; Yusuf Şehî, onu “manevi bir vasi” olarak görmektedir.

Gerek eski gerek yakın dönemde, takdirî duruma ilişkin tanımlarda iki tutum sergilendiği görülür. Bunların ilki, mukaddir/müctehid odaklı olup hükmü tanıma dâhil eden yaklaşım; diğeri ise, tanımda hükmün müteallakını/mahallini ön planda tutan yaklaşımdır. Tanımlarda kullanılan indirmek/indirgemek (تنزِيل), vermek (اعطاء), yapmak/kılmak (جعل) lafızlarının ardında aslında bu yaklaşımların etkisi vardır. Hanefî ekolüne ait kaynaklardaki taramalarda, özellikle de *Bedâi'* tetkikleri sonucunda tarafımızda oluşan güçlü kanaat, takdirî durumun ikinci yaklaşıma göre tanımlanması yönündedir. Zira mezhebin genel tutumu ağırlıklı olarak bu yöndedir.

5. Hanefîlerde Takdir Kavramının Kullanımı ve Takdir Kaidesi

Hanefî furû-ı fıkıh eserleri kapsamında yaptığımız araştırmalarda, takdir lafzının ihtiva ettiği sözlük anlamlarından birine yönelik kullanıldığını gördük.

16 Karâfi, *ez-Zehîra*, 5:340; Karâfi, *el-Ümniyye*, 55.

17 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 69; Karâfi, *el-Ümniyye*, 58.

18 Karâfi, *ez-Zehîra*, 11:184.

19 İsam Halef el-Anzî, “Kâidetü't-takdîrati'ş-şer'iyye,” *Mecelletü'ş-şerîa ve'd-dirâsâtü'l-islâmîyye (Kuveyt Üniversitesi)* 21, sy. 67 (2006): 337-416.

20 Hâtim b. Muhammed Bûseme, *Kâidetü't-takdîrati'ş-şer'iyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016).

21 Duman, “Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu,” 25.

“Şer’î takdir (التقدير الشرعي)” ifadesi ise, genel olarak ölçü, şer’î ölçü,²² illet kasıyla şer’î ölçü,²³ süre,²⁴ miktar, şer’î miktar²⁵ anlamlarında kullanılır.

Araştırmalarımızda “şer’î takdirler (التقديرات الشرعية، التقادير الشرعية)” şeklinde tabirin çoğul kullanımına ve “şer’î takdir kaidesi/kaideleri” ifadesine rastlamadık.

Bununla birlikte *Bedâi’u’s-sanâi*’de kullanılan bazı fiil, tabir ve kalıp ifadeler yoluyla takdirî durum uygulamalarının izi sürülebilir. Olgunun metne yansıdığı bu ifadeleri genel olarak aşağıdaki şıklarda toplayabiliriz.

a) “جعل” yapmak, kılmak; “صار” olmak, meydana gelmek, dönüşmek fiilleri ve bu fiilerden türetilen kelimeler benzetme edatı “كاف” ile kullanıldığında, genelde bir takdirî durum uygulamasına rastlanır.

... جعلناه كأن... ، جعل كأن... ، صار كأن...

b) “نزل” ve “قام” fiilleri ile bu iki fiilden türetilen kelimeler, takdirî durum uygulamalarında sıklıkla kullanılır. Ağırlıklı olarak bu fiiller “konumuna indirgenmek/منزلة” ve “yerini almak/مقامه” ifade kalıbıyla kullanılır.

“Yerini almak” anlamında, “يسد مسده... ، ينوب منابه... ، يجري مجرى...” kalıpları da kullanılmaktadır.

c) “تقديرًا” takdiran, “حكما” hükmen, “معنى” manen kelimeleri sıfat veya hal ögesi olarak kullanıldığında, sıklıkla bir takdirî durum uygulamasına rastlanır.

d) “بدل عن... ، خلف عن... ، كأنه هو... ، كأنه...” ifadelerinin geçtiği yerlerde bir takdirî durum söz konusu olabilir.²⁶

Hanefî mezhebine ait özellikle klasik dönem furû-ı fıkıh eserleri tetkik edildiğinde bir takdir anlayışı ve bu anlayışın pratiğe yansıdığı uygulamalar

22 Fahreddîn ez-Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik* (Kahire: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313) 1:293; Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm şerhu Gurari’l-ahkâm* (Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, t.y.), 2:107.

23 Ebû’l-Hüseyn el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cum’a Muhammed (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1427/2006), 5:2287.

24 Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1414/1993), 3:147-148.

25 Burhâneddîn Merginânî, *el-Hidâye* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 1:110; Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/2000), 3:426; Şeyh Zâde, *Mecmeu’l-enhur* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1319), 1:176; Abdülganî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1417/1996), 1:147.

26 Örnekler için bkz. Alâaddîn Ebû Bekir b. Mesud Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 1:103, 108, 143, 280, 315; 2:281, 474, 632; 3:68; 4:439; 5:138; 7:489; 8:112, 407; 10:131, 205.

rahatlıkla görülür. Bunun en somut örneklerini, yukarıda belirtilen ifade kalıplarına ilave olarak, çeşitli terim, tabir ve kaidede/prensipte de görmek mümkündür.

İmam Muhammed'e ait (ö. 189/805) *el-Asl'*ın pek çok yerinde "...بمنزلة" kalıp ifadesiyle kişi, nesne, iş, işlem veya olay, mevcut madum ikilemi bağlamında değerlendirilerek bunları konumlandırmaya yönelik takdirler yapılır. Ayrıca bu ifadenin kullanıldığı bazı yerlerde farklı mevcutların aynı hüküm kapsamında olduğunu gösteren, mevcutların durumlarına yönelik takdirler de söz konusudur.

Örneğin, sâhibi özür, müstehâza kimse konumundadır.²⁷ Buna göre müstehâzaya yönelik hükümler onun için de geçerli olur. Bu kapsamda açık yarası bulunan bir kimse, bu yaradan kan, iltihap vs. akıntısı olsa da, aynı vakit içinde abdestli olarak değerlendirilir. Dolayısıyla mevcut akıntı yok konumunda takdir edilir.

Namazda kahkaha ile gülmek, hades konumundadır.²⁸ Kahkaha, namaza aykırı bir fiil olduğundan namazı bozar. Ancak nass uyarınca namazda kahkahanın abdesti bozması, bu fiilin hades konumunda takdir edilerek bir mevcudun bir başka mevcut konumunda takdiri ile izah edilmektedir.

Çölde yolculuk yapan bir kimsenin yanında abdest alacak kadar suyu bulursa, ancak bu suyu abdest için kullandığında tekrar su temin edemeyeceği için susuz kalma korkusu/endişesi söz konusu olursa, bu kimse abdest almaz teyemmüm eder.²⁹ Anlatılan risk durumunda, mevcut olan su (nesne) madum olarak takdir edilmektedir.

Gözleri görmeyen bir kimsenin eliyle dokunup kontrol ederek yaptığı alım, görerek yapılan alım işlemi konumunda takdir edilmiştir. Bu bağlamda aldığı malda bir ayıp yoksa âmâ kimyese muhayyerlik hakkı tanınmamıştır.³⁰ Bu alım işleminde el ile kontrol etmenin ilgili nesneyi görme olarak değerlendirilmesi, bir mevcudun bir başka mevcut konumunda takdir edilmesidir. Ancak bakış açısına göre madum olan bir şeyin mevcut olarak takdiri olarak da değerlendirilebilir.

Şemsüleimme Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût'*u takdirî durum uygulamalarıyla doludur. Soner Duman'ın konuyla ilgili makalesinde *el-Mebsût'*ta yer alan örnekler tahlil edilmektedir. Takdirî durumu, Alâaddîn Kâsânî (ö. 587/1191) ve çağdaşı Burhâneddîn Merginânî (ö. 593/1197) de yoğun olarak kullanılır.

27 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn hazm, 1433/2012), 1:51.

28 Şeybânî, *el-Asl*, 1:107.

29 Şeybânî, *el-Asl*, 1:91.

30 Şeybânî, *el-Asl*, 2:475.

Örneğin, hadd cezalarının tatbiki esnasında tanıkların, şahitliği eda ehliyetine sahip olması şartı bulunur. Şayet bu ehliyet, tanıkların hepsinden veya bir kısmından irtidat, fısk, körlük, dilsizlik, delilik ve iftira haddi gibi bir gerekçeye dayalı olarak geçersiz olursa, aleyhine şahitlikte bulunulan kimseye hadd uygulanmaz. Haddin tatbiki esnasında şahitliğe engel teşkil eden sayılan sebepler, yargılama anında engel teşkil eden sebepler konumunda takdir edilir.³¹ Bu örnekte sonra olan, önce konumunda takdir edilmektedir.

Kesimi yapılmak istenen büyük baş bir hayvan, kontrolden çıkıp insanlara saldırdığında yaralanarak öldürülebilir. Bu şekilde öldürülen hayvanın etinin tüketilmesi caizdir. Zira söz konusu yaralama fiili, boğazlama; büyük baş hayvan ise av hayvanı konumundadır. Avlanmak için kullanılan mızrak, ok vb. araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilen yaralamalar, kesme konumunda takdir edilir.³² Benzer şekilde, av yapması için eğitilen kimi hayvanların yaralama, boğma gibi fiilleri ile ölen av hayvanların tüketilmesi de caizdir. Zira av için eğitilen hayvanın boğma ya da yaralaması, kesme konumundadır.³³

Bedâi' u's-sanâi' de takdir kaidesi iki yerde zikredilir. *İcâre* kitabında "İhtiyaç ve zaruret gerçekleştiğinde gerçekten madum olan bir şey takdiran mevcut kılınabilir."³⁴ ifadesiyle yer alan kaide, *icâre* akdinin mantiki gerekçesi bağlamında Şâfiî'ye atfen zikredilir. Kaidenin "Gerçekten madum olan bir şeyin takdîran mevcut kılınması ancak bir delil ile caizdir."³⁵ şeklinde ifade edildiği *rehin* kitabındaki bağlamda ise Hanefîlere atfen zikredilir.

Mezkûr takdir kuralı, İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258), İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Karâfî (ö. 684/1285) tarafından takdir ya da şer'î takdir ismi kullanılarak ister kaide ister olgunun tanımı olarak nitelensin, bu âlimlerden daha önce Kâsânî (ö. 587/1191) tarafından *Bedâi' u's-sanâi'* de zikredilmiştir. Ayrıca takdîrî durum, çeşitli uygulama neveleriyle bu eserde etkin olarak kullanılır. Öte yandan *Bedâi'* muhtevası ve sistematik yapısıyla mezhep içi ve mezhepler arası mukayeseli fıkıh eserleri arasında büyük bir önemi haizdir. Konumuz özelinde sahip olduğu bu özellikler dolayısıyla Hanefî fıkıh ekolünde Kâsânî'nin yaklaşımını önceledik ve araştırmamızı *Bedâi'* odaklı yapmayı tercih ettik.

31 Kâsânî, *Bedâi'*, 9:253.

32 Kâsânî, *Bedâi'*, 6:218.

33 Kâsânî, *Bedâi'*, 6:221.

34 "وقد يجعل المعدوم حقيقة موجودا تقديرا عند تحقق الحاجة والضرورة" Kâsânî, *Bedâi'*, 6:37.

35 "وجعل المعدوم حقيقة موجودا تقديرا لا يجوز إلا بدليل" Kâsânî, *Bedâi'*, 8:198.

İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'inde takdirî durum, onu gerekli kılan sebepler bağlamında ele alınır. Müellif, "Meşakkat teysîri celbeder."³⁶ ve "Zarar izâle olunur."³⁷ kaidelerini, temel küllî kaide olarak nitelediği altı kaide arasında sayar. Bu iki kaide ve bunlar altında tasnif edilen tâlî kaideler ve serdedilen örnekler,³⁸ Hanefî fıkıh ekolü anlayışında konumlandırılmaya ilişkin takdirlerin bir bütün halinde zikredildiği önemli kayıtlardır. Ancak bu kayıtlarda takdirî durum, takdir kaidesi ismiyle müstakil bir kaide olarak değil, çeşitli kaideler bağlamında söz konusudur. Benzer durum Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Usûl*'ü³⁹ ve Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-nazar*'ı⁴⁰ için de söylenebilir.

Örneğin *Te'sîsü'n-nazar*'da zikredilen "Bir şeyin varlığı baskın/gâlip olduğunda, bulunmadığında bile hakîkten mevcut gibi kılınır."⁴¹ prensibi, bir takdirî durum mantığı ihtiva eder. Bu prensip/asıl uyarınca, bir yere yaslanarak uyuyan kimsenin abdestinin bozulduğuna hüküm verilir. Zira baskın olan uyku halinde kişinin beden kontrolünü kaybederek gaz kaçırmanın gerçekleşmesidir. Bu durumda uyuyan bir kişide gerçekten hades gerçekleşmesi de, madum mevcut konumunda takdir edilerek abdestin bozulduğu hükmü verilir.

Gemide namaz kılan kişinin, namaz rükûnları arasında yer alan kıyam halinde başının dönmesi baskın olan bir durumdur. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye göre kişinin namazını iftitah tekbirinden itibaren oturarak kılması caizdir. Bu kişi namaza ayakta başlayıp devam ettiğinde başının dönmesi, dengesini kaybedip düşmesi ve bundan zarar görmesi muhtemeldir. Bununla birlikte namaza başlamadan önce bu hal mevcut değildir. Ancak baskın durum itibara alınarak bu kimsenin oturarak namaz kılması caiz görülmüştür.⁴²

Mecelle'nin ilk yüz maddesi arasında yer alan meşakkat, zaruret, özür, zarar, ihtiyaç konularına ilişkin kaideler;⁴³ takdir kaidesinde hâkim olan mantığı

36 "المشقة تجلب التيسير" *Mecelle*, Madde 17. Bkz. Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul, 1330), 70.

37 "الضرر يزال" *Mecelle*, Madde 20. Bkz. Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 75.

38 Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Abdülkerim el-Fudaylî (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1424/2003), 97-115.

39 Zikredilen prensip ve örnekler için bkz. Ebû'l-Hasen Kerhî, *el-Usûl* (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı ile birlikte), (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), 166, 167.

40 Zikredilen prensipler ve çeşitli örnekler için bkz. Ebû Zeyd Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), 15-17, 28, 29, 48, 67,68, 74, 79-82, 93, 146.

41 "أن الشيء إذا غلب عليه وجوده يجعل كالموجود حقيقة وإن لم يوجد" Bkz. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 15.

42 Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 15-17.

43 Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 20-21. Madde: 17, 18, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 32.

ihtiva eden kaideler⁴⁴ ve yine olgunun mantığını bütün/asıl-fer', asıl-bedel, sebep-sonuç gibi bağıntılarla barındıran kurallar⁴⁵ bir bütün halinde düşünüldüğünde, takdirî durumun Hanefî anlayışının etkin olduğu kanunlaştırma faaliyetlerine de yansıdığı görülür.

İmam Muhammed'in *el-Asl'*ından *Mecelle'*ye uzanan tarihsel süreçte Hanefî fıkıh müdevvenatında takdirî duruma ilişkin pek çok kural zikredilmiş olmasına rağmen, ne takdir kaidesine ilişkin bir isim ne de takdirî duruma dair bir tanıma rastlanır. Bu durumun en önemli nedeni, kanaatimizce takdirî durumun istihsan yöntemi altında adeta eriyerek bu usul kavramına karışmış olmasıdır.

6. Olgunun “Takdirî Durum” Tabiriyle İfade Edilmesi

Olgunun “şer’î takdir” tabiri yerine “takdirî durum” olarak ifade edilmesi kanaatimizce daha doğru bir tesmiye olacaktır. Zira “şer’î takdir”; lafzî takdirleri, takdirî durumu ve mukadderatı kapsamına alacak ölçüde geniş bir çerçeveyi kuşatır. Diğer bir deyişle “şer’î takdir” kullanımında lafzî/lügavî takdirler ve özellikle de mukadderat kapsamından ayrılmamaktadır. Ayrıca *Bedâi'*de şer’î takdir ifadesiyle mukadderat konularından bahsedilir.⁴⁶ Genel anlamda bu durum, diğer Hanefî fıkıh eserlerinde de görülür.⁴⁷ Dolayısıyla olgunun “şer’î takdir” tabiriyle ifade edilmesi vakıâya, mâsadaka mutabık değildir.

Fıkıh literatüründe kullanılan “şer’î” kelimesi, genel olarak günümüzde kanûnî, hukûkî, meşru, yasal, legal anlamlarına tekabül eder.⁴⁸ Bu bağlamda “şer’î takdir” kullanımı doğru gözükse de takdirî durumu ifade için yeterli ve diğer takdir türlerinden ayırt edici değildir. *Bedâi'*de “şer’î” lafzının kullanıldığı yerlere bakıldığında genelde Kitap, sünnet, sahabe kavli gibi sem’î bir kaynağa irca anlamı dikkat çeker.⁴⁹ Bu yönüyle de “şer’î takdir” kullanımı uygun gözükmemektedir.

44 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 22-28. Madde: 43, 44, 45, 47, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 98.

45 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 23-28. Madde: 48, 49, 50, 52, 53, 63, 89, 90.

46 “Şer’î takdir (التقدير الشرعي)” ifadesi *Bedâi'*de iki yerde geçer ve mukadderata ilişkin kullanılır. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1:289; 7:259.

47 Serahsî, *el-Mebsût*, 3:147-148; 13:41; Merginânî, *el-Hidâye*, 1:110; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cünci (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1:209, 211; 2:344; Fahreddin ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 5:36; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 3:426; 7:349; 10:13; 13:198; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2:107; Şeyh Zâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1:176; Abdülganî el-Meydânî, *el-Lübâb*, 1:147.

48 Komisyon, *el-Müncid fi'l-lügati'l-arabiyyeti'l-muâsıra* (Beyrut: Dâru'l-maşriq, 2008), 762.

49 Örnekler için bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1:156, 474, 475, 483; 2:532, 540; 4:427, 446.

Tabirde “durum” kelimesinin tercih edilmesi ise *Zâhiru'r-rivâye*'den itibaren pek çok furû-ı fıkıh eserinde dikkat çekici şekilde kullanılan “المنزلة/ konum” lafzıyla ilişkilidir. Takdirî durum olgusundaki durum ve konumu, *Bedâi'*de ve *el-Asl'*dan itibaren mufassal Hanefî fıkıh metinlerinde en iyi yansıtan lafzın “menzile (منزلة)”⁵⁰ olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere takdirî durumun söz konusu olduğu yerlerde bu lafız yaygın olarak kullanılır. Bu tespit ve değerlendirmeler kapsamında olgunun “takdirî durum” tabiriyle ifade edilmesinin yerinde olacağını düşünmekteyiz. Bu Türkçe tabir, olguya yönelik olarak bazı Arap araştırmacılar tarafından zikredilen “الأمر التقديرى” tabirine⁵¹ yakındır.

7. Takdirî Durumun Mahiyeti

Fıkıhın konusuna dâhil olan takdirler; lafzî takdirler, mukadderat ve takdirî durum olarak tasnif edilebilir. Nassın ihtiva ettiği anlamı belirli/belirgin kılmak için lafzî takdirlere başvurulur. Nassın/sözün doğru anlaşılması için dil ve mantığın gerekli kıldığı bu takdirlerin konusunu nassın/hitabın anlaşılması oluşturur. Takdirî durum ise nassın kendisi ile değil, onun uygulamaya dönük yüzüyle ilgilidir.

Mukadderat, içeriği belirli miktarlara yönelik olarak kullanılan yerleşik bir terimdir. Hacim ve uzunluk birimleriyle ölçülen, tartılan, sayılan⁵² nicelik miktarları ve zamansal süreleri ifade eder.

Borç ve alacakların tevsik edilmesi hususunda iki erkeğin, bu mümkün olmazsa bir erkek ve iki kadının tanık tutulması;⁵³ zina suçunun sübûtu için dört şahidin şart koşulması;⁵⁴ boşanan kadınların tam üç âdet dönemi geçirmeleri;⁵⁵ iffetli kadınlara iftiranın seksen celde⁵⁶ olarak belirlenmesi; miras huku-kunda belirlenen oranlar⁵⁷ Kitap ile sabit mukadderatın tipik örnekleridir.

50 Menzile; mertebe, rütbe, derece, makam; mevki, statü, konum anlamlarına gelmektedir. Bkz. *el-Müncid*, s. 1399; Arap Dili Akademisi, *el-Mu'temu'l-vasîl*, nşr. İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyyât-Hâmid Abdülkadir-Muhammed Ali en-Neccâr (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990), 2:915.

51 İsam Halef Anzî, “Kâidetü't-takdirî't-ş-şer'iyye,” 343.

52 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 395. *Mecelle*'nin 132. maddesinde yer alan tanım şöyledir: “Mukadderat, keyl ya vezin ya sayı ya zira' ile miktarı tayin olunan şeyler olup mekîlât ve mevzûnât ve adediyyât ve mezzûâtâ şâmil olur.” Bkz. Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 32.

53 Bakara, 2/282.

54 Nisâ, 4/15.

55 Bakara, 2/228.

56 Nur, 24/4.

57 Nisâ, 4/11-12.

Fıkhî takdirler kapsamında mukadderat olarak ifade edilen “değer takdini konu alan icthadlar”⁵⁸ için son yıllarda ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda “takdirî icthad ve takdirî hüküm istihsanı” tabirleri kullanılmıştır.⁵⁹ Bu tabirler Cessâs ve Serahsî'nin istihsan deliline/yöntemine yönelik tasniflerinin birinci kısmını teşkil eden, icthad ve gâlib-i re'y ile tespit edilen miktarlara (mukadderat) ilişkin kısma⁶⁰ yönelik kullanılır. Dolayısıyla takdirî durum ile karıştırılmamalıdır.

