

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Cilt: 4, Sayı: 1, Bahar 2017



KARADENİZ TECHNICAL UNIVERSITY  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY**

Volume: 4, Issue: 1, Spring 2017



**KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity

**KTÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner**

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu  
(Dekan/Dean)

**Editörler/Editors in Chief**

Yrd. Doç. Dr. Fatih Topaloğlu  
Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri Karadayı

**Editör Yardımcıları/Assistant Editors**

Arş. Gör. Halil Temiztürk  
Arş. Gör. Rızkan Tok

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (KTÜİF, easikkutlu@hotmail.com)  
Yrd. Doç. Dr. Şenol Saylan (KTÜİF, senolsaylan@mynet.com)  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Gür (KTÜİF, gurcizade@mynet.com)  
Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun (KTÜİF, nirunx@hotmail.com)  
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk (KTÜİF, eyupozturk@ktu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr. Ali Tekin (KTÜİF, aliutekin@gmail.com)

**Tashih/Redaction**

Arş. Gör. Mehtap Kaim Aydın  
Arş. Gör. Ayşegül Topaloğlu

**Dizgi-Mizanpaj/Layout**

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 321 62 38

*KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *KTÜİF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları *KTÜİF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

**Yazışma/Correspondence**

KTÜ Çimenli Kampüsü  
61000 - Trabzon/TURKEY  
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05  
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36  
E-posta: ktuifd@gmail.com  
Web: <http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

**Kapaktaki Hat Eseri**

*el-Beşîr*, Ömer Faruk DERE

**Baskı Yeri ve Tarihi**

İhlas Gazetecilik A.Ş.  
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler İstanbul  
Telefon: (0212) 454 30 00

**Basım Tarihi**

Haziran 2017

## **DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Ahmet Gc (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali ErbaŐ (Diyanet İŞleri Başkanlığı)  
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Őattı (Kuveyt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Emin AŞıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Őarbvı (Aden Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet PaŐacı (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ztrk (Çukurova Üniversitesi)  
Prof. Dr. zcan Hıdır (Rotterdam İslâm Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Őinasi Gündüz (Uluslararası Balkan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yavuz nal (19 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)  
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet Emin MaŐalı (Marmara Üniversitesi)

## **BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE**

- Prof. Dr. Cengiz Gündođdu (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Prof. Dr. İsa Çelik (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Prof. Dr. Mehmet Çođ (Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakóltesi)
- Prof. Dr. Tevhit Ayengin (Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Prof. Dr. Osman Şahin (On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Prof. Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Doç. Dr. Ahmet İnan (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Doç. Dr. Ensar Çetin (Karatekin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Ahmet Türkan (Dumlupınar İlahiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Ali Tekin (Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mürselov (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Emrullah Dumlu (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri Karadayı (Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Serdal Fidan (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Sezayi Küçük (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi)
- Yrd. Doç. Dr. Şule Eraslan (Çoruh İlahiyat Fakóltesi)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler

Saf Hakikat Arayışı Olarak Temhis  
*Tamhis as a Quest for Pure Truth*  
Bayram Sevinç..... 7 - 42

Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Tasavvufî Neş'enin Âşık Tavrına Yansıması  
*The Asik Style of Poem Tradition and the Reflection of Mystic Nature to the Manner of Asik*  
Osman Nuri Karadayı..... 43 - 64

Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefî Ceza Hukukunun Kamusalılığı  
*Publicity of the Hanafi Criminal Law between the Rights of God and the Rights of Man*  
Muharrem Midilli..... 65 - 87

Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmîle Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri  
*Woman at Mawlawiyya and Duties of Mrs. Kamile for Mawlawiyya from Mawlana Family*  
Betül Saylan..... 89 - 100

Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri  
*Religion-State Relationships in Azerbaijan After Independence*  
Asaf Ganbarov ..... 101 - 126

قراءة تحضيرية جزئية لفكر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن  
*Introduction to the philosophy of Taha Abdel Rahman*  
معتز حسن محمد أبو قاسم..... 127 - 148

### Çeviriler

İsa ve Pavlus'un Mistisizmi  
John W. Buckham  
Çev.: Halil Temiztürk..... 149 - 157