Ayrıca takdirî durum, “hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele olan hile”⁶¹ ile ve içeriği varsayıma dayanan, (hipotetik) farazî⁶² fıkıh ile de karıştırılmamalıdır.

Lafzî takdir ve mukadderattan, hile ve farazî fıkihtan farklı bir olgu olan takdirî durum, yalnızca takdir kaidesine de hasredilemez. Örneğin “Çoğunluğa bütünü hüküm verilir.”⁶³ “Bölünemeyen bir şeyin bir kısmını zikretmek, tamamını zikirdir.”⁶⁴ “Bir şeyin bedeli, sanki o gibi onun yerine kaimdir.”⁶⁵ “Halef, aslın yerine kaimdir.”⁶⁶ “Şer'î esaslarda bir şeye yol açan sebep, o şeyin yerine ikame edilir.”⁶⁷ “Sonradan verilen icazet, önceden verilen vekâlet gibidir.”⁶⁸ Bu kaidelerde ve bunlar dışında daha pek çok kaidede bir takdirî durum mantığı hâkimdir.

58 Bu tanımlama için bkz. Ali Bardakoğlu, “İstihsan,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 341.

59 İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 140; Muharrem Önder, “Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması” (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 77, 151; Abdürrahim Kozal, “(Kıyas) İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi” (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004), 137, 138, 141.

60 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. M. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2:343; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 436.

61 Saffet Köse, “Hiyel,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 170. Hile: Amel ve tasarrufları şeklen ve zahiren fıkhı uygun düşürmek, yasak olan şeyleri görünüşte meşru olarak yapabilmek için bulunan yollar, çareler, çıkış yollarıdır. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 200.

62 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 135.

63 “لأكثر حكم الكل” Kâsânî, *Bedâi'*, 1:103, 503, 517; 2:436; 3:85; 4:83; 9:33, 441; Merginânî, *Hidâye*, 1:71, 158, 178; 4:73, 219, 266.

64 “ذكر البعض فيما لا يتبع ذكر الكل” Kâsânî, *Bedâi'*, 4:341; 10:288.

65 “أن بدل الشيء قائم مقامه كأنه هو” Kâsânî, *Bedâi'*, 2:391, 399; 8:169, 220; 10:217.

66 “الخلف يقوم مقام الأصل” Kâsânî, *Bedâi'*, 6:353.

67 “والسبب المفضي إلى الشيء يقيم مقام ذلك الشيء في أصول الشرع” Kâsânî, *Bedâi'*, 10:291.

68 “الإجازة اللاحقة بمنزلة الوكالة السابقة” Kâsânî, *Bedâi'*, 3:322; 5:533; 6:586; 7:106, 172, 188; Merginânî, *Hidâye*, 3:69.

8. Takdirî Durumun Tanımı

Bir olgunun/kavramın tanımında, gerekli tüm şartları ihtiva eden, itiraz ve tartışmalardan uzak bir tanıma ulaşmak gayet nadirdir. İstihsanın tanımı ve fıkıh ekolleri arasında bu yönetime ilişkin tartışmalar bunun açık bir kanıtıdır. Bununla birlikte olguya yönelik şöyle bir tanım yapılabileceğini düşünmekteyiz.

Takdirî durum; şer'î bir hükmün müteallakı olan mevcutlara dair belirsizliklerin giderilmesi ve hükme konu olan şeye ilişkin gerçekteki durumun meşru gerekçeler uyarınca bulunduğundan farklı bir konumda değerlendirilmesidir.

Tanımda yer alan ifadelerde kastedilen hususları kısaca açıklayalım.

“Şer'î bir hükmün müteallakı olan mevcutlar,” şer'î hükmün ilgili olduğu kişi, nesne, iş, işlem ve olaylar olabileceği gibi hüküm kapsamında yer alan herhangi bir şey de olabilir. Müteallak yerine hükmün mahalli de kullanılabilir. Ayrıca mezkur ifade ile, takdirî durumun esas konusunun hükmü belirlemek olmadığı, zira şer'î hükmün zaten belirli olduğu ifade edilmektedir.

“Belirsizliklerin giderilmesi” ifadesiyle, hükmün uygulama kapsamına giren hususlardaki belirsizliğin giderilmesi anlatılır. Hakkında şer'î hüküm belirli olan bir hususun uygulanması sürecinde yer alan kişi, nesne, olay gibi hükmün müteallakı olan şeylerde bazı belirsizlikler bulunabilir. Bu belirsizlik, hükmün doğru şekilde icrasına manidir. Tayin ve tahdid yoluyla gerçekleştirilen takdirlerle bu belirsizlik giderilir. Tanımda buraya kadar olan bölüm takdirî durumun birinci kısmıdır ve mevcudun durumuna yönelik takdirleri konu edinir.

“Hükme konu olan şeye ilişkin gerçekteki durum” ifadesiyle, hükmün müteallakı olan şeyin hüküm karşısındaki gerçek durumu anlatılmaktadır.

“Meşru gerekçeler uyarınca” ifadesi, takdirî durum uygulamalarının bir sebebe bağlı olarak gerçekleştiğini ifade eder. Kâsânî, bu gerekçeleri zarûret ve ihtiyaç olarak iki ana maddede toplamıştır.

“Bulduğundan farklı bir konumda değerlendirilmesidir.” Konum, hükmün müteallaklarının gerçek durumlarından başka bir durumda değerlendirildiği durumları ifade eder. Bunlar: Bir mevcudun başka bir mevcut ya da mevcudun madum olarak takdiri; madum olan bir şeyin mevcut olarak takdiri; önce olanın sonra ve sonra olanın önce konumunda takdirî bölümlerinden oluşur. Takdirî durumun ikinci kısmını teşkil eden sayılan uygulamalar, konumlandırma yoluyla yapılan takdirlerdir. Cümlenin sonunda gelen “değerlendirilme” ifadesi, takdir işlemi yapan bir mukaddirin bulunduğunu gösterir. Zira ilgili takdirî durum uygulaması mukaddirin itibarı uya-

rınca gerçekleşir. Bu faaliyet esnasında mukaddir nass, zaruret, zorluk, ihtiyat, ihtiyaç gibi sebeplere itibar eder. Gerektiğinde asıl-bedel, asıl-halef, sebep-sonuç gibi bağıntılar kullanır.

9. Takdirî Durumla Amel Etmeyi Meşru Kılan Sebepler

Nasslarda belirtildiği üzere Şâri` Teâlâ, insanlar için zorluğu değil kolaylığı dilemiş; yükümlülüğü, onu yapabilme güç ve imkânına bağlı kılmıştır.⁶⁹ Bu doğrultuda takdirî duruma başvurmayı meşru kılan sebepler genel olarak: nass; acziyet, zorluk, meşakkat, korku, ikrah gibi özür ve zaruret halleri; ihtiyat ve ihtiyaçtır. Takdirî duruma ilişkin sebepler/gerekçeler, maksada matuf olarak; hükmün mahalline ilişkin belirsizliğin giderilmesi, uygulamada kolaylık sağlanması, uygulama birliği, hukûkî sistem bütünlüğü ve kamu düzeninin tesisi olarak da ifade edilebilir. Tüm bu gerekçeler kaynağı itibarıyla nass, örf ve akla/re'ye dayanır.

Kâsânî, takdir kaidelerini zikrettiği bir yerde zaruret ve ihtiyacı temel gerekçeler olarak zikreder.⁷⁰ Genel anlamda diğer sebepleri de bünyesinde toplayan bu iki unsurun, takdirî durum uygulamalarını meşru kılan kök nedenler olduğu söylenebilir. Ancak tüm bu sebeplerin müessir olması için, bir diğer ifadeyle zaruret, ihtiyaç, özür, acziyet, zorluk vs. unsurlarının takdirî durum uygulamalarına başvurma gerekçesi oluşturması için belirli bir seviyeye ulaşmış olması gerekir. Sayılan sebepler; zannî, vehmî, zayıf ihtimal değil, gerçek/hakîkî olmalıdır. Ayrıca bunlar nadiren değil çokça tekerrür etmeli, baskın bir hal almalıdır. Dolayısıyla sayılan takdirî durum sebepleri, “kaçınılmaz ve/veya katlanılmaz bir durum” oluşturacak dereceye ulaşmış olmalıdır.

Genel olarak ifade ettiğimiz bu gerekçeler yer ve zamana, ilgili konuya göre farklılık arz edebilir. Ancak gerçek/hakîkî durumu ifâ imkânının ortadan kalktığı özür, acziyet, zaruret hali ve şiddetli ihtiyaç gibi bir gerekçe olmadan takdirî durum ile amel edilemez.

10. Takdirî Durumun Kısımları

Takdirî durum, tayin ve tahdid yoluyla mevcudun durumuna yönelik takdirler ve mevcudu konumlandırma yoluyla yapılan takdirler olmak üzere iki kısma ayrılır. Aşağıda genel hatları ile bu kısımlara ilişkin örneklere yer verilmektedir.

69 Bakara, 2/185, 286; Nisâ, 4/28; Mâide, 5/6; Hac, 22/78; Nur, 24/61; Fetih, 48/17; Buhârî, “İman,” 28; Müslim, “Cihad ve Siyer,” 3.

70 Kâsânî, *Bedâi'*, 6:37.

10.1. Tayin ve Tahdid Yoluyla Yapılan Takdirler

Şer'î hükmün tayin edilmesine yönelik icthad faaliyeti ve bu aşamada ilgili nassın anlaşılmasına yönelik takdirler takdirî durum kapsamında değildir. İc-thad faaliyetini bir süreç olarak ele aldığımızda, takdirî durumun bu süreç içindeki yeri, nassın anlaşılması ve hükmün belirlenmesinden sonra gelen hükmün uygulanması merhalesidir. Bu aşamada hükmün müteallakı olan kişi, nesne, iş, işlem, olay ya da bir başka şeyde, hükmün doğru şekilde icra-sına mani bir belirsizlikle karşılaşılabilir. Bu durumda şer'î hükmün icrasına imkân tanıyacak ölçüde ilgili şeyden belirsizliğin giderilmesi, takdirî duru-mun birinci kısmı olan tayin ve tahdid yoluyla yapılan takdirlerle gerçekleştirilir. Genel olarak bu takdirlerin; tanımlama, tertip oluşturma, taksim etme, asgarî miktarı belirleme, zamansal ve mekânsal açıdan sınırlama olduğunu söyleyebiliriz. Bunları, somut örnekler üzerinde kısaca açıklamaya çalışalım.

Şahidin taşıması gereken şartlardan biri olan "adalet vasfı" örneği öze-linde tanımlama yoluyla belirsizliğin giderilmesi söz konusudur. İlgili ayet⁷¹ uyarınca şahit, âdil olmalıdır. Bu sebeple "âdil olmak", şahitliğin eda şartla-rından biri olarak sayılır. Literatürde âdil olmanın mahiyetine ilişkin çeşitli tanımlar bulunur. Kimi âlimler, midesi ve namusu konusunda yanlış yapma-yan kimsenin âdil olduğunu, zira kötülük, bozgunculuk ve yolsuzluğun bü-yük ölçüde bu uzuvlara bağlı olduğunu söyler. Bazı âlimler, dînî konularda suç işlediği bilinmeyen kimselerin; bazıları ise iyilikleri kötülüklerinden fazla olanın âdil olduğunu söyler. Dolayısıyla âdil olma konusunda hukûkî, dînî ve ahlâkî gerekçelerin öne çıktığı farklı tanımlar yapılır. Kâsânî'nin benimse-diği tanım ise "büyük günahlardan kaçınan, farzları yerine getiren ve iyilik-leri kötülüklerine baskın olan kimsenin âdil olduğudur." Bu tanım da yer alan büyük ve küçük günah kavramları da tanımlama yapmayı gerektirir. Bu kap-samda nasslarda hakkında tehdit bulunan fiiller ve hadd gerektiren suçlar bü-yük günah olarak nitelenmiş; bölgesel ve dönemsel anlayışa, ahlakî yapıya bağlı olarak çeşitli davranışlar büyük ve küçük günah kapsamına dâhil edil-miştir.⁷²

Sonuç olarak bu tanımlar, nassta yer alan hükmün uygulanması için "âdil tanık" hakkındaki belirsiz durumu ortadan kaldırma maksadına matuftur. Ayrıca şu hususa dikkat çekmek isteriz. Genel anlamda bir olguya veya kav-rama yönelik tanımlamaların, tayin yoluyla takdir olduğunu söylemiyoruz. Burada söz konusu olan tanımlama, genelde tikel hususlara yönelik olup hük-mün doğru şekilde icrasına imkân sağlayacak ölçüde hükmün müteallakının belirgin kılınmasıdır. Zira tanımlama yoluyla tayinden maksat, teknik an-lamda efradını cami agharını mani bir tanıma ulaşmak değildir.

71 Bakara, 2/282.

72 Kâsânî, *Bedâi'*, 9:11-25.

Terekenin varisler arasındaki dağılımını düzenleyen miras hukuku, varisler arası öncelik sıralamasını ve oranları düzenler. Bu bağlamda ashâbü'l-ferâize ilişkin hiyerarşi, tertip yoluyla gerçekleşen tayinin tipik bir örneğidir. Çocuğun velayetinde tertip ve şuf'a hakkı sahiplerinin tertibi de öncelik sıralaması (tertip) oluşturma ile gerçekleşen, tayin yoluyla takdir örnekleridir.⁷³

Müşterek bir ayn, örneğin bir arazi, karşılıklı rıza veya hâkim kararıyla taksim edilir. Böylece ilgili ayn/arazi üzerinde hak sahiplerinin hisselerine düşen kısım ayrılarak taksim yoluyla bir nesneye ilişkin belirsizlik giderilmiş olur.⁷⁴

Nicelik ölçülerinin söz konusu olduğu uygulamalarda, asgarî miktarların belirlenmesi ile gerçekleşen tayinler de hükmün uygulanmasındaki belirsizliği gidermeye yönelik takdirlerdir. Mehir, nafaka ve müt'a uygulamalarında asgarî miktarların tayini bu kapsamdadır.⁷⁵

Zamansal ve mekânsal tahdid yoluyla belirsizliğin giderilmesi konusunda meclis birliği ve ayrılığı, kişiyi seferî kılan süre ve seferîlik mesafesinin belirlenmesi örnek olarak zikredilebilir. Teyemmüm için sudan uzaklık sınırının belirlenmesine yönelik yapılan takdirler de aynı konu kapsamındadır.⁷⁶

Abdestte yüzün ve kolların yıkanması da tayin ve tahdid yoluyla gerçekleşen bir takdir uygulamasıdır. İlgili ayette⁷⁷ abdest alırken kolların yıkanması emri, "yed" in yıkanmasıyla ilgilidir. "Yed" ise parmak ucundan koltuk altına kadar olan uzvun adıdır. Ayette dirsek zikredilmemiş olsaydı tüm uzvun yıkanması gerekecekti. Ancak "dirsek/المرفق" lafzının zikredilmesiyle yıkama hükmü dirsekten sonrası için düşmektedir. Dolayısıyla nass kaynaklı bu tahdid ile abdestte kolların yıkanması gereken sınır belirlenmiştir. Buna karşın abdestte yıkanması gereken "vech," ayette herhangi bir tahdid kaydı olmaksızın zikredilir. Bu nedenle yüzün sınırları, icthad kaynaklı tahdidler ile belirlenmiştir.⁷⁸

10.2. Konumlandırma Yoluyla Yapılan Takdirler

10.2.1. Mevcudu Madum Menzilesinde Takdir

İstihâze kanı, sâhibi özrün mübtela olduğu özür, genellikle necaset içeren yollardaki çamurdan sıçrayan parçacıklar (umûm-u belvâ) madum konumunda

73 Kâsânî, *Bedâi'*, 5:205, 214, 215; 6:105.

74 Kâsânî, *Bedâi'*, 9:143.

75 Örnek için bkz. Merginânî, *Hidâye*, 2:204.

76 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:315-318, 474-475, 515, 734; 2:98; 3:325-326; 6:541.

77 Mâide, 5/6.

78 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:93-99; Merginânî, *Hidâye*, 1:12.

takdir edilir Belirtilen sağlık problemleri ve kaçınılmaz durumlarda bir mevcut; özür, acziyet ya da zaruret gerekçesine dayalı olarak, yok konumunda takdir edilmektedir.⁷⁹

Bir kuyunun başında olup suyu çıkarmak için kova, ip gibi gerekli aletler bulunmadığında suyu kullanım acziyeti olduğundan, kuyudaki su madum konumdadır. Bu durumda hüküm de abdestten onun bedeli olan teyemmüme intikal eder. Anlatılan durumla karşılaşan kimse, suyu manen bulamamış konumdadır. Yanında su olup onu abdest için kullandığında susuz kalmaktan korkan kimse için de aynı durum söz konusudur. Bu durumdaki su da yok konumunda takdir edilir.⁸⁰

10.2.2. Madumu Mevcut Menzilesinde Takdir

Takdirî duruma temel gerekçe teşkil eden zaruret ve ihtiyaç unsurlarını, sarğılar üzerine mesh ve istisna' akdi bağlamında biraz daha detaylı ele alalım.

Zaruret Sebebiyle Takdir, Sarğılar Üzerine Mesh

Sağlık problemleri duruma göre bir takdirî durum uygulaması için gerekçe teşkil edebilir. Bir cilt rahatsızlığı bulunan veya bir rahatsızlığı olup su kullandığında artmasından korkan kimse Hanefîlere göre teyemmüm edebilir. Konu, sarğıya alınan bir azanın yıkanması özelinde incelenebilir. Sarğılar üzerine mesh, yıkamanın ilgili azaya veya sağlığa zarar vermesi koşuluna bağlıdır. Ancak azanın yıkanması sağlık açısından bir problem oluşturmayıp sarğının çıkarılması bir başka yönden hastaya zarar verir kaygısı bulunursa yine sarğı üzerine mesh yapılır. Dolayısıyla sağlık kaygısı meşru bir özürdür/mazerettir. Hatta Kâsânî sarğıyı çıkarmadaki zorluğu da gerekçeler arasında sayar. Bu bağlamda sarğılar üzerine mesh fiilinde, nefsin korunması maksadının gözetildiği açıktır. Buna göre bir kimsenin akan bir iltihabı veya yanık, sıyrık, kesik gibi açık bir yarası olup, o mahalli yıkamanın yarayı azdıracığı endişesi hâkim olursa, bu kişi sarğı ya da bandaj üzerine mesh edilebilir. Ezik veya kırık gibi kapalı bir yaranın/hasarın bulunduğu ve yıkamanın zarar vermeyeceği, bununla birlikte ilgili azaya dokunma ya da onu hareket ettirmenin zarar vereceği durumlarda, kapalı yara açık yara konumunda takdir edilir. Dolayısıyla bu tür bir kapalı yarası olan kimse de, imkân ölçüsünde, azayı/mahalli mesh eder.⁸¹

Sarğılar üzerine mesh, ilk bakışta mestler üzerine mesh ile benzer görülebilir. Ancak bunlar uygulanan mesh işi dışında birbirlerinden çok farklıdır. Kâsânî, mest ile sarğı arasındaki üç farka dikkat çeker:

79 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:238-240, 431.

80 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:315-318; Merginânî, *Hidâye*, 1:96.

81 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:151.

a) Sargılar üzerine meshin süresi, mestlerde olduğu gibi mukim için bir gün, yolcu için üç gün olarak tahdit edilmemiştir. Bunun süresi, yaranın iyileşmesine bağlıdır.

b) Sargıların kullanılması öncesinde taharet şartı aranmaz. İlgili aza, abdestsiz olarak sargıya alınıp, sonrasında hasta bu aza üzerine mesh edebilir. Çünkü sargılar üzerine yapılan mesh fiili, altını yıkamak gibidir.⁸² Mestler üzerine mesh ise böyle değildir. Mestler dolayısıyla hadesin ayaklara ulaşmadığı; mestlerin, hadesin ayaklara sirayetini engel olduğu düşünülmektedir.

c) Çıkan, çözülen sargı sebebiyle hüküm bozulmaz. Ancak mestlerden birinin çıkması durumunda hüküm bozulur.⁸³

Zikredilen üç farka şu hususlar da ilave edilebilir. Mestler üzerine mesh, abdestsizlik (hafif hades) hali için geçerlidir. Kâsânî çokça tekerrür eden abdest alma fiilinde mestleri çıkarıp giymenin meşakkat olduğunu, mestler üzerine mesh hükmünde maksadın bu meşakkatin bertaraf edilmesi olduğunu söyler. Cünüplük (ağır hades) durumunda ise abdestte olan tekerrür söz konusu olmadığından boy abdesti için mestleri çıkarmak bir meşakkat değildir.⁸⁴ Sargılara mesh fiilinde ise ister abdest ister gusül için olsun gerekçe aynıdır. Yıkamaya engel teşkil eden sebep, bir sağlık özrüdür.

Mest ayaklara mahsus bir giysidir. Sargı ise belirli bir azaya mahsus değildir. Bedenin tüm azaları için sargı söz konusu olabilir.

Mestlere mesh fiili, meşakkati giderme yanında kuşkusuz bir kolaylık da sağlar. Öte yandan mest giyen kimse, kendini biraz zorladığında yıkama fiilini yapabilir. Sargılar üzere mesh ise mükellefin çoğu zaman yapabildiği yegâne fiildir. Alçıya alınan azalar düşünüldüğünde bu durum daha iyi anlaşılır. Günümüzde alçıya alma, atel ve bandaj; sargı (cebâir) konumundadır.

Sargılar üzerine mesh, yıkama fiilinin yerini tıpkı aslı gibi alır. Yani üzerine meshedilen sargının, atelin, alçının vs. altındaki aza yıkanmış hükmünü alır. İşte bu, aslında madum olan yıkama fiilini mevcut olarak kabul etmektir. Dolayısıyla mestler üzerine mesh ile sargılar üzerine mesh bu noktada tamamen ayrılır. Mestlere mesh, yıkama fiilinin yerini bazı şartlar ve kısıtlı süreyle alır. Bu yıkama gibi değildir. Mestler, hadesin belirli bir süre ayaklara sirayetini manidir. Sargılara meshetme ise yıkamanın yerini aynı yıkama gibi alır. Sargıya meshedildikten sonra artık o bölge yıkanmış hükmünü aldığından işlemin mesh ile bağlantısı kalmamıştır. Görüldüğü üzere mest ile sargı, sebep ve hükümleri yönünden birbirinden farklıdır.

82 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:140.

83 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:158.

84 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:140.

Günümüzde kaplama ya da dolgu yapılan diş, sargı konumunda değerlendirilebilir. Dolayısıyla dolgu veya kaplama yapılmadan önce abdestli olmak gerekli değildir. Bu işlemler yapıldıktan sonra ağız su ile çalkalandığında dolgunun ya da kaplamanın altı, takdirî durum uyarınca yıkanmış hükmünü alır.

İhtiyaç Sebebiyle Takdir, İstisna' Akdi

İhtiyaç sebebiyle madumu mevcut menzilesinde takdirin tipik örneklerini icâre, selem, istisna', müzâraa', mudârebe, müsâkât gibi akitlerde görmek mümkündür.

Selem, peşin bedelle veresiye mal değişimidir. Esasen bu elinde olmayanı satmaktır. Akit anında mevcut olan bedel karşılığında, mal henüz madumdur. Akit anında mevcut olmayan şeyin satışı batıl olduğu halde burada müslem fih var menzilesinde kabul edilir. Hz. Peygamber elinde olmayan şeyin satımından nehyetmiş⁸⁵ ancak seleme ruhsat tanımıştır.

İstisna' akdi de hali hazırda elde olmayan bir şeyin satımı olduğundan kıyasa göre caiz olmaması gerekirken ihtiyaç gerekçesine dayalı olarak istihsanen caiz görülmüştür.⁸⁶ İstisna' özellikleri belirlenen bir mamülün üretilmesi için yapılan sözleşmedir.⁸⁷ Bu yönden selemden farklıdır. Ancak tıpkı selem gibi istisna'ya da insanların ihtiyacı vardır. Zira her durumda, her zaman, üretilen hazır mallar insanların ihtiyacını karşılayamaz. İhtiyaçlar, sipariş üzere özel üretimi gerekli kılmakta, aksi halde insanlar zorlukla/meşakkatle karşılaşmaktadır. Örneğin, özel bir deri cinsinden, hususi şekil, ölçü, miktar, model vs. üzere bir ayakkabı üretimi için istisna' akdi yapılabilir. Günümüzde emniyet güçlerinin, itfaiye gibi acil müdahale ekiplerinin özel vasıflara haiz kıyafetler kullanması zaruridir. Benzer durum tıp, kimya, enerji vs. gibi sektörlerde çalışanların kıyafetleri yanında bu sektörlerde iş gereği kullanılan araç, gereç, donanım, makine vs. için de söz konusudur. İstisna' akdi yapılırken, tıpkı müslemün fih gibi madum olan makudu aleyh, ihtiyaç gerekçesine dayalı olarak mevcut konumunda takdir edilmekte ve bu akit de selem gibi caiz olmaktadır.⁸⁸

85 Ebû Dâvud, "Büyû'," 68; Tirmizî, "Büyû'," 19; Nesâî, "Büyû'," 60.

86 Kâsânî, *Bedâi'*, 6:85; Merginânî, *Hidâye*, 3:78.

87 Hamza Aktan, "İstisnâ'," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 393.

88 Kâsânî, *Bedâi'*, 6:86.

10.2.3. Bir Mevcudu Başka Bir Mevcut Menzilesinde Takdir

Birbirlerinin yerini alan asıl-bedel, asıl-halef, sebep-sonuç gibi bağıntılarda bir mevcudun bir başka mevcudun yerini alması şeklindeki takdirî durum uygulamaları söz konusudur. Bu tür uygulamalardaki temel gerekçe, aslı yapabileme imkânının olmadığı özür/acziyet, zorluk ve zaruret halidir.⁸⁹

Mesela, su bulunmadığı bir durumda, abdest için toprak suyun yerini alır.⁹⁰ Hac yapmaktan aciz olan kimse için vekâleten hac meşru kılınmıştır.⁹¹ Gasp edilen malın geri iadesinde acziyet söz konusu olduğunda, onun halefi olan kaymeti ödenir.⁹² Bu örneklerde asıl-bedel ve asıl-halef ilişkileri yoluyla bir mevcut bir başka mevcut konumunda takdir edilmektedir.

Pek çok hadiste misvak kullanmanın önemi vurgulanır.⁹³ Ancak rivayetlerdeki esas vurgu misvağın kendisine değil, onunla hedeflenen ağız temizliğine yöneliktir. Bu doğrultuda misvak dışında ağız temizliği maksadını gerçekleştiren araçlar, misvağın bedeli olarak onunla aynı konumda takdir edilebilir. Öte yandan bu maksadın, ilgili hadislerin lafızlarıyla sınırlı olarak sadece misvağın kendisiyle sağlanabileceği yorumu, misvağın temini hususunda, günümüzde insanları zor durumda bırakır. Hâlbuki aynı maksat yaygın olarak ve daha kolay şekilde diş fırçası ve diş macunu kullanımıyla sağlanabilmektedir. Bu durumda diş fırçası ve macun, misvağın bedeli konumunda takdir edilebilir. Bunların kullanımı da misvak kullanımı hükmüne tabi olur. Diş fırçası ve macun gibi ağız temizliğini gerçekleştirmek üzere piyasada yer alan ürünlerin misvak yerini alması, asıl-bedel ilişkisinin/bağıntısının söz konusu olduğu takdirî duruma yönelik güncel bir örnektir. Yusuf Kardavî aynı konuyu “değişken vasita sabit hedef” başlığı altında ele alır.⁹⁴

Sebebin sonucun yerini alması, furû-ı fikhın genelinde etkin olan prensiplerden/genel kaidelerden biridir. Tıpkı asıl-bedel, asıl-halef gibi sebep-sonuç ilişkisi de bir mevcudun bir başka mevcut konumunda takdir edilmesidir. Bakış açısına göre sebep-sonuç ilişkisi, madumun mevcut konumunda takdirî olarak da değerlendirilebilir. Örneğin; abdesti bozan bir sıvının bedenden çıkma sebebi olan aşırı yakınlaşma hades sonucu yerini alır. Aynı şekilde yatarak uyuma da hades konumundadır. Zekât konusunda malın hakikaten nâmî olması değil, artıcı niteliğe sahip olması itibara alınır. Yolculuğun meşakkatle, nikâhın cima ile olan alakalarında sebep-sonuç ilişkisi⁹⁵ uyarınca bir mevcut bir başka mevcut konumunda takdir edilir.

89 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:360, 620, 623; 2:184, 628; 6:217, 218, 373; 7:341; 8:424; 10:36.

90 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:345.

91 Kâsânî, *Bedâi'*, 3:272.

92 Kâsânî, *Bedâi'*, 10:68.

93 Buhâri, “Cum'a,” 8; Müslim, “Taharet,” 15.

94 Yusuf Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (Rey Yayıncılık, 1993), 257-258.

95 Kâsânî, *Bedâi'*, 1:243, 244; 2:392.

10.2.4. Önce Olanı Sonra, Sonra Olanı Önce Konumunda Takdir

Kıyas, vasiyetin caiz olmamasını gerektirir. Zira vasiyet, mülkiyetin zâil olduğu duruma izafe edilen bir temlik işlemidir. Bir kimsenin normal hayatında “bu, yarın senin olacak, bunu sana yarın temlik ettim (ملكتك غدا)” ifadesi hukûkî açıdan temlik doğurmazken; temlikin ölümden sonra izafe edilmesi evleviyetle caiz olmaz. Ancak insanların buna duyduğu ihtiyaç nedeniyle istihsanen caiz kılınmıştır.⁹⁶

Vacip olan kurban konusunda büyük baş hayvanın önce satın alınıp hisse sahiplerinin sonradan belirlenerek bu kurbanlık hayvana ortak olmaları, oruca niyetin vakti ve fuzûlînin tasarrufları⁹⁷; sonra olanın önce ve önce olanın sonra konumunda takdir edildiği örneklerdir.

Sonuç

Takdirî durum, şer'î hükümlerin uygulanması sürecinde başvurulmuş bir icthad faaliyetidir. Hükümün icrasında yer alan, hükümle ilgili ya da ilişkili kişi, nesne, iş, işlem veya olay takdirî durumun konusu olabilir. Hükümle ilgili/ilişkili unsurlar, hükümün müteallakı ya da mahalli olarak ifade edilir. Dolayısıyla takdirî durum şer'î nass ile değil nassın mahalli olan unsurlarla ilgilidir. Bu çerçevede olgu lafzî/lügavî takdirlerle, hile ve farazî fıkıh ile karıştırılmamalıdır. Mukadderat ise bazı hususlarda takdirî durumla kesşir. Bununla birlikte takdirî durum ve mukadderat özünde birbirlerinden farklı olgulardır.

Buna göre takdirî durum; “şer'î bir hükümün müteallakı olan mevcutlara dair belirsizliklerin giderilmesi ve hükme konu olan şeye ilişkin gerçekteki durumun meşru gerekçeler uyarınca bulunduğu farklı bir konumda değerlendirilmesi” olarak tanımlanabilir. Tanımda geçen meşru gerekçeleri, nass, özür ve zaruret halleri ve ihtiyaç oluşturur.

Takdirî durum, mevcudun durumundaki belirsizliğin giderilmesine yönelik tayin ve tahdid yoluyla yapılan takdirler ve konumlandırma yoluyla yapılan takdirler olarak iki kısımdan oluşur. Konumlandırma yoluyla takdirler: Mevcudun madum veya başka bir mevcut konumunda takdir edilmesi; madumun mevcut konumunda takdiri; sonra olanın önce ve önce olanın sonra konumunda takdirinden oluşur.

Hanefî fıkıh ekolü anlayışında takdirî durumun genel olarak istihsan delili bünyesinde kullanılan önemli bir uygulama yöntemi olduğu söylenebilir.

Takdirî duruma ait çeşitli yaklaşımlar ve farklı tanımlar; olguya ilişkin genel bir kural ve buna bağlı çeşitli tâlî kurallar; takdirî duruma başvurmayı

⁹⁶ Merginânî, *Hidâye*, 4:231.

⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 2:582; 5:533; 6:586; Merginânî, *Hidâye*, 1:119; 4:72.

meşru kılan gerekçeler ve çeşitli uygulama mekanizmaları bulunur. Ayrıca takdirî durum bir veya birkaç furû-ı fıkıh konusunu değil; ibâdât, muamelât ve ukûbâta ilişkin gerek hukûkulibâd gerek hukûkullaha yönelik tüm fıkıh konularına sâridir. Bu sebeple olgu, “takdirî durum teorisi” olarak da değerlendirilebilir.

Kanımızca konuma yönelik takdirler; özür, zaruret ve ihtiyaç hallerinde kullanılabilir önemli ictehad mekanizmaları içerir. Takdirî durum, sadece geçici hükümlere yönelik bir izah yöntemi olarak görülmemelidir. Hakkında yeterli düzeyde farkındalığın oluşmadığı görülen takdirî durum, üzerinde daha fazla durulmasını ve çalışma yapılmasını hak eden bir konudur.

Kaynakça

- Aktan, Hamza. “İstisnâ’.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm (Şerhu’l-kavâidi’l-külliyeye)*. İstanbul, 1330.
- Anzî, İsam Halef. “Kâidetü’t-takdirâtî’s-şer’iyye.” *Mecelletü’s-şerîa ve’d-dirâsâtü’l-islâmiyye (Kuveyt Üniversitesi)* 21, sayı 67 (2006): 337-416.
- Arap Dili Akademisi. *el-Mu’cemu’l-vasît*. Neşreden İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyyât-Hâmid Abdülkadir-Muhammed Ali en-Neccâr. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. 10 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhîtu’l-Burhânî*. Tahkik eden Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-sahîh*. Tahkik eden Muhibbü’d-din el Hatib-Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 cilt. Kahire: el-Matbatü’s-Selefiyye, 1400.
- Bûseme, Hâtim b. Muhammed. *Kâidetü’t-takdirâtî’s-şer’iyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi’l-usûl*. Tahkik eden M. Muhammed Tâmir. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah). *Te’sîsü’n-nazar*. Tahkik ve tashih eden Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımaşkî. İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Devserî, Müsellem b. Muhammed b. Mâcid. *et-Takdirâtü’s-şer’iyye ve eseruhâ fi’t-tak’idi’l-usûlî ve’l-fikhî*. Riyad: Dâruzidnî, 1430/2009.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Duman, Soner. “Serahsî’nin el-Mebûsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sayı 26 (2012): 25-54.

- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*. Neşreden M. Nârusiddîn el-Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, t.y.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-lüga*. Tahkik eden Muhammed Avd Mür'ib. 15 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Tahkik eden Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. 8 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- İsfahânî, Râgib. *el-Müfradât fi garibi'l-Kur'ân*. Tahkik eden Safvan Adnan ed-Dâvudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *el-Fevâid fi ihtisârî'l-makâsîd*. Tahkik eden İyad Halid et-Tabba'. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1416.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. Kontrol ve tashih eden Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Tahkik eden Abdülkerim el-Fudaylî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî. *Kitâbu'l-îzâh li kavânîni'l-istilâh*. Tahkik eden Muhammed b. Muhammed es-Seyyid ed-Dugaym. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *ez-Zehîra*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *el-Ümniyye fi idraki'n-niyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *Envâru'l-bürûk fi envâ'il-furûk*. 4 cilt. Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Neşreden Sıdkı Cemil Attar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004/1424.
- Kardavî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Çeviren Bünyamin Erul. Rey Yayıncılık, 1993.
- Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâi' u 's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Tahkik ve ta'lik eden Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kerhî, Ebû'l-Hasen. *el-Usûl* (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar'ı* ile birlikte matbu). İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Komisyon. *el-Müncid fi'l-lügati'l-arabiyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 2008.
- Kozalı, Abdürrahim. "(Kıyas) İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi." Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004.
- Köse, Saffet. "Hiyel." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18:170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn. *et-Tecrîd*. Tahkik eden Muhammed Ahmed Sirâc- Ali Cum'a Muhammed. 12 cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.
- Merginânî, Burhâneddin. *el-Hidâye*. 4 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Neşreden Abdürrezzak el-Mehdî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1417/1996.
- Molla Hüsrev. *Düreru'l-hükkâm şerhu Gurari'l-ahkâm*. 2 cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, t.y.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc. *Sahîhu Müslim*, Neşreden Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Tahkik eden Hasan Abdülmünim Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Önder, Muharrem. "Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması." Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Sebtî, Hudeybil. "*et-Takdirâtü's-şer'iyye ve tatbîkâtühe'l-fikhiyye*." Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, Akademik yıl: 2010-2011.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Tahkik eden Ebû'l-vefa el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1426/2005.
- Şehî, Yusuf b. Muhammed. "Kavâidü't-takdirâti's-şer'iyye ve takbîkâtühâ fi'l-mu'avazâti'l-mâliyye." Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2004.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. Tahkik eden Muhammed Boy-nukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeyh Zâde. *Mecmeu'l-Enhur*. 2 cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1319.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Neşreden M. Nârusiddîn el-Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1417.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Tahkik eden heyet. 40 cilt. Dâru'l-Hidâye, t.y.
- Zeylaî, Fahreddîn. *Tebyînu'l-hakâik*. 6 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

Taqdiri Phenomenon in the Hanafi School with Respect to Kasani's Approach

(Extended Abstract)

Ferit DİNLER**

The historical progress, definition, and implementation types of taqdiri durum (i.e., legitimate estimation) were examined in this study.

Other than Hanafi fiqh school, "taqdiri durum," as far as we detected, was first defined by Ibnu'l Cevzi (d. 656/1258) who was a member of Hanbali fiqh school. Using the term "al-taqdir," Ibnu'l Cevzi defined taqdiri durum as "applying the provision made on something that does not exist to something that exists; applying the provision made on something that exists to something that does not exist." Izzettin b. Abdusselam (d. 660/1262) who was a member of Shafi fiqh school also accepted this definition. However, he added two principles to the definition: First, taqdiri durum is applying the provision made on something that happened before to something that happened later. Second, taqdiri durum is applying the provision made about concrete things to abstract things. This definition and scope were stated as "shar'i taqdîrs" and "shar'i taqdir principles" after Sihabuddin Karafi, a member of Maliki fiqh school, started using them.

The term "shar'i taqdir" was started to be used commonly in studies conducted in Arabic in recent years. Therefore, it can be said that the phenomenon was started to be conceptualized as "shar'i taqdîrs" in studies of Shar'iyya of law conducted in Arabic. Definitions included in these studies, in essence, do not go beyond the scope determined by Izzettin b. Abdusselam.

Nevertheless, prior to the scholars mentioned above, the phenomenon of taqdir was mentioned without naming explicitly in *Bedai'u's-sanai* which was written by Alaaddin Kasani who was a member of Hanafi fiqh school. Additionally, with its different types of implementation, taqdiri durum phenomenon was used effectively in this book. In addition to this, with its content and systematic structure, *Bedai'u's-sanai* has great importance among fiqh books that make comparisons within and among schools. Due to these properties of

** Ph.D. Candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences (ferit.dinler@gmail.com).

DOI: <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.391058>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8481-5351>

Geliş T. / Received Date: 06/02/2018

Kabul T. / Accepted Date: 31/05/2018

the approach, we paid attention to Kasani's approach and based our research on *Bedai'u's-sanai*.

With the exception of extraordinary situations, taqdiri durum, in general, was used as a way of ijihad caused by mandatory and necessity reasons. Hanafi scholars did not think that this particular way was only related to "shar'i taqdir principles," and they, in addition to these principles, elaborated the content of this phenomenon with other principles and relations.

Taqdiri durum is an action of ijihad which is used when the provisions of shar'iyya are implemented. If we consider that the action of ijihad is a process, the place of taqdiri durum in this process comes after understanding ayat as well as hadith and determining the provision, in which the interpreted provision is implemented.

According to this, taqdiri durum can be defined as "resolving the uncertainties related to elements of a provision of shar'iyya and evaluating the real situation concerning the provision in a different way from its existing condition due to legitimate reasons." The legitimate reasons mentioned in the definition are caused by ayat, hadith, excuses, necessities, and needs.

In the definition mentioned above, there are two parts of taqdiri durum. The first one is resolving the existing uncertainties; the second one is treating something in a way which is different from its original use (i.e., positioning the thing).

The person or the object concerning the implementation of the provision can be a type of work, operation, incident or uncertainty that prevents the provision to be implemented in the right way. In this situation, resolving the uncertainty that allows the provision of shar'iyya to be implemented can be done through the first part of taqdiri durum which is determining and restraining (i.e., designating and tahdid). In general, we can say that these taqdirs are defining, arranging, partitioning, determining the minimum amount, and restraining with respect to time and space.

Taqdiring implementations which are positioning the existing condition are taqdiring an existing thing as if it did not exist, taqdiring something as if it were another thing, and taqdiring a nonexisting thing as if it existed.

Difficulties and necessities that make life unbearable, as well as dangers and threats that cannot be avoided and prevented can create an unavoidable situation and do harm. Therefore, in general, unavoidable, unpreventable, and must-do situations are main reasons for implementations of taqdiri durum regarding the position. When the taqdirs whose sources are ayat and hadith are excluded, taqdiri durum implementations based on ijihad should be an indispensable situation due to incapability, excuse, and necessity reasons or

cause a potential harm; or should be at a level in which the necessity is mandatory, the difficulty is overwhelming, and the oppression threatens life. The reason is because a simple excuse or a difficulty that is challenging but that does not cause an unbearable life situation cannot be a reason for positioning taqdîrs.

It can be said that taqdîri durum is an important execution method which is used in the body of "istihsan" in Hanafi fiqh school.

There are different approaches and definitions of taqdîri durum; there is a general rule and different subrules concerning the phenomenon; there are different reasons for using taqdîri durum and alternative implementation mechanisms. Also, taqdîri durum is related to not one or few topics but all kinds of topics of fiqh: "ibadat," "muamalat," "ukubat." Thus, the phenomenon can be considered as taqdîri durum theory.

To us, taqdîrs concerning positioning include ijtiihad mechanisms that can be used when a situation related to an excuse, necessity and need arises. Taqdîri durum should not be considered as a way of explaining temporary provisions. Taqdîri durum is a topic which seems not to be comprehended properly and which needs to be examined in further detail.

"Istihsan," a method of fiqh procedure, is an important characteristic of Hanafi fiqh school. It is understood that taqdîri durum which has different types of implementation is a characteristic of Hanafi scholars. Therefore, using a method that considers different taqdîri durum implementations, fast and practical solutions can be offered to today's issues.

Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-,
Recep Tuzcu, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Ya-
yınları, 2014, 328 s.

Zübeyde ÖZBEN*

Son dönemlerde ülkemizde, hadis alanında farklı yaklaşımlara sahip olan Hanefîlerin hadis anlayışına yönelik çalışmalarda bir artış olduğu gözlenmektedir. Değerlendirmesini yapacağımız çalışma da Hanefî mezhebine mensup bir müellifin fûrû-ı fıkıh alanındaki bir eseri çerçevesinde hadis ile ilgili görüşlerini ele almış olması sebebiyle önem arz etmektedir. Zira yazarın “*el-Esrâr* İsimli Eseri Çerçevesinde Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin Hadis Anlayışı” başlıklı doktora tezinin kitaplaşmış hali olan bu çalışmada bir Hanefî usulcüsü olan Debûsî’nin sadece usul ile ilgili görüşlerini aktarmakla yetinilmeyip onun bu alandaki görüşlerinin fûrû ile ilgili konulara nasıl yansıdığı tetkik edilmiştir. Ayrıca müellifin bu çalışmasında Debûsî’yi konu edinmiş olması da önemlidir. Zira Debûsî, İsb. Ebân ve Cessâs’dan sonra Hanefîlerin hadis anlayışlarının oluşumunda önemli katkıları olan bir isimdir. Onun *el-Esrâr fi’l-usûl ve’l-fürû’* adlı eseri ise usûlî kaidelerin fûrû-ı fıkıhtaki uygulamasını gösterdiği ve ihtilaf edilen konularda muhaliflerin delillerini çürütürük görüşlerini Ebû Hanîfe’nin usulüne göre sünnetle temellendirmek üzere kaleme aldığı bir çalışmadır.