Kitap Değerlendirme

Taha Abdurrahman, *Kitabu Bu'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdü'l-İ'timâni li Fasli'l-Ahlâk ani'd-Dîn*

Enes Büyük..... 159 - 164

İbn Âbidîn, *Haneîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*

Gökçe Zeynep Akın..... 165 - 167

## Saf Hakikat Arayışı Olarak Temhis\*

Bayram SEVİNÇ\*\*

### Öz

Yerleşik tarih anlayışını eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutan İbn Haldun, İlm-i Umran adını verdiği bir disiplin inşa eder. Tarihsel haberlerin doğruluğunun ortaya çıkarılmasının önemini vurguladığı değerlendirmelerinde nesnel ölçütlerle haber değerlendirmesinin imkânı, nasıllığı ve gerekliliği hakkındaki net bir tutum sergiler. İbn Haldun, kendi tarih anlayışını geleneksel teamülden ayırma bağlamında bir kavram üretir: Temhis-u'l Haber. Bunu, eleştirel bir tutumla, yani intikad'la tamamlar. Tarih-masal ayrımını önemseyen İbn Haldun'a göre önce haberin sonra habercinin temhisi yapılmalıdır. Ona göre bu, yaşananların gerçek bir ilim yoluyla aktarımını sağlayacak yegâne ölçüttür. İbn Haldun, haber kritiğine, eserinin geneline yayılan güç ve egemenlik analizlerini de ekler ve iftira, menfaat arayışı vb. saiklerle haberlerin saptırıldığına ve yalan haberlerin kasıtlı üretildiğine dikkat çeker. Biz bu çalışmada İbn Haldun'un metodolojisinin medyanın insanları yönlendirme ve haberleri şekillendirme işlevinin sosyolojik yorumuna taşınabilirliğini tartışmaktayız. Böylece (algı-gerçeklik diyalektiğinde) medyanın güç ve egemenlik mücadelesinin etkisini dikkate alıp İbn Haldun'un yöntemine odaklanarak bir yorum sistematiği kurmaya çalıştığımız bu metinde, temelde rivayet ve saf hakikat ilişkisi sorgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *İbn Haldun, Temhis, Saf Hakikat, Medya, Eleştirel Haber Analizi.*

### Abstract

#### Tamhis as a Quest for Pure Truth

Ibn Khaldun, who critically evaluates the built-in understanding of history, establishes a discipline named İlm-i Umran. He demonstrates a clear attitude, in his assessments of the importance of revealing the authenticity of historical information (narrative), about the possibility, nature and necessity of evaluating the narrative with objective criteria. Ibn Khaldun creates a concept in terms of separating his own understanding of history from traditional custom: Tamhis-u'l Habar. He completes this with a critical attitude, that is, intikad (critique). According to Ibn Khaldun, who cares about the distinction between history and fairy tale, first historical information and then the transmitters (personality

\* Bu metin, 28-29 Eylül 2013 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "III. İbn Haldun Sempozyumu: Siyaset ve İktisat Arasında Medeniyet- Uygulamalı İbn Haldunculuğa Doğru" adlı bilimsel toplantıda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

\*\* Doç. Dr., KTÜ, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. e-mail: bsevinc@ktu.edu.tr.

criticism) should be examined. According to him, this is the only criterion that will enable the transmit of knowledge of what happened through a true knowledge. Ibn Khaldun adds the analysis of power and sovereignty to the historical information (narrative) criticism, which spread throughout his work and points out that the narrative is diverted by motives such as slander, interest seeking, and that false information is intentionally produced. In this study, we discuss the possibility of adaptation of Ibn Khaldun's methodology in sociological interpretation of the media's function of directing people and shaping news. Thus, in this text, which we try to establish a system of interpretation focusing on the method of Ibn Khaldun, considering the influence of the media's struggle for power and sovereignty (in the perception-reality dialect), the relation between narration and pure truth is basically questioned.