Kitabın, Debûsî’nin hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili bilgilerin yer aldığı giriş kısmında Debûsî’nin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinin o dönemdeki siyasi ve tarihi arka planı ile ilgili malumat verilmesi okuyucunun onun yetiştiği ortamı tasavvur etmesi açısından faydalı olmuştur. Ayrıca Debûsî’nin ilmî kişiliğinin ele alındığı kısımda Ebû Hanîfe’ye kadar ulaşan hoca silsilesinde yer alan isimlerin hadisçiliği ile bilinen ve fakihliği ile otorite olanlar şeklinde iki ayrı kısımda değerlendirilmesi, onun iki farklı kaynaktan da beslendiği kanalları ortaya koyması açısından isabetli bir yaklaşımdır. Debûsî’nin hadis formasyonunun da ele alındığı bu bölümde, onun hadis naklettiği kişilerin ortak özelliğinin Hanefî fakihleri olduğu ve rivayetlerinin büyük bir kısmını fakihlerin kitaplarından naklettiği tespiti yapılmıştır (s. 40). Giriş bölümünde çalışmasına konu edindiği *el-Esrâr*’ın genel bir değerlendirmesini de yapan

* Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı (zozben@sakarya.edu.tr).

yazar, bu eserin türünü tartışmış ve kitabın Ebû Hanîfe'yi ve mezhebini savunması sebebiyle hilâf türü eserlere bir örnek olduğu sonucuna varmıştır (s. 44).

Bizce kitaptaki en önemli tespitlerin yapıldığı kısım, giriş bölümünde yer alan Debûsî'nin *el-Esrâr*'daki hadis kaynaklarının ele alındığı kısımdır. Çünkü *el-Esrâr*, Ebû Hanîfe'nin verdiği fetvalarda hadis yerine reyî esas aldığı yönündeki eleştirilere reddiye niteliğinde bir çalışma olduğu için eserde yer alan rivayetlerin hadis kaynaklarında yer alıp almadığının tespiti önem arz etmektedir. Debûsî, bu eserinde hadisleri naklettiği kaynakların sadece bir kısmını zikretmiş olsa da müellif, tahrîc yoluyla *el-Esrâr*'da yer alan 792 rivayetin Kütüb-i Sitte öncesi ve sonrası eserlerde yer alma durumunu incelemiştir. Elde ettiği sonuçları tablolaştırarak ve rivayetlerin kaynaklara dağılımını yüzdelik dilimlerle ifade eden yazar, bu yöntemle elde ettiği sonuçların somut olarak da görülmesini sağlamıştır. Yazarın bu araştırmasından elde ettiği sonuç, Debûsî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini temellendirirken Kütüb-i Sitte'den büyük ölçüde istifade ettiği olmuştur (s. 55). Ayrıca yazar, Debûsî'nin delil olarak kullandığı rivayetlerin hadisçilere göre sıhhat derecelerini de tespit etmeye çalışmıştır. Tirmizî, Dârekutnî ve İbn Hacer gibi hadisçilerin değerlendirmelerini esas alarak yaptığı bu incelemede ise Debûsî'nin delil olarak kullandığı rivayetlerin %63'lük kısmının hadisçilere göre delil alınabilir nitelikte olduğu neticesine ulaşmıştır (s. 57). Yazarın bu kısımda yaptığı çalışma ve elde ettiği sonuçlar, Hanefîlerin hadislerle amel hususunda maruz kaldıkları eleştirilere cevap olacak niteliktedir.

Kitabın "ed-Debûsî'de Hadis ve Sünnet" başlığını taşıyan ilk bölümünde Debûsî'nin sünnetin tanımı, kaynakları, konumu ve bağlayıcılığı, hadis-sünnet ilişkisi konularındaki kanaati tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde yazarın teorik bilgileri aktarılırken *el-Esrâr*'ın yanında çoğunlukla Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille* adlı usul eserinden istifade ettiği görülmektedir. Debûsî usul açısından sünnet terimini hem Hz. Peygamber'in sünneti hem de sahâbenin uygulaması anlamında kullansa da yazar, *el-Esrâr*'dan tespit ettiği örneklerle onun Hz. Peygamber'in sünnetini sahâbe uygulamasına tercih ettiği sonucuna varmıştır. Yazar bu kısımda Debûsî'nin hadis ve haber kelimelerini kullanmasındaki ayrım üzerinde de özellikle durmuştur. Tuzcu'nun tespitine göre Debûsî, hadis kavramını Hz. Peygamber'e ref edilen müsned hadis anlamında kullanırken haber kavramını Hz. Peygamber'in yanında sahâbe söz ve uygulamalarını da içine alan daha genel bir kavram olarak kullanmaktadır (s. 66). Debûsî'nin haber taksimini İshâ b. Ebân ve Cessâs'ın haber taksimleriyle karşılaştıran yazar, Debûsî'nin İshâ b. Ebân'ın haber taksimini benimsediği kanaatindedir. Ancak yazar, Debûsî'nin haber taksimini kendisinden önceki Hanefî usulcülerle ve bazı hadisçilerin haber taksimi ile karşılaştırmış olmasına rağmen kendisinden sonraki Hanefî usulcülerin haber taksimlerindeki

değişime işaret etmemiştir. Nitekim Debûsî, haberleri meşhûr ve garîb olarak iki kısma ayırıp mütevâtiri meşhurun bir kısmı olarak görürken, kendisinden sonraki iki önemli Hanefî usulcüsü olan Pezdevî ve Serahsî ile onları takip eden Hanefî usulcüler haberleri mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid olmak üzere üç kısma ayırmışlardır.

İlk bölümde Debûsî'nin haber-i vâhidin kabulü hususunda hadisçilerden farklılaştığı yönere de yer verilmiştir. Yazar, bu farklılıklardan özellikle Debûsî'nin garîb makbul olarak adlandırdığı kısımda haber-i vâhidi konusuna göre değerlendirdiği üzerinde durmuştur. İlgili yerde yazar, Debûsî'nin Allah hakkı olan konularda haber-i vahidi hüccet kabul ederken kul hakkı ile ilgili haberlerde ikinci tarikin varlığını şart koştuğunu ifade etmiştir (s. 84). Ancak yazarın burada Debûsî'nin *Takvîm'* de yer verdiği haber-i vahidin delil olduğu konularla ilgili taksîmatta kullandığı haber ifadelerini Hz. Peygamber'den nakledilen haberler olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak genel bir haber teorisinin ortaya konduğu bu taksîmatta yer alan haber ifadelerinin bir kısmı Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerle ilgili iken bir kısmı değildir. Adet şartının arandığı kısım da Hz. Peygamber'den nakledilen kul hakkı ve muamelat hakkındaki haberler değildir. Haber verenlerin iki kişi olması şartı, insanlar arasındaki muamelelerde mahkemedeki şahitlerin iki kişi olması ile ilgilidir.¹

Yazar ilk bölümde mevkûf, mürsel ve züyûf haber konularını da işlemiştir. Debûsî'nin sahâbeyi taklid olarak adlandırdığı meseleyi bir hadis ıstılahı ile ele almayı uygun gören yazar, bu kısma mevkûf haber başlığını uygun görmüştür. Mevkûf haber meselesinde yazar, Debûsî'nin sahâbîler ihtilaf ettiğinde Hz. Peygamber ile sohbetleri sebebiyle onların görüşlerden birinin tercih edilerek bu görüşlerin dışına çıkılmaması yönündeki kanaatini ilmî olmayışı ve aklı sınırlayacağı gerekçesiyle eleştirmiştir (s. 98). Ancak yazar, bunun hemen ardından Debûsî'nin bu görüşünün hilafına sahâbe reyinin delil olmayacağı yönündeki açıklamalarını da nakletmiştir. Burada Debûsî'nin hangi görüşü benimsediğinin net olarak tespit edilemediği görülmektedir. Bizce *Takvîm'* den nakledilerek Debûsî'ye nispet edilen bu açıklamaların aslında onun muhalif görüşte olanların delillerini aktardığı kısımlar olması mümkündür. Yazarın ifade ettiği üzere Debûsî'nin mevkûf haberler konusundaki ayıracı bir özelliği de sahâbe ihtilaf ettiğinde fakih sahâbîlerin sözlerini tercih etmesidir (s. 97).

Mürsel haber konusunda Tuzcu, Debûsî'nin mürsel haberin delil olarak alınamayacağı kanaatinde olduğunu dile getirmiştir (s. 106). Ancak Debûsî'den önceki ve sonraki Hanefî usulcülerin ikinci ve üçüncü neslin mür-

1 Debûsî, Ubeydullâh b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muiyiddîn el-Meys (Bejrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 178.

selini delil olarak kabul ettikleri ve bu konuda ihtilaf etmedikleri bilinmektedir. Hatta İsa b. Ebân'ın mürseli müsnedden daha üstün gördüğü aktarılmıştır.² Usul eserinde mürsel haber konusuna yer vermemiş olsa da Debûsî'nin Hanefîlerin hadis konusundaki en ayrıcı anlayışlarından biri olan mürsel haberi kabul konusunda diğer Hanefî usulcülerden farklı düşünmesi pek mümkün görünmemektedir. Yazarın ise aslında Debûsî'nin tâbiûn fetvasının hüccet oluşu ile ilgili görüşünün mürselin hücciyeti konusunda da geçerli olduğunu düşünerek böyle bir kanaate varmış olması mümkündür.

Çalışmanın sünnet ve hadis ilişkisinin ele alındığı kısmında Debûsî'ye göre hadisin sünnetin taşıyıcısı olmasıyla birlikte sünnetin de hadisin sübutunu tespit için bir ölçü olduğuna dikkat çekilmiştir. Debûsî'nin eserinde sünnet kavramından daha çok hadis, haber ve nas kavramlarını kullandığını tespit eden yazar, onun bu tutumunun Ebû Hanîfe ve öğrencileri hakkındaki hadisleri delil almak yerine rey ile amel ettikleri yönündeki eleştiriye binaen olduğu kanaatindedir (s. 120). Yazar, sünnetin kaynağı konusunda Debûsî'nin, Hz. Peygamber'in şer'î konularda verdiği hükümlerin kendisine verilen ilham yolu ile olduğu görüşünü ifade ettikten sonra Debûsî'nin bu görüşü ile Şâfiî'nin hikmet ve vahy-i gayri metlûv anlayışına yaklaştığını ifade etmiştir (s. 126). Ancak Debûsî'nin zaten kendisi nesh bahislerinde ele aldığı üzere vahy-i gayri metlûv anlayışına sahiptir. Nitekim nesh konusunda Kitâb'ın sünnet ile nesh edilebileceği görüşünde olan Debûsî, bunun imkânını sünnetin vahy-i gayri metlûv oluşuna dayandırmaktadır.³ Sünnetin bağlayıcılığı kısmında Debûsî'nin dünya ve din işleri ile ilgili haberleri bağlayıcılık açısından farklı değerlendirdiğine işaret eden yazar, sünnetin bağlayıcılığı konusunda fikir verebilecek olan Hz. Peygamber'in fiillerinin taksimi ve bu fiillerin ahkâma delaleti konusuna ise değinmemiştir. Nitekim fiiller kısmında Hz. Peygamber'in kasıtlı fiillerini vâcib, müstehâb, mübâh ve zelle olarak taksim eden Debûsî, onun fiillerine ittibânın vücûbiyeti hakkında açıklamalarda bulunmuştur.⁴

Kitabın Debûsî'nin hadis kullanımı ve rivayetleri kabul şartlarının ele alındığı ikinci bölümünde onun rivayetleri delil almada isnad ve metin açısından hangi kıstasları şart koştuğu incelenmiştir. Yazar, *el-Esrâr*'da Debûsî'nin haberleri isnadıyla nakletmediği gibi isnad tetkikine de çok az yer verdiği tespitinde bulunmuştur. Ayrıca Tuzcu, Debûsî'nin isnadla ilgili değerlendirmelerine bakıldığında hadis âlimleri gözünde münekkit olabilecek vasıfları taşımadığı kanaatini de dile getirmiştir (s. 142). Ancak yazarın ifade ettiğine göre

2 Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslâm, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphâne Merkezi İlm ve Edeb, t.y.), 173; Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 1:361.

3 Debûsî, *Takvîm*, 244.

4 Debûsî, *Takvîm*, 247.

Debûsî, üç sebebe binaen rivayetin senedini zikretmeyi gerekli görmüştür. Bunlar, isnadın âlî ve râvîlerin fakih olduğuna işaret etmek, haberin merfû, mevkûf ya da mürsel olduğuna işaret etmek ve rivayeti kabuldeki tercih sebebini ortaya koymak için olayı yaşayan sahâbî râvîyi zikretmektir. Debûsî'nin râvîde aradığı şartları ise *Takvîm*'den naklen akıl, zabt, adalet ve İslam olarak zikreden yazar, adalet kısmında Debûsî'nin râvî için fisk kabul edilen birçok davranışın, hatta işlediği büyük günahın devam etmediği sürece rivayetin kabulüne engel olmayacağı görüşünde olduğunu ifade etmiştir (s. 150). Ancak Debûsî'nin devam edilmediği müddetçe adaleti zedelemeyeceğini düşündüğü günahlar büyük günahlar değil küçük günahlardır.⁵ Bu kısmında Debûsî'nin hadisçilerden farklı olarak sahâbî râvîler hakkında fakih, meşhur ve meçhul şeklinde yaptığı taksimi zikreden yazar, *el-Esrar*'dan onun sahâbîler için yaptığı bu ayrımın rivayetleri tercih etmesini nasıl etkilediğini gösteren örneklerle yer vermiştir. Yazarın bu örneklemesi Hanefî usulünde en çok tartışılan meselelerden biri olan fakih râvî olgusunun fûrûda nasıl uygulandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İkinci bölümün diğer ana başlığı Debûsî'de metin tenkididir. Bu kısmın başında Tuzcu, Hanefî usulündeki sünnet anlayışı ile ilgili başka bir çalışmanın sahibi olan Metin Yiğit'in Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin sünnete bakışıyla İsbâ b. Ebân, Cessâs ve Debûsî çizgisindeki Hanefî usulcülerin sünnet yaklaşımının ayrılması gerektiği ve bu çizginin Mutezile'den Hanefî usulüne girdiği yönündeki iddialarına itiraz etmektedir. Selefin de hadis metni ile ilgili arz yöntemini kullandığına işaret eden yazar, Ebû Hanîfe'nin sünnet anlayışıyla Debûsî'nin sünnet anlayışı arasında bir fark olmadığı kanaatindedir (s. 164). Kur'ân'a arz konusunda Tuzcu, Debûsî'nin Kur'ân'a arz görüşünü onun Hz. Peygamber'in her söylediğinin vahiy kaynaklı olmadığı görüşüyle bağdaştırılmaktadır (s. 170). Ancak bizce muâraza durumunda Kitâb'ın tercih edilip rivayetin reddedilmesinin asıl sebebi, sünnetin vahiy kaynaklı olmaması değil, rivayetin bize ulaşma yolundaki şüpheden dolayı kat'î bilgi içermemesidir. Zira Debûsî de haber-i vâhid Kur'ân'ı neshedemezken bize ulaşma yolu sağlam olduğu için vahy-i gayr-i metlûv olarak gördüğü mütevâtir ve meşhur sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceği görüşündedir.⁶ Yazar, Debûsî'nin Kur'ân'a muhalif haber-i vahidleri reddetmesini ise üç farklı yönüyle ele alarak *el-Esrâr*'dan örneklerle bunları izah etmiştir. Bu yönler, Kur'ân'ın aslına muhalif olan haberi red, Kur'ân'a arz ile sünneti nesh ve Kur'ân'a ziyade hüküm getiren haber-i vâhidleri red şeklinde sıralanmıştır. Kur'ân'a ziyade hüküm getiren haber-i vâhidlerin reddi konusunda Tuzcu'nun yapmış olduğu önemli tespitlerden biri, Debûsî'nin bu konuda ibadetleri farklı değerlendirerek Kur'ân'ın âhâm hükmüne âhad haberle yapılan tahsîsi kabul etmemesine

5 Debûsî, *Takvîm*, 186.

6 Debûsî, *Takvîm*, 244-246.

rağmen ibadet konusunda haber-i vâhidle yapılan tahsîsi sünnet kabul ederek onunla amel etmesidir (s. 199). Yazarın verdiği örneklerde de Debûsî'nin ibadetlerle ilgili konularda haber-i vâhidin getirdiği hükmü sünnet olarak kabul ettiği, diğer konulardaki ziyadeyi ise muhalefet sebebiyle reddettiği görülmektedir. Mesela Debûsî, haber-i vâhidle nakledilen abdestte niyet ve terfibi sünnet olarak kabul ederken, zihâr keffâretinde azad edilen kölenin mümin olmasının haber-i vâhid ile şart koşulmasını ayetin hükmünü nesih olarak görmüştür (s. 208).

Debûsî'nin metin tenkidi konusundaki kriterlerinden biri de kapsamına mütevâtir, meşhur ve hakkında icmâ bulunan haberlerin dâhil olduğu sabit sünnete arzıdır. Yazara göre Debûsî'nin mütevâtir haberle kastı, her müslümanın uygulamada bildiği sünnetlerken, meşhur haber, selef döneminde amel açısından iştihar eden haberlerdir ve bunlara muhalif garîb haberler reddedilmelidir (s. 217). Yazar, Debûsî'nin icmâya arzını ise iki boyutuyla ele alarak örneklendirmiştir. Bunlardan ilki sahâbe icmâna arz diğeri ise icmâ ile makbul habere arzıdır. Metin tenkidinin diğeri bir boyutu da umûmu'l-belvâda varid olan haber-i vâhidin sonradan uydurulduğu kanaatiyle reddedilmesidir. Yazar, Debûsî'nin bu konudaki tutumunu Malik b. Enes'in Medinelilerin ameline muhalif rivayetleri delil almamasına benzetmiştir. Kıyasa arz kısmında ise Debûsî'nin her haberi değil, râvîsi fakih olmayan haberleri kıyasa arz ettiğine işaret edilerek bunun gerekçeleri zikredilmiştir. Debûsî'nin kıyasa muhalif olması sebebiyle reddettiği rivayetlerin yanında haber-i vâhidi delil olarak kıyası terk ettiği konulara da örnekler veren yazar, bu tür haberlerde Debûsî'nin ilgili rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait uygulamayı ifade ettiği kanaatine sahip olduğunu dile getirmiştir (s. 262). Bu kısımda yapılan tespitlerden biri de Debûsî'nin Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin rivayetlerini kıyasa aykırı da olsa delil olarak kullandığıdır (s. 263).

Debûsî'nin kendi yöntemiyle çeliştiği konuları ayrı bir başlık altında ele alan Tuzcu, onun zaman zaman haber-i vahidi tenkit konusunda kendi usulüyle çelişme pahasına mezhep tarafgirliğine düştüğünü ifade etmiştir. Yazarın tespitine göre Debûsî'nin haber yoluyla farz ve haramı belirlemesi onun sünnetin kaynağına yönelik anlayışıyla çelişmektedir. Ayrıca müellife göre bu tutum, Debûsî'nin nesh anlayışıyla da örtüşmemektedir (s. 265). Ancak bize göre Debûsî'nin usul görüşleri açısından burada bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü sünnetin gayr-i metlûv vahiy olduğu anlayışına sahip olan Debûsî, Kur'ân'da hükmü bulunmayan konularda sünnetin tek başına hüküm koyabileceğini *Takvîm*'de ifade etmiştir. Zira o, haber-i vahidin Kur'ân karşısındaki konumu ile ilgili mutedil yolu tarif ederken haber-i vâhid, Kur'ân'a muvafık olduğunda ya da Kur'ân'da bulunmayan bir hüküm getirdiğinde onunla amel edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.⁷ Ayrıca Debûsî,

7 Debûsî, *Takvîm*, 197.

Kur'ân ve sünnet aynı kaynaktan olduğu için meşhur ve mütevâtir haberle nassa ziyade ve neshin caiz olduğunu da kabul etmiştir.⁸ Yazarın Debûsî'nin kendi usulüyle çeliştirdiğini ifade ettiği diğer iki husus ise onun nassa ziyade hüküm içeren haber-i vâhid ile amel etmesi ve sahâbe icmâ'ıyla ayeti tahsis etmesidir.

Debûsî'ye yöneltilen eleştirilerin ele alındığı son bölümde yazar, Debûsî'ye reddiye yazan iki Şâfiî usulcüsü olan Sem'ânî ve Gazâlî'nin Debûsî'ye yönelttikleri eleştirileri değerlendirmiştir. Bu kısım, Debûsî özelinde Hanefîlerin hadis anlayışlarına yöneltilen eleştirileri göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Yazarın ifade ettiği üzere Sem'ânî Debûsî'yi öncelikle hadis konusunda bilgisiz olmasına rağmen hadislerin tenkidi konusunda kitap yazmakla eleştirmiştir. Sem'ânî'nin Debûsî'yi eleştirdiği önemli noktalardan biri de sahâbî râvîleri kısımlara ayırması ve fakih olmadığı gerekçesiyle Ebû Hureyre'nin rivayetlerini kabul etmemesidir. Sem'ânî'nin, Debûsî'nin sahâbeyi adaletleri yönünden tenkit ettiği iddiasını değerlendiren yazar, onun bu iddiasının doğru olmadığını, zira Debûsî'nin hiçbir sahâbînin Hz. Peygamber'e yalan isnad ettiğini söylemediğini, ancak haberleri tercih konusunda sahâbenin fahihliğini dikkate aldığını dile getirmiştir (s. 284). Ayrıca bu kısımda Sem'ânî'nin, *el-Esrar*'da Debûsî tarafından kullanılan rivayetleri isnad ve metin açısından tenkide tabi tuttuğu *el-İstîlâm* adlı kitabından örneklerle de yer verilmiştir. Yazar, Gazâlî'nin ise özellikle Debûsî'nin haber-i vâhidi kıyasa arz ederek reddetmesine yönelik tenkitlerini değerlendirmiştir.

Bu çalışma Hanefî bir usulcünün kendi fîrû eserinden hareketle hadis ile ilgili teoride bulunan farklılığın pratiğe nasıl yansıdığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca giriş kısmında yer alan, Debûsî'nin eserinde delil olarak kullandığı hadislerle ilgili değerlendirmeler, Hanefî fîrû-ı fîkhında delil olarak kullanılan rivayetlerin kaynakları hakkında bir örneklem olarak önemli tespitler içermektedir. Yazarın bu çalışmadaki teorik kısmı özellikle Debûsî'nin usul eseri olan *Takvîm*'den yararlanarak oluşturduğu görülmektedir. Ancak usuldeki değişimi ve gelişimi takip etmek üzere Debûsî öncesi ve sonrası Hanefî usulcülerin eserleri ile yeterince mukayese yapılmamıştır. Konuların örnekler yoluyla işlendiği kitabın metin tenkidi ile ilgili kısımlarında daha fazla örneğe yer verilmiştir. Bu durum, sened tenkidinden ziyade metin tenkidi yapan Debûsî'nin eserinin bu konuda daha çok malzeme sağlamasından kaynaklanmış olmalıdır. Mesela Debûsî'nin râvîlerde aradığı şartlar zikredilmiş olmasına rağmen Debûsî'nin bu şartları taşıması sebebiyle yaptığı râvî tenkitlerine örnek getirilememiştir. Netice itibarıyla bu kitap, hadis alanında farklı yaklaşımları bulunan Hanefî mezhebine mensup bir âlimin hadis

8 Debûsî, *Takvîm*, 246.

anlayışını hem usul hem de fîrû açısından ele alarak bu alandaki çalışmalara katkı sunmuştur.

İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme,
Ali Bardakoğlu, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016, 397 s.

Emrah KAYA*

İslam'ın toplum hayatındaki tezahürlerinin mahiyet ve işlevi hakkındaki tartışmalar neredeyse Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonraya kadar uzanır. Kelamın ehl-i hadisi eleştirisinde, Müslüman filozofların kelamcıları eleştirisinde, Gazzâlî'nin (ö. 1111) filozofları eleştirisinde daima İslam'ın "nasıl" anlaşılması gerektiği sorusunu görmek mümkündür. Gazzâlî ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi birbirine muhalif olan iki âlimin dahi kendi dönemlerindeki fukahayı eleştirmede müttefik olmasında yine İslam'ın "nasıl" anlaşılması gerektiği ve toplum hayatında "nasıl" uygulanacağı sorusu görülebilir. Son yüz yıllık dönemde ise bu tartışmalar ve uğraşların zirve yaptığını söyleyebiliriz. Müslümanlar olarak küçük bir köye dönüşen dünyaya kayıtsız kalamayız, kendimizi merkeze aldığımız bir dünya tasavvur edemeyiz. Sosyolojimizin, psikolojimizin, siyaset, ekonomi, eğitim ve kültürümüzün diğer milletler ve din mensupları ile etkileşim halinde olduğu gerçeğini yok sayamayız. Durum böyle olunca maalesef Müslüman ülkelerin birçok alanda yaşamış olduğu sorunlar her geçen gün yüzümüze vurulmaktadır. Konuya vakıa tespiti yaparak başladığımız takdirde incelemesini yapacağımız *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* eserinin önemi daha belirgin olacaktır.

Kitabın yazarı İslam Hukuku profesörü ve aynı zamanda bir dönem Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanı (2003-2010) olarak tanıdığımız Ali Bardakoğlu'dur. Kendisi, bir Müslümanın günlük hayatında hem yaşadığı dönemin şartlarına uygun hem de inandığı dinin gereklerine tâbi olarak nasıl yaşayabileceği sorusunu araştıran, tartışan ve paylaşılan ilim adamlarındandır. Yayınlarından, katıldığı sempozyumlardan ve düzenlediği Hukuk ve Ahlak çalıştaylarından bu gaye anlaşılmaktadır. Elimizdeki bu kitap "İslam", "Kuran", "Sünnet", "Fıkıh Yeniden Düşünmek" ve "İslam İlahiyatı" isimli beş ana bölümden ve on bir alt bölümden oluşmaktadır. Kitabın başlarında da ifade edildiği üzere bu eser, İslam dünyasında mevcut sorunlara net çözüm önerileri getirmekten ziyade sorunların varlığına işaret etmek suretiyle neden çözüm arayışında olmamız gerektiğini açıklamaktadır. Elbette bu kıymetli bir

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı (emrahkaya@sakarya.edu.tr).

amaç olmakla beraber son yüzyılda eksiklerimize dikkatimizi çekmeye çalışan Mevdûdî, Seyyid Kutup, Ali Şerîatî, Tarık Ramazan, vb. çok sayıda Müslüman vardır. Şahsen bu kitabın son bölümünün sorun tespitinden sonra çözüm önerileri üzerine ufuk açıcı, ilham verici ifadelere ayrılmasını isterdim. Çünkü Müslümanın önünde çok ciddi bir felsefî problem bulunmaktadır: Zaman, kültür, siyaset, ekonomik kurallar, sosyal yapı sürekli akmakta, değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadır. Dinin kaynakları olan Kuran ve sünnetin yorumu için ya belli ölçütler, sabiteler olmalı; Ya da olmamalı. Ölçüt olmazsa, yapılan her yorum doğru kabul edilmeli ki, bu durumda dinde ciddi bir yozlaşma ve bozulma olacaktır. Şayet ölçüt, sabite olacaksa – en esneği bile olsa – özü itibariyle sabit yani değişken olmayan bir yapı arz edecektir. Bu durumda hareketli olan bir şeye sabit olan bir şeyin sabitliğini bozmadan ilişkisi mümkün olmayacağına göre dini anlamada belli kriterleri gözetilen bir Müslüman, akan ve değişen zaman karşısında sürekli birkaç adım geriden gelecektir. Bir nevi dinin kişiyi geri bıraktığı tezi haklı görülecektir. Bu ve bunun gibi sorunlara işaret edilmeden değişimi veya yenilenmeyi savunmak son kertede tatmin edici olmayacaktır.

Kitabın ilk bölümünde üzerinde durulan problem İslam ve Müslüman kavramlarının kullanımınıdır. İslam, Allah'a teslimiyetin adı olarak ilk peygamber Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bir ve aynı yolu ifade ederken Müslümanlık ise bu yola dahil olma, teslim olma ve İslam'ın kaidelerini somutlaştırmak suretiyle hayata tatbik etme gibi anlamları ifade etmektedir. Bu nedenle İslam bir iken Müslümanlık çoktur. Son ilahi din bağlamında da düşünürsek İslam, Allah'ın gönderdiği son dinin adı; Müslümanlık ise bizim bu dini anlama ve yaşama tarzımızdır (s. 20). İslam ve Müslümanlık kavramları üzerinden konuyu ele alan yazar modern dönemde Müslümanların sorunlarını "İslam, Siyaset ve Demokrasi", "Sivil Din, Kutsal Otorite", "Din Özgürlüğü, Dinî Hoşgörü ve Çoğulculuk", "Dünyevileşme", "İnsan Hakkı/Kul Hakkı Bilinci" vb. alt başlıklar ile irdelemektedir. Mesela, günümüz Müslümanlarının en çok karşılaştığı problemlerden birisi olan dünyevileşme hakkında yazar "Şayet biz din diye çok eski asırlarda yaşanmış hayat tarzlarını, din ile iç içe geçmiş kültürleri, mesela kapalı dar ekonomik ilişkiler içerisinde oluşmuş teori ve kuralları bugüne getiriyor ve insanlara 'dindar olmak istiyorsan bu çerçevede kalman gerekiyor' diyorsak, yani dinle gelineği, dinle kültürü, dinle dinin tarihsel tecrübesini birbirine karıştırarak hepsini bütün halinde din olarak sunuyorsak, haliyle insanları dolaylı olarak sekülerleşmeye sevk etmiş de oluyoruz" demektedir (s. 41) .

Yazar, sekülerleşmeye itilen bir inananın da çifte meşruiyet temelinde dünyayı yaşamaya başlayacağını ve mevcut duruma göre yeri geldikçe dinden; yeri geldikçe din dışı meşruiyet zemininden faydalanma yoluna giderek güvenilmez ve ahlaken yozlaşmış bir profil çizeceğini düşünmektedir.

Dinî ve dinî olmayan meşruiyet alanlarını beraberce kullanma teşebbüsünün olumsuzluğuna haklı olarak değinen yazar, muhtemelen dinin yüceliğini vurgulamak adına din ile aklın farklı alanlar olduğunu ve farklı alanlarda çelişkinin mümkün olmayacağını ifade eder. Ona göre, hayatın nihai anlamını öğretmek ve varoluşun daha geniş ve derin tahlilini yapmak için dinin bize sunduklarını deney, gözlem ve akılla bulamayız. Yine yazara göre, peygamberlerin davetine bütün insanlığın koşuşunun da rasyonel izahı yoktur (s. 57-58). Yazarın kastı dinin bütünüyle akıl dışı olduğunu söylemek değildir. Fakat bu ifade tarzı ile yazarın modern dönem insanların Kuran'a yaklaşım metodu diyerek eleştirdiği tavır benzerdir. Yeni dönem Kuran tasavvurumuz değişti diyerek söze başlayan yazar, modern dönem Müslümanlarının Kuran'da elektrikten kozmolojiye, uluslararası ilişkilerden siyasete kadar her şeyin bulunabileceğini düşünmesini eleştirir ve dolayısıyla Kuran'ın asıl misyonundan ve mahiyetinden uzaklaştırıldığını ifade eder (s. 72). Hâlbuki bu yaklaşım yani, Kuran'da her şeyin bulunabileceği, Gazzâlî, Sühreverdi el-Maktul (ö. 1191) ve İbn'ül- Arabî (ö. 1240) gibi işrâkî çizgiyi oluşturan ve sistemleştiren ulemanın benimsediği yaklaşımdır. Aslında yeni dönemin tasavvuru olarak bahsedilen bu problem yaklaşık bin yıl önce de canlıydı. Dinin aklın ötesinde tasavvur edilmesi ve dinî olguların rasyonel izahının bulunamayacağı düşüncesi, yazarın da eleştirdiği "Kuran'da her şeyin bulunabileceği" vehmini güçlendirmiştir. Akıl bunun böyle olmadığını göstermektedir.

Ayrıca yazarın 20 ve 21. yüzyıllara özgü bir problemmiş gibi aktardığı 'yeni fıkın içinde bulunduğu durum' ve 'teorisi ile pratiğinin arasında makasın bir hayli açılması' meselesi de modern dönemin problemi olduğu kadar klasik dönemin de problemidir. Bu problemleri modern dönemin problemleri gibi görmek ve eleştirilen hususların tohumlarının geleneğin kurucuları tarafından bizzat ekildiğine değinmemek çözüm arayışında olanları yüzeysel uğraşlara sevk edebilir. Yazarın bu hakikatlerden habersiz olduğunu düşünmek safdillik olacaktır. Ancak satır aralarında bulunabilen imaların açıkça ifade edilmesi belki de kitabın vermek istediği mesajı gölgeleyecek ve kitabı böylesi geniş bir mesele analizi yapmaya çalışan bir emek unsuru olarak görmekten ziyade gelenekçi – modernist – tarihselci vb. basmakalıp kavramlar üzerinden yürütülen faydasız bir tartışmaya çekecekti. Bu nedenle, yazarın bu yaklaşımını kusur olarak görmekten ziyade tecrübe olarak görmemiz gerektiği kanaatindeyim.¹

1 Yazıların kaleme alınması sırasında bahsedilen hassasiyet, polemikten uzak durma gayreti yazar tarafından ayrıca net bir şekilde dile getirilmiştir (s. 111). Bu noktada yazarın ulemaya yönelik kısmî bir özeleştirisi olmakla beraber ılımlı, belki de savunmacı yaklaşımı da söz konusudur. Mesela kendisi sorunun Gazzâlî gibi geleneğin inşa edicilerinden olan bir âlimin sözlerinde değil, onun sözlerinin yanlış bağlam ve zamanda kullanılmasında olduğunu düşünmektedir. Böylece hem Gazzâlî'nin sözlerinin yanlış bağlamda kullanımı eleştirilmiş hem de bir âlim olarak Gazzâlî eleştirinin merkezinden çıkarılmış oluyor (s. 248).

Diğer taraftan geleneği şekillendiren ulemanın kendi zamanlarının sorunlarını iyi tespit edip onlara çözüm ürettiklerini savunan yazar, mesela, İmam Şâfiî'nin ve Gazzâlî'nin hakkını teslim ediyor. Ancak yazarın Gazzâlî'nin insan aklına – ki o akıl sayesinde sosyal, siyasal, ekonomik, psikolojik ve kültürel meseleleri idrak ederiz – yönelik muğlak yaklaşımına değinmemesi veya İmam Şâfiî'nin “sahabe, bizim hakkımızda hayırlı olanı bizden daha iyi bilir” şeklindeki yaklaşımı ile geçmişin kutsallaştırılmasına işaret etmemesi bir sorun olarak görülebilir. Çünkü isim vermeden geçmişin eleştirisini yapmaya çalışırsak “hangi geçmiş” sorusuna cevap aramakla uzun zaman harcamamız gerekir. Kısmî olarak da olsa işaret edilen geçmişten bize kalan mirasın, kapsamlı bilgiler sunmasının yanı sıra, birçok sorunda çözümsüzlük ürettiği de açıktır. Mesela Müslümanlar arasında dua, kader, gayb, tevekkül, rabıta, şeyh, şefaahat, müceddid vb. kavramlarda önemli sapmalar yaşandığı ve bu sapmaların felsefe dâhil diğer ilim dalları ile işbirliği yapmaksızın sadece kelam ilminin bize sunduğu klasik argümanlar ve bilgiler ile çözümlenemeyeceği ifade edilmektedir (s. 98). Bu haklı eleştirinin güncel bir örneği olarak ilahiyat akademisinde güncel sorun odaklı çalışmalardan ziyade, önceki ulemanın görüş ve düşüncelerini şerh ve tercüme etmenin “ilmin hası” olarak telakki edilmesi gösterilebilir.

Yazara göre de Müslümanın yaşadığı çıkmazlarda ulemanın rolü göz ardı edilmemelidir. Ona göre katı gelenekçilik tarihin ve hayatın akışkanlığını fark edememiştir. Geleneği dondurup kutsalla iç içe kılarak dokunulmaz kılan yaklaşımların sonucunda zihni İslamcılık ile amelî sekülerlik karşılıklı paslaşarak birbirlerine alan açmakta ve toplumun zihnine yerleşmektedir (s. 107). Belki seçimlerimiz bizi hala İslam çizgisinde ismen de olsa tutmaya sevk etmesine karşın psikolojik olarak meylimiz sekülerizmi hayat tarzı olarak benimseyen ve hayatın her alanını kontrol eden Batı'ya doğrudur. Taklitçilik kötü görülmekle beraber İbn Haldun'un galip-mağlup psikolojisi üzerine yaptığı analiz bu meylin bir ölçüde fitrî olduğunu da göstermektedir.

Yine “İslam” başlığı altında ele alınan konulardan bir diğeri de ilahiyatçıların din söylemidir. İlahiyatçıların din söylemi alt başlığı altında tespit edilen problemler tarihsel tecrübenin tanıtım sorunu, gerçek İslam tasavvuru, Kuran İslam'ı anlayışı, totaliter üslup ve kuşatıcı din noktalarına temas edilerek izah edilmeye çalışılmıştır. Vurgulanmak istenen asıl mesele ilahiyatçıların özeleştirisi yapma ihtiyacıdır. Günümüz problemleri ile yakından ilişkili tespitler yapan yazarın “ilahiyatçıların din söylemlerinde ‘gerçek din’ tasavvuruna dayalı beyanların ve bu çizgide tanıtımların hayli baskın olduğu, muhataplarına dini anlama çabasında fazla bir seçim hakkı tanımayan bir üslubun kullanıldığı görülür” ifadesi oldukça yerindedir (s. 115). Gerçek din tasavvurunun ve birçok ilahiyatçının-din âliminin görüşlerini “gerçek ve doğru din” olarak sunması farklı yorumlara hayat hakkı tanımayan, onları yekten dışlayıcı ve

reddedici bir üslubun yerleşmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda ilahiyatçıların eserlerini yazarken “İslam’a göre”, “İslam’da”, “Kuran’a göre” gibi ifadelerin kullanmaları bu kısıtlayıcı ve aynı zamanda baskıcı, tek doğrucu anlayışın sonucu olarak değerlendirilir. Kesinlikle katıldığım bir eleştiri olmakla beraber yazarın kendi kitabına “İslam Işığında...” başlığını vermesi ise ironiktir. Her ne kadar *ışığında* ifadesi ile bu eleştirilerden korunmak istense de belki de din hakkında konuşmanın doğası gereği mecburen aynı üslup kullanılmıştır. Ancak yine de yazarın bolca verdiği örnekler ile Kuran ve İslam’ın ilahiyatçıların söylemlerinde nasıl tekelleştiği ve nasıl tek doğrucu yaklaşımın dayanağı haline getirildiği açıkça görülebilmektedir (s. 116-123).

İslam başlığı altında açılan birinci bölümde ortaya konulan yaklaşım aslında kitabın ana omurgasını oluşturmaktadır. Sonraki bölümler ziyadesiyle bu temel üzerine inşa edilen ve yer yer teferruat görülebilecek fakat aynı zamanda önemli noktaları da barındıran bir yapıdadır. Kuran başlığı ile açılan ikinci bölümde de genel olarak benzer yaklaşımlar dile getirilmektedir. Daha çok Kuran ve hukuk bağlamında işlenen bu bölüm Kuran’ın hukukun kaynağı olup olmaması, olacaksa nasıl olacağı, fıkıhın ne olduğu noktalarını aydınlatmaya yöneliktir. Yazar, Batı hukukuna alternatif olsun diyerek fıkıhı İslam Hukuku olarak isimlendirmenin son derece isabetsiz olduğunu savunur. Fıkıhın anayasa kitabı gibi görülen Kuran’dan ruhsuz hükümler çıkarmaktan çok daha fazla bir anlam ifade ettiğini belirterek fıkıhı, müçtehitlerin Kuran-sünnet bütünlüğü içinde tabii ve beşerî şartları da idrak ederek ortaya koydukları bir “anlayış” olarak görür (s. 139 ve 226).

Sünnet başlığıyla açılan üçüncü bölümde ise altı çizilen nokta peygamber efendimizin hem beşer hem de resul olmasıdır. Onun tüm fiil ve sözleri ya salt beşer oluşundan ya da resul-nebi oluşundan kaynaklanmaktadır. Asıl mesele, Hz. Peygamber’den bize ulaşan söz ve fiillerin hangilerinin beşerî yönüne, hangilerinin ise peygamberlik yönüne taalluk ettiğidir (s. 162). Peygamber efendimizin söz ve fiillerindeki beşerî yönü görmezden gelmenin doğuracağı tehlike onu tüm söz ve fiilleriyle beşeriyetten soyutlamak ve ilahlaştırmak olacaktır. Bu durumda Allah ile peygamberin (beşerin) farkının kalmadığı bir anlayışın yerleşmesi uzak bir ihtimal değildir. Yazar bu konuda oldukça iyimser bir yaklaşım ile “bir kısım ulemanın peygamberimizin beşerî yönünü en aza indirgeyip söz ve fiillerinin çoğunu risâletin gereği gibi görmelerinin nedeni, sünnetin korunması düşüncesidir” demektedir. Hâlbuki bu düşünce tarzı, diğer bir ifadeyle, ilah-beşer ilişkisine bu şekilde yaklaşım ‘Ene’l-Hak’ ifadesinde de, ‘Ete kemiğe büründüm, Yunus diye göründüm’ cümlesinde de, daha da bozulmuş şekliyle ‘Ete kemiğe büründüm, Mahmud diye göründüm’ sözünde de görülmektedir.

Yazarın bu noktada tavrı çok nettir. Hz. Peygamber Allah tarafından görevlendirilmiş bir beşerdir. Onu anlamak Kuran’ı anlamaya, Kuran’ı anlamak

da onu anlamaya bağlıdır der. Müslümanların dini algılayış ve yaşayışlarında peygamber efendimizin örneğinin kabulü tercihe bağlı değil; Aksine zorunluluktur. Fakat burada yazarın önemle vurguladığı husus tâbi olmamız gerekenlerin Kitap ve Sünnet olduğudur. Sünnet ise peygamber efendimizin hadislerinden farklıdır. Hadislerin bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi, analizlerinin yapılması, söylendiği şartların göz önünde bulundurulması ile ortaya konulan sünnet, Müslümanların tâbi olması gereken bir kaynaktır. Bu nedenle yazara göre peygamber efendimizin sünneti ile hadis metinlerini aynıleştirmek isabetli bir yol değildir (s. 175). Bu bağlamda yazar, alışverişte şart muhayyerliği, hayvanların verdiği zararın tazmini, savaşta ganimet, giyim kuşam, tokalaşma, zekât ve fitre gibi birçok konudan örnekler vermek suretiyle Hz. Peygamberin sünnetinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklamalar yapmaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü, Fıkıhı Yeniden Düşünmek, üzerinde en fazla durulan bir diğer bölüm olarak din ve toplum arasındaki etkileşimin aracı olan fıkıhı ele almaktadır. Fıkıhtan beklenenin amelî tecrübenin 'dine uygunluğunun tespiti' değil, 'dine aykırı olmamasının tespiti' şeklinde tanımlanması gerektiğini ifade eden yazara göre, din, insanın günlük hayatının her anına müdahil olan kurallar manzumesi değildir. Bu noktada geçmişte fıkıhı din ile eşitlemek suretiyle tüm sorunlara dinden, dolayısıyla fıkıhtan çözüm aranarak fıkha yersiz bir görev yüklendi ve bu nedenle günümüzde fıkıh üzerinden din karşıtlığı kendini göstermeye başladı. Nihayetinde fıkıh, beşerî bir faaliyet olmaktan uzaklaşıp ilahî bir hüviyet kazandı. Diğer bir ifadeyle fikhî meseleler akide olarak görüldü. Hâlbuki hukuk akışkan ve değişken bir mesele iken akide sabittir.

Fıkha dair sorunlara değinmeye devam ederken yazar fıkıh öğretiminde de sorunlar olduğunu belirtir. İslamî ilimler diye bir adlandırmanın olmasını kısıtlayıcı ve problemlili bulan yazara göre fıkıh da bu anlamda kendi duvarlarını ören, kendi mahallesini oluşturan bir disiplin halini almıştır (s. 232). Burada yukarıda dile getirdiğim eleştiriyi tekrar etmek isterim. Bu hususlarda gelenekteki kökenlere açıkça işaret edilmediği sürece çözüm üretmek bir hayli zaman alacaktır. Mesela ilimleri dinî ve dinî olmayan ilimler diye tasnif etmenin ve ikinci gruptakilerin çok matah bir uğraş olmadığını dillendirmenin geleneğimizde çok önemli bir yer tuttuğunu söylemek gerekir. Kaldı ki, bu dillendirme ve tasnif Gazzâlî gibi – her ne kadar fıkıh özelinde eleştirileri bulunsa da – Müslüman halk ve ulema üzerinde son derece etkili bir âlim tarafından yapılıyorsa...

İlimleri İslamî ve İslamî olmayan şeklinde tasnifin de ötesinde diğer bir sorun da ulemanın tekeline bırakmadan bir fıkha sahip olunup olunamayacağıdır. Kuran, sünnet gibi kaynaklara dair belli bir yetkinliğe sahip olmayanların 'fıkha' sahip olmada yetersiz olacağını düşünen yazar, bir ekol içinde

gelişen fıkıh eğitiminin gelenekselleşmesi/durağanlaşması sorunsalını nasıl çözebileceğini net bir şekilde ortaya koymalıydı. Aksi durumda “biz Allah’ın kitabını anlamaktan aciziz” diyerek din adamlarını rab edinen ve kendi Müslümanlıklarını İslam terazisine değil de bir fıkıh ekolü/mezhep terazisine koyan ve daha sonra da bu fikhî doğal olarak din ile aynîleştiren inananları eleştirmek çok tutarlı olmayacaktır. İlk baştaki bahsettiğim problem çözülmedikçe dindar kişinin çıkmazda kalması tabii bir durum olarak önümüzde duracaktır.

Tüm bu çıkmazların dindar kişinin hayatında zorunlu bir “ahlak buharlaşmasına” neden olduğu açıktır. Kişi Kuran ve sünnetten hüküm çıkarmayacağına göre bu görevi belli ulemaya tevdi etmek suretiyle fikhî salt kurallar olarak görmesi kaçınılmazdır. Nihayetinde dinin, ahlak gibi manevi bir hakikatten yoksun bırakılarak salt kurallar bütünü olarak anlaşılması tabiidir. Her ne olursa olsun yazara göre bu sorunlar bir şekilde çözülmeli ve Müslümanın hayatında hukuk-ahlak bütünlüğü sağlanmalıdır. Bu bağlamda yazar, kuralcılık-ahlakilik dengesini ele almakta ve ahlakın buharlaşmasını kolaylaştıran anlayış ve yollar başlığıyla literal okuma, şekilcilik, nakilcilik, fetva-takva ayırımında algı sapması, din-siyaset ilişkisi, hile-i şer’iyye, çifte meşruiyet gibi meseleleri ele alarak bunlara taalluk eden somut ve oldukça önemli örnekleri sıralamaktadır (s. 287-335). Dördüncü bölümün en sonunda da mezhep kavramına değinerek mezheplerin Müslümanlar için ne denli önemli, gerekli ve bazen de tehlikeli olabileceğine işaret etmektedir. İslam’ı bir din olarak tanıyabilmemiz için Müslümanın zihninde Kuran, sünnet ve gelenek olmalıdır. Bu yönüyle geleneği temsil eden mezhepler önemli ve gerekli iken hayatın akışkanlığına engel teşkil etmesi ve bazen de iç çatışmalara ve tefrikaya neden olması yönüyle de tehlikeli olabilmektedir.

Nihayetinde yazar fıkıh ile meşgul olan günümüz ulemasının klasik fıkha sadık kalmak suretiyle bu yüzyıl insanın sorunlarına çözüm üretmesinin imkânsız olduğu kanaatinde (s. 237). Bu nedenle yazara göre fikhin “İslam’ın fikhî” değil, “Müslüman toplumların fikhî” olarak bilinmesine ve konuların böyle bir soğukkanlılıkla ele alınmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca fikhî öğretimi yapan kurumlarda fikhin dış dünyadan tecrit edilerek okutulan bir ilim olmaması gerektiğinin de altını çizmektedir (s. 267).

Kitabın son bölümünde ise İslam ilahiyatı konu başlığı ile öncelikle Türkiye’deki İslam ilahiyatının gelişimi ve bugünü anlatılmıştır. 1900’lerden itibaren din eğitiminin Türkiye’de yaşadığı iniş-çıkışları, devletin eğitim politikasında din eğitiminin yeri, hangi isimler ve dersler ile din eğitiminin verilmeğe çalışıldığı tarihsel bir süreç halinde aktarılmıştır. Dârülfünûn ilahiyat fakülteleri, imam-hatip okulları gibi resmi-dinî eğitim kurumlarının kuruluş amaçları izah edilmiş ve günümüz ilahiyat fakültelerinin sahip olması gere-

ken amaçlara ve sahip olduğu sorun ve eksiklere işaret edilmiştir. Burada dikkatimizi çeken noktalardan birisi “İslami ilimler adlandırmasının ilimleri dinî ve seküler şeklinde bir ayrıma sevk ettiği gibi, bu yetmiyormuşçasına, dinî ilimler de kendi içinde kelimenin tam anlamıyla bir parçalanmışlık yaşamaktadır” ifadesidir (s. 374). Aynı şekilde, bugün ilahiyat fakültelerinde İslamî ilimler diye verilen bilgilerin hicrî ilk beş-altı asır içinde, o dönemin şartları gözetilerek üretilen bilgilere dayanmasının da başlıca bir sorun olduğunun dile getirilmesi oldukça önemlidir.

Sonuç olarak, elimizdeki bu kitap günümüz Müslümanlarının içinde bulunduğu dinî, sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel birçok problemin farkında olunarak hazırlanmış olduğu için oldukça değerli bir emek ürünüdür. Her ne kadar derli toplu çözüm önerileri getirmemesi, sorunların kaynağını ifade ederken muhtemel polemikleri bertaraf edici bir üslup seçmesi ve bu kaynaklara dair isim, eser adı vesaire vermemesi olumsuzluk olarak görülse de bunlar kitabın değerini düşürmemektedir. Ayrıca, kitabın başlarında ifade edildiği üzere birçok makale ve tebliğın bir araya getirilmesiyle hazırlanan bu kitapta din, hukuk, ahlak, fıkıh, sosyal hayat, Kur’an’dan hüküm çıkarma, toplumsal değişim ile din algısının ilişkisi vb. konularda çok sayıda tekrar bulunmaktadır. Elbette önemli noktaların tekrarı okuyucu için avantaj olurken bu tekrarların bazen dikkat dağıtıcı ve motivasyon düşürücü olduğunu da söylemek gerekir. Tüm bunlarla beraber keyif ve merakla okuduğum bu kitabı tüm ilahiyat öğrencilerinin ve günümüz Müslümanlarının sorunları hakkında zihinlerini yoranların okuması gerektiği kanaatindeyim.

Felsefe El Kitabı,
B. İ. Suslakov, L. A. Yakovleva, çev. Erkan Mutlu, İstanbul: Yordam Kitap,
2013, 192 s.

Tamer YILDIRIM*

Felsefe El Kitabı adlı eseri, kendileri hakkında herhangi bir bilgi bulamadığımız B. I. Syusyukalov, L. A. Yakovleva 1984'te "*Metodologicheskije osnovy i metodika izuchenii a filosofii*" adıyla Rusça olarak yazdı, Stepan Apresyan ve Ludmila Lezhneva tarafından 1988'de *A Handbook of Philosophy* adıyla İngilizceye çevrildi. Elimizdeki eser de Moskova'da basılan bu İngilizce çevirinin Türkçeye aktarılmış halidir. Bu anlamda her ne kadar İngilizcesine bağlı kalarak *Felsefe El Kitabı* şeklinde adlandırılmış ise de kanaatimizce -içerik göz önüne alındığında- eserin Rusça başlığıyla Türkçeye çevrilmesi daha doğru olurdu. Zira felsefeye giriş kitaplarında felsefeyle ilgili genel kavramların veya filozofların genel olarak değerlendirmelerinin veya bunların ikisinin birleştirilmesiyle oluşturulan açıklamalar yer alır. Fakat burada felsefeye giriş kitabı olarak sunulan eser böyle bir niteliğin ötesinde aslında Marksist düşünceye bir giriştir. Buna bağlı olarak da eser ana hatlarıyla birinci bölümde diyalektik ve ikinci bölümde tarihsel materyalizmi ele almaktadır. Eserin yazıldığı dönemde SSCB varlığını devam ettirdiğinden eserde resmi ideoloji olarak kabul edilen Marksizm tam bir bağlılıkla ele alınmış ve karşıt görüşler ötelenmiş veya kabul edilemez düşüncesiyle eleştirilmiştir. Bu anlamda eserde katı bir Marksist hava kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü eserin merkezinde bağlı olunan ideolojinin mutlak doğruluğu bulunmaktadır. Yani Marksizm'in "hatalarının da bir hikmeti vardır" şeklinde bir açıklama tarzının benimsendiği söylenebilir.

Bu anlamda yazarlar önce şunu belirtirler; "Marksizm öncesi felsefe okulları ancak bir noktaya kadar bilimseldi; günümüz burjuva felsefesi ise bilimsel olarak nitelendirilemez. Felsefe dini, siyasi, hukuki ve ahlaki görüşlerin yanı sıra kendisine has bir toplumsal işlevi ve konusu olan, özel bir toplumsal bilinç biçimidir. Felsefenin görevi varlık ve bilme yetisi ile bunların arasındaki ilişkiye dair en genel soruları yansıtmakta, felsefi bilgi yüksek düzeyde genelleştirme özelliği taşımaktadır. Felsefe toplum yaşamında etkin bir rol oynar ve onu etkiler. Fakat etkisinin karakteri hizmet ettiği sınıfa bağlıdır. Bir dizi

* Dr. Öğretim Üyesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (tyildirim@sakarya.edu.tr).

burjuva felsefe okulu, felsefenin Materyalizm ve idealizm olarak bölündüğünü reddederler. Böylece burjuva felsefesinin tarafsız olduğu iddiasıyla bu felsefeyi emekçiler arasında yaymak isterler. Gelişmenin genel yasalarının bilgisini edinerek diyalektik Materyalizm, hem bir dünya görüşünün hem de gerçekliğin kavranması ve dönüştürülmesi için evrensel bir yöntembilimin gelişmesini sağlar. Buna karşılık günümüzün bilimsel felsefesi de özel bilimlerin elde ettiği sonuçlar ve kavramlar olmadan, onların yöntemlerini incelemeyen bir şey yapamaz" (s. 9-17). Yani Marksist düşünce biçimi bilimsel olma özelliğini taşıyan tek düşünce biçimidir. Bu görüşü desteklemek için materyalizm ile idealizm arasında bir mücadele olduğunu belirtip, bunun çağdaş dönemdeki temelini de Marx ile Engels yerleştirilir. "Marx ve Engels başlangıçta Hegel'in takipçileriydi ve Hegel'in idealist felsefesine ateist ve devrimci bir eğilim kazandırmak isteyen Genç Hegelcilerle aynı saftaydılar. Ancak Marx ve Engels, militan ateizmi, sömürünün ya da işçi hakları ihlalinin her türlüsüne karşı çıkan bir görüşle birleştirerek Genç Hegelcilerden daha ileriye gittiler. Yani Marx ve Engels devrimci demokrasiden komünizme, idealizmden materyalizme geçiş yapmıştır. Dolayısıyla Marx ve Engels'in felsefesi, dünyayı değiştirmek için gerekli bir teorik kaynak haline gelmiştir. Çünkü "diyalektik materyalizmin organik bütünlüğü onun bir dünya görüşü, bir yöntembilim, bir bilgi kuramı, bir mantık olmasına dayanır" (s. 47-50). Yani yazarların değerlendirmesi doğru olarak kabul edilirse Marksizm ne ararsan bulabileceğin bir süpermarket gibidir. Bu durumda ortaya koydukları düşüncenin bilimsellik karakterine zarar veren bir niteliği ifade eder.

Bu tür bir düşünce zorunlu olarak tarafsız olmayı ortadan kaldıracığından, idealizm ile savaşta uzlaşmaz bir tavır takınmanın zaruri olduğu özellikle belirtilmiştir. Yazarlar bu noktada Lenin'in düşüncelerine başvurmuştur. Çünkü "Lenin, felsefi bir akımı incelerken, incelenen felsefenin kuramsal ilkelerini diyalektik Materyalizm'in ilkeleriyle karşılaştırmanın, yani felsefede taraflılık ilkesine sadık kalmanın ve idealizm ile savaşta uzlaşmaz bir tavır takınmanın zorunda olduğunu vurgulamıştır" (s. 98). Bunun gerekçelerinden biri de şudur; "Burjuva felsefesinin ekolleri çeşitli olsa da, hepsi idealisttir ve Marksist-Leninist felsefeyle mücadelede anlaşılırlar. Bugünün idealist felsefi okullarının biri değil, hepsi bir araya gelse, toplumsal devrimin, bilimdeki ve teknolojiadaki ilerlemenin oluşturduğu felsefi soruları cevaplayamaz" (s. 106). Yani indirgemeci bir bakış açısıyla felsefi anlayışlar sadece iki kısma ayrılmıştır. Doğruluk ve yanlışlık durumunuz da buna göre belirlenir. Yani bilimde nasıl bir kesinlik varsa felsefe de aynı şekildedir.

Diyalektik materyalizmin bu şekilde zorunluluğu ortaya konulduktan sonra kitabın ikinci bölümü olan tarihsel materyalizm konusuna geçilmiştir. Konunun tam olarak anlaşılabilmesi için önce materyalist tarih anlayışı açık-

lanmıştır. Buna göre; “Tarihsel düzen ve insanların bilinçli etkinliği arasındaki diyalektik ilişki, zorunluluk ve özgürlük kategorilerinde kendisini gösterir. Tarihteki nesnel düzeni ve zorunluluğu kabul eden Marksizm-Leninizm, hiçbir şekilde insanların belirli bir özgürlüğünü ve bilinçli etkinliğini reddetmez, ancak sınıfsal olarak özgürlüğü, somut bir tarihsel kategori olarak görür. İnsan özgürlüğünün sınırları, doğa tarafından ve toplumsal gelişimin her aşamasındaki tarihsel olasılıklar tarafından belirlenir. Marksizm hem tarihsel yasaların fetişleştirilmesine hem de mutlak özgürlük kavramına karşıdır; bunun yerine zorunluluk ve özgürlük arasındaki ilişkinin bilimsel bir yorumunu sunar” (s. 117). Yani Aydınlanmanın temel unsurlarından birisi olan ilerlemecilik ve bu ilerlemenin zorunlu olarak daha iyiye doğru olduğu anlayışı Marksizm tarafından da benimsenmiştir. Bu unsur kendisini toplumsal yani siyasi alanda da gösterecektir. Şöyle ki, yazarlara göre; “Marx ve Engels kapitalizmden sosyalizme geçişin tarihsel kaçınılmazlığını bilimsel olarak kanıtlamışlardır. Kapitalizmin ortaya çıkışını, gelişmesini ve çöküşünü göstermiş, proletaryanın tarihsel misyonunu ortaya koymuş, burjuva devlet mekanizmasının yıkılması ve proletarya diktatörlüğünün gerekliliğini kanıtlamışlardır. Toplumsal gelişimin, emperyalizm dönemindeki sınıf mücadelesinin doğal bir sonucu, yüzyılın en önemli olayı Ekim Devrimi’ydi ve bu, insanlığın kapitalizmden sosyalizme geçtiği yeni bir çağı başlattı” (s. 150-1). Fakat tarihsel olaylar ve eserin yazıldığı dönemde geline nokta gerçekten yazarların ifade ettiği şekilde mi gerçekleşmiştir? Yani kapitalizmden sosyalizme geçiş bilimsel olarak kaçınılmaz bir durum mudur veya toplumsal gelişimin, emperyalizm dönemindeki sınıf mücadelesinin doğal bir sonucu mudur? Bu konular genel olarak bakıldığında hiç de yazarların değerlendirdiği gibi değildir.

Yazarlar din hakkındaki genel Marksist değerlendirmeyi devam ettirirler. Buna göre: “Dini bilincin en yüksek teorik seviyesi dini ideolojidir; yani ruhban sınıfının geliştirdiği teoloji. Bu anlayış sınırlı toplumlarda gelişir ve yöneten sömürücü sınıfların çıkarlarına hizmet eder. Komünist parti, işçi sınıflarını, inananları ve ateistleri, sömürüye, ırkçılığa ve baskıya karşı mücadele etmek, toplumsal eşitliği tesis etmek ve sosyalizm ve komünizmi kurmak için harekete geçirir. Bu eşitlik aynı zamanda herhangi bir dinin üyesi olma ve ateist olma özgürlüğünü içeren vicdan özgürlüğünü de gerektirir. Din, inananların bu dünyadaki ihtiyacı için mücadele etmekten vazgeçmelerine neden olur ve boyun eğmeye yol açar. Her ne kadar şu anda din ile bilimi uzlaştırmaya çalışsa da kilise, bilime her daim düşman olmuştur. Burjuva sınıfı tarafından da Marksizm-Leninizm ve sosyalizme karşı sürdürülen ideolojik ve politik mücadelede kullanılır. Gerçek vicdan özgürlüğü, din ile devleti ve din ile okulu birbirinden ayıran yasal bir düzenlemeyle garanti altına alınır. Vicdan özgürlüğü, dinin kademeli olarak ortadan kaybolması ve inançların dini

inançlardan vazgeçmeleri için de bir temel oluşturur. Dini doğru şekilde bir kavranışı, dini ve her tür doğa üstülüğü reddeden ve dinin eleştirisini yapan bilimsel ateizm tarafından yapılmıştır. Ateizm materyalist dünya görüşünden ayrılmaz ve Marksist felsefe temelinde gelişir” (s. 165-7). Bu açıklamalardan sonra yazarlara SSCB’deki uygulamanın burada belirtildiği şekilde olup olmadığını sormak gerekir. Ayrıca yazarlara göre özgürlük dinin ortadan kalkmasının bir yolu olarak ifade edilmiştir fakat resmi ideoloji bunun tersi bir yolda hareket etmiştir. Tabii bu tür bir değerlendirilmenin sonucu olarak da şunlar ifade edilmiştir; “Sosyalist kültürün her yönden gelişmesi, tüm insanlığa ait gerçek insancıl kültürün şekillenmesini sağlar. Sosyalist kültürün ilerlemesi ve toplumsal hayat üzerinde daha güçlü etki etmesi, insanları komünizm ruhuyla eğiterek ve dünyaya sosyalizmin doğruluğunu yayarak komünizmi inşa etmenin aktif bir etkenine ve halklar arasında barış ve dostluk uğruna, insancıl fikirler ve toplumsal gelişimin zaferi uğruna verilen mücadeleden önemli bir aracına dönüştürür” (s. 178). Yani insanların veya insanlığın kurtulması sosyalist anlayışı benimsemeye bağlıdır. Aksi durum Marksist terminolojide “barbarlığın gelişi”dir.

Yalnız sosyalist kültürün yayılması ve diğer insanlara kabul ettirilmesi noktasında bazı problemler bulunmaktadır. Bu noktada yazarlar Marx ve Engels’in görüşünü temel alarak şöyle bir değerlendirmede bulunurlar; “Marx ve Engels, hem Makyavel’in “amaç aracı meşrulaştırır” savını hem de Hıristiyanlığın “kötülüğe karşı şiddete başvurmama” dogmasını reddetmişlerdir. Herhangi bir amaca ulaşmak için mutlaka birtakım araçlara ihtiyaç vardır. Fakat bir yandan her amaç haklı gösterilemez, diğer yandan amaç haklı bile olsa bütün araçlar ona uygun değildir”. “Kötülüğe karşı şiddete başvurmama” şeklindeki Hıristiyan dogması da aynı şekilde desteklenemez. Her tür kötülüğün her türlü koşulda şiddetle çözülemeyeceği açıktır. Kötülikle savaşmanın bir aracı olarak ikna yöntemini reddetmeyen sosyalizm, kötülüğün kaynağı iknayı önemsemediğinde baskıyı da dışlamaz” (s. 185). Yalnız bu noktada Marksist ideolojinin uygulayıcıları konumunda olan Lenin’in ve Stalin’in belirtilen anlayışa ters olan fillerini nasıl açıklayacağız? Yazarların bu konu yani işin pratik yansımalarına değinmedikleri görülmektedir. Yani teori mükemmel; pratik örneksiz. Dolayısıyla genel olarak Marksist düşüncede asıl problem, bir düşünceyi savunurken karşısındakine hakaret ederek gerçekleştirmeye çalışmak ve mükemmel teorinin aynı derecede mükemmel bir pratikle ortaya çıkacağını düşünmek. Eserde en önemli zayıflık noktası olarak bu durum kendisini gösteriyor.

Çeviri konusuna değinecek olursak, çevirmeni eseri akıcı ve anlaşılır bir Türkçe ile çevirmesinden dolayı kutlamak gerekir. Fakat ortada şöyle bir sorun da bulunmaktadır. Bu eserin çevrilmesiyle Türkçe okurun bilgi dünya-

sına yapılan katkı nedir? Bu soruya olumlu bir cevap vermek mümkün değildir. Her şekilde başarısız olduğu için biten bir ideolojinin niteliklerini yansıtan bu eserin günümüzde büyük ölçüde özgürlüğü isteyen insanlara katkısı sınırlı olacaktır. Bununla Marksist anlayışın ötelenmesi değil, Marksizm'le özellikle SSCB sonrasında hesaplaşan veya değerlendirmeye çalışan eserlerin çevrilmesinin daha değerli olacağı kastedilmektedir.

Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"
Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, 461 s.

Ayşe KAHVECİ*

Modern öncesi toplumlarda politika, genel gidişatın mevcut durumlarıyla, sınırları belirli bir şekilde baş etme sanatıydı. Bununla birlikte, toplumsal hayatı devam ettirmek ve somut bir dış düşmana karşı güvenliği sağlamakla görevliydi. Modern döneme geldiğimizde ise politika, insana dair her şeydir. Siyasal olan, hayatın her aşamasıyla ilgili olarak belirli kurallar tayin eden ve sürekli kararlar alan konumundadır. Liberallik kisvesiyle her şeye başkaldıran, özgürlüğünü kısıtlayan her türlü engele (din, ahlak, değer) karşı gelen modern insan ancak siyaset yoluyla kontrol altına alınabilir. Şüphesiz bu derece kapsam değişikliğine uğrayan siyasetle ilgili yeni tanımlamalar ve düşünceler geliştirilmelidir.

Değerlendirmeye konu olan eser, Funda Günsoy Kaya'nın doktora çalışmasıdır. Kitapta günümüz modern toplumların en temel problemi olan "nasıl yönetileceği" sorusunun, teolojik ve felsefi bağlamda geleneksel olanla irtibatlandırılarak değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Kitapta "politik olan" kavramı Schmitt ve Strauss'un kılavuzluğunda yeniden keşfedilmeye çalışılmıştır. Günsoy Kaya, "Politik olan nedir?" sorusuna "politik olanın" başka her şeyden daha merkezi, daha hayati, daha stratejik, daha temel bir şey olduğuna inanan iki düşünürle açıklamaya çalışmıştır. Yazarın, Hitler'in 1933'te iktidara gelişine açık destek vererek, Nazi Almanya'sının baş hukukçuluğunu yapan, Yahudi soykırımına destek vermiş, Katolik düşünür Carl Schmitt ile Nazi soykırımından Amerika'ya göç ederek zor kurtulmuş, Yahudi filozof Leo Strauss'un fikirlerini kesiktirerek, bir politika felsefesi düşüncesi meydana getirdiği bu eser son derece önemlidir.

Modern dünya, tüm gelişmelere rağmen "ulusal güvenlik", "demokrasi" ve "insan hakları" söylemleri altında şehirlerin bombalanışı, insanların katledilişi ve nükleer bir savaşta toptan yok olma tehdidi altında yaşamaktadır (s. 3). Kitapta insanlık adına biraz düşünüp, anlam bulma çabasında olanlar için bir pencere açılmaktadır.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi (ayse-kahveci@outlook.com)

Kitap üç kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak, Schmitt ve Strauss'un "politik olanın" ne olduğu sorusuna verdikleri cevabın bizzat kendi hayat tarzlarında var olduğu düşünülerek, biyografileriyle başlanmıştır. Birinci ve ikinci kısımda Schmitt ve Strauss'un düşüncelerinin bir takdimi yapılmış. Bu takdimlerde "politik olan" kavramının anlam değişiminin ortaya çıkarılması için başka hangi kavramlarla ilişkilendirildikleri, hangi filozofları ya da düşünce akımlarını ciddiye alıp hangilerini eleştirdikleri gösterilmiştir. Üçüncü kısımda Schmitt ve Strauss'un fikirleri karşılaştırılıp neticeleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Schmitt'e göre "politik olan" dost düşman ayrımıdır. Devletin oluşumunda en önemli unsur ulus olmaktır, yani soy birlikteliğidir, aynı soydan gelenlerin bir araya gelmesiyle politik bir varlık olan devlet oluşur. Bunun dışındakiler öteki, yabancı ve dolayısıyla düşmandır. Bu soy birlikteliğini korumak için devlet savaşa ve şiddete başvurabilir. Burada Schmitt liberalizmi eleştirerek devletin varlığına bir engel olarak görür. Bireyin birey olarak salt bir düşmanı yoktur ve bireyi buna zorlamak da esaret ve şiddet olacaktır. Schmitt'e göre bu noktada liberalizmin bütün ıstırapı, şiddete ve esarete karşı çıkmaktır. Yine Schmitt 'e göre devlet temel olandır. Burada Schmitt 'in devlet düşüncesinin Hobbes'le örtüştüğü görülüyor. Devlete kesin itaat şarttır; "Koruyorum o halde emrederim" (s. 67). Burada şu soruyu sorabiliriz; Eğer devletin koruyamadığı bir durum varsa halkın devlete itaat etmeme hakkı var mıdır? Kitapta bu konu ele alınmamıştır.

Schmitt'e göre dost düşman ilişkisi tanrı ve şeytan arasındaki ilişkidir. Savaş, adalet, ekonomik açıdan karlı ya da ahlaki açıdan iyi olduğu için değil tanrının emri sonucudur. Politik olanın temeli teolojik olandır. "Teolojik olanın kaybolmasıyla birlikte moral olan ortadan kaybolur, moral olanın kaybolmasıyla birlikte politik ide de oradan kaybolur" (s. 85).

Schmitt'e göre savaş, barış kadar, şeytan, Tanrı kadar ve günah, erdem kadar insanların vazgeçemeyeceği bir olgu olarak görülüyor (s. 75). Savaşı politik olan savaş ve agonial olan yani öldürmeye dayalı savaş olarak ikiye ayırmıştır. Politik savaşı vazgeçilmez olarak görmektedir. İkisi arasındaki farkı açıklamamaktadır. Politik savaşı makul bir savaş olarak görmektedir ancak politik savaşların da aksiyonel bir savaşa dönüşmesi için de şiddet barındırması da kaçınılmaz bir gerçektir (s. 73). Sonuçta her iki savaş türü de şiddete ve yok etmeye dayalıdır. Hem Schmitt hem de Strauss'a göre "politik olan" insanın insanca yaşayabilmesi için gereken zorunlu eşiktir. Yani politika kadedir.

Yazar, Strauss'u Schmitt'e göre daha insancıl bulmaktadır. Strauss, insanların kardeşliği üzerine kurulu evrensel bir toplum öngörür. Ancak bu bütün insanlar bilge olduğunda gerçekleşebilir, bu da mümkün değildir. Çünkü kö-

tülük insanların doğasında vardır ve engellenemez. Strauss bu noktada devleti eleştirir. Ona göre evrensel ve homojen devlet, tiranlığın evrensel ve nihai formudur (s. 247).

Schmitt'in Politika Teolojisi, Strauss' da politika felsefesi olarak ifade bulur. Her ikisi de politik sorunların temeline teolojiiyi koyar. Modern devlet anlayışının oluşumuna baktığımızda, Grek Felsefesinden günümüze kadar yönetimleri, ilahi olana bakış açısından ayrı düşünemeyiz.

Schmitt ve Strauss'a göre tarihteki bütün kırılma anları tarihsel ve politik olaylar teolojik alanda meydana gelen değişimlerin bir yansımasıdır. 400 yıllık modern Avrupa tarihine baktığımızda politik düzen tanrı düşüncesine göre şekillenmiştir. Teizmin ön planda olduğu dönemde toplumlar kral tarafından monarşi ile deizm önem kazandığında meşruti monarşi ile panteizm düşüncesi yaygın olduğunda halkın egemenliğinde demokrasi ile yönetilmiştir. Tanrı'nın varlığını reddeden ateizm ise her türlü otoritenin reddini savunur. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, ateizmin son dönemde liberal kimlikle birlikte daha fazla gün yüzüne çıkması, yine 17. yüzyıl din savaşlarının Avrupalıları teolojide nötr bir alan aramaya itmesi ile bağlantılıdır (s. 32).

Strauss da bir Yahudi filozofu olarak devlet fikrinin temeline teolojiiyi koyar. Ona göre Grek Felsefesiyle, Yahudi-İslam dünyasının, üstünde uzlaştıkları, her şeyi kuşatan "İlahi Yasa" idesidir. Grek filozofları gibi, ortaçağ Yahudi ve İslam filozofları da, vahyi, felsefeyi önceleyen temel olgu olarak kabul ederler. Vahiy, insanın görüş alanına yasa, yani politik bir olgu olarak girer (s. 250). Ayrıca ilahi yasa açık değildir. Yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Bu durumda temel teolojik-politik sorun, yasa koyucu Tanrı tarafından hangi tür eylemlerin emredilip, hangilerinin yasaklandığını kimin ya da neyin belirleyeceğidir. Bu açıdan Strauss, Schmitt'ten farklı olarak politikaya filozofu dâhil eder. Ona göre filozof politikanın içinde değildir. Politikanın dışında ama ona yön veren, dönüştüren bir güce de sahiptir. Adil bir toplumun yaratılmasında felsefi teorilere bel bağlayamayız ama politik tekilliğimizin içinde yitip gitmek için aşkın sorular sormamız gerekir. Çünkü özgürlük için metafizik şarttır.

Strauss' a göre insan aynı anda hem Yahudi hem filozof olamaz. Fakat Strauss kitapta ortaya konduğu gibi hem iyi bir Yahudi hem de iyi bir politika filozofu olmayı başarmıştır. Bu iki özelliğini göz önünde bulundurarak "Nasıl yaşayacağız?" sorusuna cevap verir. Ona göre politik hayatın amacı erdem ve moral değerlerin mükemmelleşmesidir ki bu da ilk olarak felsefi aklı değil yasa olarak anlaşılan dini ve geleneği gerektirir. Yahudilik sadece sosyal anlamda düzeni sağlayan bir din değildir. Yahudilik başlangıcından itibaren politik kimliğin kurucusu olmuştur. Bunun kanıtı da bizzat tarihin kendisidir. Tanrı İbrahim'e "mübarek" bir ulus kuracağını vaat eder (s. 274).

Strauss'a göre politikanın amacı insanın gerçek mutluluğu için gerekli koşulları oluşturması ve böylece maddi ihtiyaçların karşılanarak ruhun mükemmelleşmesine hizmet etmesidir. Felsefe de insanın gerçek mutluluğunun peşinde olduğuna göre politika ve felsefenin yollarının kesişmesi kaçınılmazdır. Buradan hareketle politika filozofunun temel sorusu "İnsanı gerçek mutluluğa götürecektir rejim ne olmalıdır"? Yani "Kim yönetecek?" sorusu (s. 276).

Strauss, Hristiyanlıktan farklı olarak İslam ve Yahudilikte politik alanın İlahi Yasa ile düzenlendiğine dikkat çekerek politika ve dinin filozofun anlam dünyasına girdiğini söyler. Dolayısıyla felsefe politikaya dâhil olduğunda insanın nasıl yaşaması gerektiği sorusuna cevap veren başka bir otoriteyle karşılaşır. Bu noktada politika filozofu Strauss ile politika teoloğu Schmitt karşı karşıya gelir. Felsefenin tersine din, insanın hakiki mutluluğunun sorgulamaktan öte ilahi emre itaatten oluştuğunu vazedir. Politika teolojisi vahyî öğretiyi dünyaya egemen kılmayı amaçladığından politika teoloğu insanın evrenle ilişkisi, hayatın amacı, hangi tür yönetim veya rejimin bu amacın gerçekleştirilmesine uygun olduğu gibi hususlarda bilgi sahibi olması gerekir (s. 289).

Strauss'a göre en iyi rejim tinsel aristokrasi ve demokrasiden mürekkep liberal bir rejimdir. Liberal insan kendi kendisinin efendisi olan insandır. Bunun yolu ise ya politika ya da felsefedir.

Sonuç olarak siyaset felsefesi alanında yapılan bu tez politika filozofu Strauss ile politika teoloğu Schmitt' in siyasetle ilgili görüşlerini anlaşılır bir üslupla okuyucuya sunmaktadır.

Günümüzde seküler düşünce akımlarının ve artan tüketim piyasasının dayatma etkisi ile modern insanın mutluluk ve anlam arayışı farklılaşmıştır. Modern insan daha özgür, daha sınırsız bir haz peşinde, maddi varlığını yücelten bir bakış açısına sahiptir. İletişimin ve teknolojinin son derece hızlı olduğu global dünyada, temel sorunlardan biri modern insanı kimin yöneteceği. Bu sorunun cevabı adalet, barış, insanca yaşamak kavramlarının süküta uğradığı bir dönemde kaotik bir çözümsüzlük olarak karşımızda durmaktadır. "Nasıl yönetileceğiz?" sorusunun irdelendiği bu kitap okuyucuya tarihi perspektif ışığında bir pencere açmaktadır.

Kitapta temel düşünce olarak insanın mutluluğunun ve iyi bir yaşamın aklın otoritesi ile mümkün olabileceğini savunan felsefe ile bunu ilahi yasaya itaat ile mümkün olabileceğini savunan dinin politika üzerindeki varlık alanı tafsilatlı bir şekilde ortaya konmaktadır.

Yalnız eserde bazı konular çok ayrıntılı açıklanarak kitap hacmi gereksiz yere arttırılmıştır. Schmitt' in görüşlerinin ortaya konduğu IV. Bölümdeki "Yeryüzünün Nomosu" başlığı üzerinde oldukça uzun bir şekilde durulmuş.

Aynı zamanda Strauss'un düşüncelerinin belirtildiği III. bölümde "Klasik Politika Felsefesine Dönüş" kısmında, klasik filozofların düşüncelerine gereğinden fazla yer verilmesi kitabın fazlasıyla uzun ve zaman zaman sıkıcı olmasına sebebiyet vermiştir. Söz konusu bölümler okuyucunun düşüncelerini dağıtmadan anlayabileceği şekilde, daha açık olarak ifade edilebilirdi. Klasik filozoflar hakkında çok fazla detaya gidilmeden, kitabın ana teması olan politika felsefesi eksenindeki düşünceleri yalın bir anlatımla aktarılabilirdi.

Yazar, Schmitt'in devletlerin, demokrasi, insan hakları ya da özgürlük adına savaşı haklı çıkarma gibi sözde nedenlerinin aslında kendi emperyalist çıkarlarına hizmet ettiği düşüncesindeki realizmini cazibe merkezi olarak gördüğünü itiraf ediyor. Bununla birlikte bu realizmin cezbediciliği karşısında Schmitt'in olguyu tasdik eden duruşunu da kabul edilemez bulduğunu ifade ederek yerinde bir eleştiri getiriyor (s. 425). Aynı şekilde Schmitt'in, savaşın devletlerin varlığını korumak için 'iki eşit güç' arasında yapılacağına dair ortaya koyduğu görüşünün de eleştirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Sadece Amerika'nın tarihine baktığımızda bile bu düşüncenin gerçeklerle uyuşmadığını açıkça görmekteyiz. Japonya'ya atom bombası denemesi, Vietnam, Afganistan, Irak ve son olarak Suriye'ye müdahaleleri buna birkaç örnektir.

101 Ahlak İkilemi,
Martin Cohen, İstanbul: Türkiye İş Bankası K. Yayınları, 2017, 524 s.

Tuğba ESERLER*

Martin Cohen 1964 doğumlu İngiliz felsefeci ve editördür. Bilim felsefesi, siyaset felsefesi alanlarında çalışmalar yapmaktadır. İngiltere ve Avustralya'da çeşitli üniversitelerde dersler verdikten sonra tam zamanlı yazarlığa yönelmiştir. Saygın bir çevreci olan Cohen, Times Higher Education'da iklim değişikliği politikaları üzerine pek çok makale kaleme almıştır. *101 Felsefe Problemi* de *101 Ahlak İkilemi* gibi yirmiye yakın dile çevrilmiştir.

İnsanların birlikte yaşadığı her ortamda bir çatışma olduğunu söylemek mümkündür. İletişimde kişilerarası çatışma, ahlaki sorunlar günbegün artmaktadır. Bu bağlamda da insanların karşısına paradokslar çıkması kaçınılmaz bir sondur. Bu paradoksal zor olaylar ve farklı ahlaki eğilimlerin getirdiği durumda da ikilemler oluşmaktadır. Ahlaki ikilemin toplumsal hayatın hemen her döneminde ve her alanında karşımıza çıkabilecek bir tür problem olduğunu söylememiz mümkündür. Ahlak kendi başına herkes tarafından özellikle de filozoflar arasında çok çeşitli şekillerde anlaşılmakta, farklı eğilimler göstermektedir.

“Bir kadın hasta ve ölmek üzeredir. Son zamanlarda hayatını kurtarabilecek ilaç, aynı kasabada oturan bir eczacı tarafından bulunmuştur. Eczacı, ilaç için 2000 dolar istemektedir. Bu fiyat, ilacın maliyetinin on katıdır. Hasta kadının kocası Heinz, borç para alabileceği herkese gider. Topladığı paralar ilaç fiyatının yarısı kadardır. Heinz, eczacıya, karısının ölmek üzere olduğunu söyleyerek ya ilacı biraz ucuza satmasını ya da daha sonra ödemesine izin vermesini ister. Ancak eczacı kabul etmez. Heinz çaresiz bir durumdadır. Eczanenin camını kırarak karısı için ilacı çalar.” Amerikalı filozof Henry David der ki: “Akıl bir sarkaç gibi mantıklı ile mantıksız arasında gidip gelir; doğru ile yanlış arasında değil.” Hayatta bunun gibi birçok ikilemle yüz yüze gelmekteyiz ve seçimlerimiz bizi etik olmasa da bir sona getirmektedir.

Ahlaki ikilem bizi birçok eğilime yönlendirmekle birlikte doğumumuzdan başlayıp yaşadığımız çevreye varıncaya kadar bizde oluşacak sonuçların be-

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi (tugbaeserler@gmail.com).

lirlenmesinde önemli bir etken olmaktadır. Ahlaki eğilim kişilere göre farklılık arz etmektedir. İşte tam olarak bu noktada başlayan ikilemler bizi içgüdüsel, faydacı, hazcı tercihlere yönlendirmektedir. Filozoflar ahlaki eylemin bir amacı var mıdır, insan bu eylemleri yaparken özgür müdür, ahlakın kaynağı nedir gibi sorularla ahlaki çeşitli şekillerde ortaya koymaktadırlar.

İyiliğin, kötülüğün, doğrunun ve yanlışın ve bunlardaki yükümlülüklerin neler olduğu konusu tartışılmaya devam etmektedir. Ahlak bir anlamda toplumsal kurallar olarak adlandırılrsa da başka bir anlamda insanın yapısı ve doğal yönüyle de açıklanmaktadır. İşte burada bazı evrensel nitelikte “ahlak” ve “etik” kurallarının dışında, kişinin kendi özünde olan ahlakilik, kimi durumlarda bizi bir tercihe zorlamaktadır.

Burada bahsedeceğimiz kitap “ahlak” ve “etik” konusunda verdiği hikayelerle okuru bir diyaloga sokmakta ve bunlara verilebilecek muhtemel cevapların neler olacağı konusunda okura bir zihin fırtınası yaptırmayı amaçlamaktadır. Yazar, burada mühim olan şeyin, ikilemlere bir çözüm bulmak değil bu ikilemler ışığında farklı görüşleri değerlendirip tabiri caizse bunun felsefesini yapmak olduğunu söylemektedir. Böyle olduğu için *101 Ahlak İkilemi*, bizlere duygusal ve mantıksal birçok çıkarım için iyi bir zemin oluşturmaktadır.

101 Ahlak İkilemi, adından da anlaşılacağı gibi yüz bir ahlaki ikilem ve paradokstan oluşmaktadır. Ardından ikilemlerin arka plandaki tartışmaları yapılmaktadır. İkilemler bittikten sonra yazar kendi düşünceleriyle birlikte ikilemlerin tartışmasına katkı sağlamakta bazen de konuyla ilgili farklı bilgilere yer vermektedir. Her bölümün başında o bölümü tanıtan bir resim yer almaktadır. Martin Cohen, bu resimlerin “felsefi metinleri görselleştirmek” ve “beyinde bulunan iki bölümün bulunması” nedeniyle böyle bir girişimde bulunduğunu ve bu imgelerin “ikilemlere yeni bir katman” oluşturduğunu söylemektedir. İngiliz felsefeci Martin Cohen’in yaşadığı toplumun faydacı olmasından kaynaklı olacak ki faydacı bir tavır sergilediğini görmekteyiz. Bu şekilde olduğundan yazar, bu ikilemlerin tartışmasını yaparken genel anlamda, yine faydacı olarak tanıdığımız J. Bentham’dan örnekler sunmaktadır. Tartışmaların yapılmasının ardından yazar, buralarda geçen kelimelerin daha detaylı ve hikayelerdeki kullanımıyla alakalı daha geniş tanımlamalarına yer verdiği bir “sözlükçe” vermektedir. Yazar, kitapta anlatılan ikilemlerin uzun hallerini ve hangi kaynaktan olduğunu merak edenler için notlar ve yollar adıyla bize bir harita vermektedir. En son kitapta diğer kaynakların verildiği bir bölüm görmekteyiz. Kitapta ikilemler ve paradokslar bizi belli ahlaki eğilimlere yönlendirmektedir.

Kitaptaki bazı hikayelerde haz bazısında bireysel veya toplumsal fayda bazısında da ödev ahlaki bulmamız mümkündür. İkilemler daha çok insanı mantıklı olan en iyi sonuca yönlendirmeyi amaçlasa da bazen bu sonuçlar en

iyi faydayı getirse dahi etik olmamaktadır. Faydacı bir sonla biten bir ahlaki eylem etik olma konusunda tabii ki eksik kalacaktır. Yazar bu ikilemleri verdikten sonra hepsinin muhtemel çözümlenmesini sunarken kendi düşüncelerine de yer vermektedir. Burada bir ikileme değinmek istiyoruz: Meşhur Üstgeçit İkilemi (ikilem 9) ve İnsan Gülle İkilemi (ikilem 10). Burada Fred, freni patlamış bir trenin makas değiştirmedeği takdirde hiçbir şeyden haberi olmayan ve birlikte kahvaltı yapan beş demiryolu işçisine çarpma ihtimali ve makası değiştirdiği takdirde diğer tarafta çiçek toplayan bir ihtiyara çarpa ihtimali ile karşı karşıyadır. Tam bu sırada üstgeçitten geçen iri yarı bir adam Fred'den ateş istemektedir. Fred burada bir ikileme düşer; ya memura hiçbir uyarıda bulunmayıp trenin ihtiyar kadını ezmesine göz yumup beş işçiyi kurtaracak ya da üstgeçitteki adamı bir gülle olarak kullanıp her iki taraftakilerin de kurtulmasını sağlayacaktır. Bir can sayesinde altı can kurtulacaktır. Buradaki ikilemi daha çok toplumsal fayda olarak görmekteyiz. Bu hikâyede insanlar etikten çok yararlı bir yaklaşım sergileyip ilk aşamada beş işçiyi kurtarma pahasına yaşlı kadını feda edeceklerdir. Buraya kadar her şey normal görünmektedir. Daha sonra insan gülle ortaya çıkınca olaylar değişmektedir. Fred toplumsal fayda uğruna tanımadığı bir insanı gülle olarak kullanmakta belki çekinmeyecekti. Fakat tek ihtimalin insan gülle olması ve bu durumda altı canın kurtulması kesin olsaydı ve Fred'in karşısındaki kişi de onun ailesinden birisi olsaydı Fred bu durumda ne yapacaktı? Altı canın kurtulması pahasına kendi ailesinden olan birini feda edecek miydi? Başka bir yaklaşım, Fred'in kendisi. Fred tanımadığı birisi ve alt geçidin altındaki altı insan için kendini feda edecek mi? Tabii ki hayır diyeceksiniz, öyledir de. Çünkü insan burada mantık yürüttüğünde bu ihtimallerin de olabileceğini görmekle birlikte kişinin kendisi söz konusu olduğunda etik kurallar kendisini bireysel faydaya bırakmaktadır. Martin Cohen'in de dediği gibi "Ahlak kuralları önemli seçimler hakkındadır ve önemli seçimler de ikilemlerdir."

İnsanlığın belki en büyük sorunu, hatta Albert Einstein'ın bile başaramayacağını ifade ettiği atomun parçalanabileceği fakat ön yargının yıkılamayacağı tezidir. Zengin Adam ikilemini (İkilem 54) okuduğumuzda en başta zengin bir şarkıcı olan Justin'in elindeki parasını sıkıntıdan yaktığını görmekte ve buna hayret etmekteyiz. Bu kadar zengin bir insanın parasını har vurup harman savurmasındansa bir yardım kuruluşuna, fakir çocuklara veya herhangi bir yardım kampanyasına vermesini beklemekteyiz. Böyle yaşayan insanların bencil, ben merkezci olduğuna ve insanları sevmediği ön yargısına bile kapılmaktayız. Etrafımıza baktığımızda kendi gelir düzeyimize göre yaptığımız gereksiz harcamalara baktığımızda zengin Justin'in yaptığından çok da farklı olmadığını görmekteyiz. Justin'in paraları maddi olarak yakması belki insanların daha çok gözüne batmakta, daha çok yadırganmaktadır. Fakat bizim de yaptığımız fazla harcamaları aslında daha aza indirmemiz ve

elimizde olanı idareli kullanarak çevremizdeki fakir insanlara zengin olmasak da ufak yardımlar yapabilmemiz mümkündür. Burada, Justin'in paralarını yakması mı yoksa bir yardım kuruluşuna vermesi mi daha mantıklıdır ikilemiyle karşı karşıya kaldığımızı görmekteyiz fakat ben böyle bir ikilemin olmadığı düşüncesindeyim. Zengin Adam ikileminin açıklamasında fazla para harcamayla ilgili birkaç tespit bulunmaktadır. Örneğin "Birleşmiş Milletler, Batılıların tek tek her inek için insanlara harcanan paranın beş katının harcadığını" saptamaktadır. Yaptığımız gereksiz harcamaları görmeyip Justin'in paralarını yakmasını eleştirme hakkını kendimizde bulmaktayız çünkü yaptığımız gereksiz harcamaların gerekli olduğuna kendimizi inandırmaktayız. Burada konuyla ilgili olacağını düşündüğümüz bir hikâyeye yer vermek isabetli olmaktadır. Hz. İsa'ya zina yapıp suçüstü yakalanan bir kadını getirirler ve dinde onun taşlanması gerektiğini vurgularlar. Hz. İsa, "pekâlâ öyleyse ilk taşı hiç günah işlememiş olanınız atsın" der. Bunun üzerine hepsi teker teker oradan kaybolurlar. Bizim de bu ikilemde gördüğümüz budur. Çok zengin olanların fakir insanlara yardım etmesinin bir yükümlülük olduğunu düşünürüz ve bunu yalnızca onlardan bekleriz. Yapabileceğimiz, elimizden gelen şeyleri yapmayıp böyle sorumlulukları bizde olmayan bazı geçerli sebeplerden dolayı başkalarına borç olarak yükleyemeyiz. Mill, "Kimse, cömertliğimiz veya hayırseverliğimiz üzerinde ahlaki bir hakka sahip değildir, çünkü bu erdemleri belirli bir bireye karşı sergilemek konusunda ahlaki bir yükümlülük altında değiliz" demektedir (s. 355).

Martin Cohen'in *101 Ahlak İkilemi'* ne almış olduğu bu gibi ikilemler bize hayata dair örnekler vermekte, aslında böyle ikilemlerle gündelik hayatta da sık sık karşılaştığımızı dolaylı yoldan göstermektedir. İkilemlere baktığımızda bunlarda tıp etiğinden sosyal hayata, iş ahlakından ilahi adalete, hayvan haklarından hukuki ikilemlere kadar geniş bir yelpaze görmekteyiz.

Aslen iyi miyiz yoksa kötü mü? Ahlaki mutlaklıklar, kesinlikler var mıdır? Bilmiyoruz. Dünyada ikilemler vardır ve bunlar için de alınması gereken kararlar vardır. Ahlaki eğilimler Epikuros'ta haz, Kant'ta ödev ve bazı filozoflara göre de toplumsal fayda olarak anlaşılmaktadır. Hangisini benimsersek benimseyelim hemen hemen bunlar çerçevesinde kararlar almaktayız, almaya da devam etmekteyiz.

Kitapta yüz bir ahlaki ikilemin bitmesinin ardından verilen çözümlerlerde Martin Cohen bu konuların daha net anlaşılması için konuyla alakası olabilecek başka hikayelere, gerçek olaylara ve konuyla ilgili film isimlerine yer vermektedir. Bu anlamda kitap, insanı farklı şeyleri de öğrenmesini sağladığı için faydalı bir literatür niteliğindedir. Diğer taraftan yüz bir ikilemin hepsinin akılda kalması biraz zor görünmektedir. Bu ikilemlerin belli bölüm-

lere ayrılıp bunların bitmesinin ardından çözümlerinin verilmesi, ikilemlerin kolay anlaşılması konusunda daha iyi olacağını söylememiz mümkündür.

Kitapta verilen ikilemler, anlatılan hikâyeler ve olaylar bizim ahlaki eğilimleri ve etiği anlamamız için yeterli niteliktedir. Kitabın adı, içeriği ve kapsamı uyumluluk içerisinde. Yazar söylemek istediğini dolaylı anlatımlara girmeden çoğunlukla net bir şekilde vermiştir. İkilemlerde nesnellikten öte, olan ve olması gereken etik ve toplumun hangisini tercih edebileceği konusundaki çıkarımlar verilir, daha sonra varsa yazarın kendi düşüncesi de vurgulanmaktadır. Eserde tekrarlar olduğunu söylemek güçtür. Her bir ikilemde farklı değerlendirmelere ve onu destekleyecek başka hikayelere yer verildiğini söyleyebiliriz. Ahlaki ikilem konusundaki ikilemler bir derleme olup bunların çıkarımları yapılmaktadır. Bunun böyle olması okuru felsefi düşünmeye sevk ettiğinden faydalı görünmektedir. Genel hatlarıyla kitap amacına ulaşmaktadır.

Martin Cohen bu birbirinden farklı ikilemleri bize vererek belki de bizim ahlaki eğilimimizin ne olduğunu fark etmemizi sağlamayı amaçlamaktadır. İster evrensel bir yasa olsun ister insanın kendi özünde olsun her birimizin bir ahlaki eğilimi vardır. Bu eğilimler, ortaya çıkan çatışmalarda bizim neyi, neden tercih edeceğimizi belirlemektedir.

Sonuçta insan eylemde bulunan bir varlıktır ve bu eylemlerin bir yönelişi, amacı bulunmaktadır. Bu yönelim, eğilim, amaç ve değerler karşımıza ahlak olarak çıkmaktadır. Aslına bakılırsa ahlak konusu antik filozoflardan çağdaş filozoflara kadar birçok isim için ya hiç olmayan veya saçmalık diye adlandırılan bir nosyon da üstlenmektedir. Marx ve Engels ahlakı, “burjuvanın bir mit üretme pratiği” olarak reddettiler. Bunu şöyle haykurdılar: “*Filozoflar bugüne kadar yalnızca dünyayı yorumladılar, asıl mesele onu değiştirmektir*”. Pozitivistler için ahlak kabul edilemez bir şeydir. Bize göre, ahlakın kendisi nesnel bir olgu olmadığı, toplumdan topluma, dinden dine hatta kişiden kişiye bile farklılık gösterdiği müddetçe bu olgunun doğrusu ve yanlışı bir netlik ifade etmemekte, haliyle ikilemler hatta paradokslar oluşturması muhtemel görünmektedir. İnsanları, herhangi bir ahlaki olayın doğruluğu konusunda aynı şeyi düşünmeye zorlayamayız. Çünkü ahlak olgusu, kitapta da okuduğumuz gibi farklı eğilimlerle karşımıza çıkmakta, bunları okuduğumuzda ise – örneğin ahlaki eğilimin etik olana göre şekillenmesi gerektiğini düşünsek bile- ahlaki eğilimin faydacı bir sonuç sergilemesinin kesin yanlış olduğunu da söyleyemeyiz. Soyut olan bir kavramın ve bu kavram hakkındaki çeşitli düşüncelerin varlığı, bunların herhangi bir bilimsel yolla çürütülemeyeceği gerçeği açıkça ortadadır. Ahlak olgusu, soyut bir kavramdır ve keskin bir netliğe sahip değildir. Böyle bir olgunun ise insanlarda ikilemlere, paradokslara yol açması kaçınılmazdır. Bu da tıpkı *101 Ahlak İkilemi*'nde olduğu gibi daha birçok

ikilem ve paradoksla karşılaşacağız anlamına gelmektedir. *101 Ahlak İkilemi*'nde ele alınan ahlaki ikilemlere baktığımızda gündelik hayatta sürekli olarak karşılaştığımız durumlardır. Bu durumlarla yüz yüze geldiğimizde belki de bu tür bir ikileme çoğu zaman düştüğümüzü fark etmemekteyiz, o anki ruh halimiz, pozisyonumuz ve çıkarımız doğrultusunda refleksiyle herhangi birini tercih etmekteyiz. Bu anlamda bu kitabı okuduğumuzda aslında bizim hayatta sürekli bir tercihe yönelmek durumunda kaldığımızı, paradoksal olaylara girdiğimizi görmekteyiz.

Nihayetinde ahlak olgusunun soyutluğunu göz önüne aldığımızda ve bu konuda keskin netliklere ulaşamayacağımızı kavradığımızda ahlakın, insanlara ve toplumlara göre şekillendiğini, tercih edilen seçimlerde doğru ve yanlış olanı aramanın çoğunlukla anlamsız olduğunu görmekteyiz. Bunun için tercih edilen bir taraf diğerinin yanlış olmasını gerektirmemekte, bir diğer kişi için tercih edilmeyen taraf tercih sebebi olabilmektedir. Görüyoruz ki ahlaki ikilem kişinin özgürce seçtiği kendi doğrularının sonucunda oluşmaktadır.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dipnot kullanımında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi The Chicago Manual of Style (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html) ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir. Makalenin sonunda yer verilen kaynakça bölümü de The Chicago Manual of Style gözetilerek oluşturulmalıdır.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100- 150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli.

Dipnot ve Kaynakça Kılavuzu

The Chicago Manual of Style Dipnot ve Kaynakça Sistemi Örneği

a) Kitap (Tek yazarlı):

İlk kullanım: Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 15.

Tekrarı halinde: Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 65.

Kaynakça: Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

b) Kitap (İki yazarlı):

İlk kullanım: Bekir Topalođlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 57.

Tekrarı halinde: Topalođlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

Kaynakça: Topalođlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

c) Kitap (Çok yazarlı):

İlk kullanım: Bekir Topalođlu v.dđr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1998), 25.

Tekrarı halinde: Topalođlu v.dđr., *İslam'da İnanç Esasları*, 75.

Kaynakça: Topalođlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

d) Çeviri:

İlk kullanım: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 21.

Tekrarı halinde: Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 55.

Kaynakça: Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. Çeviren Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

e) Tez örneği:

İlk kullanım: İsmail Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 45.

Tekrarı halinde: Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları," 49.

Kaynakça: Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

f) Yazma eser:

Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

İlk kullanım: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.

Tekrarı halinde: Neccarzade Rızâeddin, *Beyâni'l-i'tikâdât*, vr. 26b.

Kaynakça: En-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali. *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*. A. Tekelioğlu, 85: varak aralığı. Süleymaniye Ktp.

g) Makale (Telif makale):

İlk kullanım: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (2009): 47.

Tekrarı halinde: Çapak, "İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı," 50-52.

Kaynakça: Çapak, İbrahim. "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (2009): 47-68.

i) Makale (Çeviri makale):

İlk kullanım: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu," çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 13 (2004): 443.

Tekrarı halinde: Meier, "Klâsik Tasavvufun Sonu," 445.

Kaynakça: Meier, Fritz. "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu." Çeviren Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 13 (2004): 443-468.

j) Kitap Bölümü:

İlk kullanım: Hişam İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* içinde, ed. Hişam İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1:14.

Tekrarı halinde: Mahmud, "Mukaddime," 1:34.

Kaynakça: Mahmud, Hişam İbrahim. "Mukaddime." *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* içinde, editor Hişam İbrâhim Mahmûd, 1:5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

k) Ciltli Eserler:

İlk kullanım: Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1968), 3:142.

Tekrarı halinde: Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2:162.

Kaynakça: Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. Neşreden Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1968.

l) Hadisler:

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta'da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, Müsned'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, 4:289.

Ebû Dâvud, Muvatta, "İlim," 18.

Buhârî, "İlim," 12.

Müslim, "Ticârât," 45.

m) Ansiklopedi Maddesi:

İlk kullanım: Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 416.

Tekrarı halinde: Akün, "Âlî Mustafa Efendi," 416.

Kaynakça: Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

n) Yayınlanmış sempozyum bildirileri makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

o) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

p) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

r) İnternet kaynaklarında erişim tarihi belirtilmelidir ve link verilmelidir. Örnek: <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci/Rapor.pdf> (01.02.201).

s) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu.12

u) Kitap veya dergilerin cilt numarasını gösterirken Romen rakamı ve (c) kısaltması kullanılmaz. Mesela, sekizinci cildin 124. sayfası için c.VIII, s.124 yerine 8:124 formunu kullanınız. Bunun bir istisnası ansiklopedi maddesine atıf yapılacağı zaman dipnotta c. kısaltması kullanılır fakat kaynakça kısmında yine c. kullanılmaz.

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUIFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.

2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.

3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.

4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.

5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.

6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.

7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.

8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.

9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.

10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.

11. Names of the referees are written in the relevant issue.

12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, TDV Islam Ansiklopedisi (DIA) writing-spelling rules must be followed.

2. SAUİFD accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to The Chicago Manual of Style.

3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.

4. The articles that are sent to the Journal should not exceed 8000 words including footnotes and bibliography.

5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:

- Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
- Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
- Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
- Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.

6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.

7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.

8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.

9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.

Guidelines for Footnotes

The Chicago Manual of Style Footnotes and Bibliography

a) Book (One author):

Footnote: Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 25.

Short form: Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 54.

Bibliography: Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

b) Book (Two authors):

Footnote: Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.

Short form: Ward and Burns, *The War*, 73.

Bibliography: Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c) Book (Three and more authors):

Footnote: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 14.

Short form: Barnes, et al., *Plastics*, 29.

Bibliography: Dana Barnes, Eugene Erhardt, Leonard Miller, and Jonathan Smith. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

d) Translation:

Footnote: Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.

Short form: García Márquez, *Cholera*, 33.

Bibliography: García Márquez, Gabriel. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

e) Thesis/Dissertation:

Footnote: Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 45.

Short form: Choi, "Contesting Imaginaires," 71.

Bibliography: Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago, 2008.

f) Manuscripts:

Author's name, title (italic), library, registration number, sheet number.

Footnote: Najjarzāda Rızā al-dīn Muṣṭafā b. ‘Alī al-Nakshbandī, *Risāla fī bayān al-i‘tiqādāt wa al-akhlāq wa al-‘amal*, Süleymaniye Libr., A. Tekelioğlu, nr. 85, sheet. 19a.

Short form: Najjarzāda Rızā al-dīn, Bayān al-i‘tiqādāt, sheet. 26b.

Bibliography: An-Nakshbandī, Najjarzāda Rızā al-dīn Muṣṭafā b. ‘Alī. *Risāla fī bayān al-i‘tiqādāt wa al-akhlāq wa al-‘amal*. A. Tekelioğlu, 85: sheet numbers. Süleymaniye Library.

g) Journal Article:

Footnote: Joshua I. Weinstein, “The Market in Plato’s Republic,” *Classical Philology* 104 (2009): 440.

Short form: Weinstein, “Plato’s Republic,” 452–53.

Bibliography: Weinstein, Joshua I. “The Market in Plato’s Republic.” *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

h) Journal Article (Translation):

Footnote: Fritz Meier, “Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu,” trans. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 13 (2004): 443.

Short form: Meier, “Klâsik Tasavvufun Sonu,” 445.

Bibliography: Meier, Fritz. “Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu.” Translated by Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 13 (2004): 443-468.

i) Book Chapter:

Footnote: Yossef Rapoport, “Ibn Taymiyya’s Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention,” in *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Karachi: Oxford Universtiy Press, 2010), 198.

Short form: Rapoport, “Ibn Taymiyya’s Radical Legal Thought,” 215.

Bibliography: Rapoport, Yossef. “Ibn Taymiyya’s Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention.” In *Ibn Taymiyya and His Times*. Edited by Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 191-226. Karachi: Oxford Universtiy Press, 2010.

j) Multivolume Works:

Footnote: Blanche Weisen Cook, *Eleanor Roosevelt* (New York: Viking, 1992), 1:52.

Short form: Cook, *Elenor Roosevelt*, 1:85.

Bibliography: Cook, Blanche Weisen. *Eleanor Roosevelt*. 2 vols. New York: Viking, 1999.

k) Hadiths of the Prophet:

When Kutub al-Sitta is referred to, after the names Bukhārī, Muslim, Tirmidhī, and Nasāī a comma should come. After the comma, for Muslim and Muwatta’ hadith number, for Tirmidhī and Nasāī the name of book and the number of chapter and for

Musnad volume and page numbers should be written. Roman numeral cannot be used for volume numbers.

Aḥmad b. Ḥanbal, 4:289.

Abū Dāwūd, *Muwatta'*, "Knowledge," 18.

Bukhārī, "Knowledge," 12.

Muslim, "Transactions," 45.

l) Encyclopedia Articles:

Footnote: As'ad Abukhalil, "Maronites," in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.

Short form: Abukhalil, "Maronites," 1492.

Bibliography: Abukhalil, As'ad. "Maronites." In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 3:1492-93. New York: Macmillan Reference, 2004.

m) Symposium proceedings that are published should be the same as the reference system of journal articles.

n) When giving reference to Arabic works, initial letter of the first words and of proper nouns should be capitalized, while others should be written in lower-case.

o) Verses of the Quran should be written italic, and reference should be like the following: (the name of sura, number of the sura/number of the verse). Example: al-Bakara 2/10.

p) Online Sources: Access date and a valid URL must be provided.

r) The numbers of footnotes must be put after punctuation marks. Example: The thinker was born in 1900 in Istanbul.⁵

s) When the volume numbers of books and journals are shown, Roman numerals and abbreviations of volume (v. or vol.) should not be used. For example, for referencing to the eighth volume and 124th page of a work, v./vol. VIII, p. 124 is wrong, however, 8:124 is right. The only exception is to refer to an encyclopedia article in footnote where you may use the abbreviation of volume. As for the bibliography, the abbreviation (v./vol.) should not be used.