**Key Words:** *Ibn Khaldun, Tamhis, Pure Truth, Media, Critical New Analysis.*

**Atıf:** Bayram Sevinç, "Saf Hakikat Arayışı Olarak Temhis", *KTÜİFD* 4, sy. 1 (Bahar 2017): 7-42.



## Giriş

Toplumsalın anlaşılması için kendisi her zaman, araçları ise günümüzde geçmişte olduğundan çok daha önemli olan iletişim, özünde (teknik değil) kültürel ve politik bir olgudur.<sup>1</sup> Onun anlaşılması, üzerinde inşa edilen dünyanın düşünme biçiminin anlaşılmasıdır. Bu bağlamda günümüz dünyasında yoğun bir kabul gören Aydınlanma döneminin mirası olan rasyonellik formunun sosyolojiye yansımaları dikkate değer bir profile sahiptir. Söz gelimi diğer birçoğunun arasında özellikle Frankfurt Okulu'nun iktidar analizlerindeki rasyonelite vurgusu ve M. Foucault'nun bilgi, iktidar ve etik bağlamında tartıştığı iktidar ilişkileri analizleri dikkat çekmektedir. Foucault, kariyeri boyunca "delilik, ölüm, suç, cinsellik gibi deneyimler ile çeşitli iktidar teknolojileri arasındaki ilişkileri" analiz ettiğini belirtir.<sup>2</sup> Sonuçta o bir özne analizi arayışındadır; ama bunu yapabilmek için iktidar ilişkilerini analiz etmesi gerektiğini düşünür. Onun iktidar analizi önemlidir; çünkü o, bir yandan iktidarı insanlar arası ilişkilerde analiz ederken bir yandan da iktidarın ön şartı olarak özgürlüğü ve bir anlamda herkesin katılımını varsayarak onu tahakkümden ayırır.<sup>3</sup> Ona göre "iktidar yalnızca 'özgür özneler' üzerine ve yalnızca onlar 'özgür oldukları sürece uygulanır.'"<sup>4</sup> Dahası, "iktidar ilişkileri, toplumsal ağlar bütününde kök salmıştır."<sup>5</sup> Foucault'nun analizinin ele aldığımız konu açısından önemi, iktidar ilişkileri ile hakikat oyunu arasında bir bağ kurması ve insanın kendisini bir özne olarak hakikat oyunlarına nasıl dâhil ettiğini araştırmasıdır.<sup>6</sup> Onun analizine göre iktidar hep vardır ve her yeredir; bu da başkasının davranışlarını yönlendirme çabası ve ilişkisidir.<sup>7</sup> Medya sosyolojisi bağlamında başkalarının davranışlarını yönlendirme çabalarının iletişim çağındaki öneminin aşikâr olduğu kanaatindeyiz.

Baudrillard'ın belirttiği gibi günümüz dünyasında artık "politik olanla toplumsal olanı birbirinden ayırabilmek" imkânsızlaşmıştır. Daha-

---

1 Éric Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, çev. Halime Yücel, 2. Baskı (İstanbul: İletişim Yay., 2012), 20.

2 Maigret, *Medya*, 27.

3 Maigret, *Medya*, 55.

4 Maigret, *Medya*, 75.

5 Maigret, *Medya*, 79.

6 Maigret, *Medya*, 222.

7 Maigret, *Medya*, 235.

sı, bu iç içe geçişin yanı sıra politik olanın bir gösteriye dönüşmüş olması da söz konusudur.<sup>8</sup> Baudrillard'ın haber ve kitle toplumu arasında kurduğu ilişki, kitlelerin haberin içeriğine karşı duyarsızlaşması bağlamında önem taşıdığı gibi haberin bilgilendirmeden çok toplumsal olanı nötralize ettiğine dikkat çekmesi de önem taşır.<sup>9</sup> Esasen Baudrillard, “tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği bir simülasyon çağına” girildiğini ilan eder ki “burada bir taklit, suret ya da parodiden değil aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek, bir başka deyişle her türlü gerçek süreç yerine işlemsel ikizini koyan bir kaydırma olayında[n]” söz etmektedir, yani hipergerçeklikten.<sup>10</sup> Ona göre çağımızın temel hastalığı gerçeğin üretimi ve yeniden üretimidir.<sup>11</sup> Bu çağda hakikat ve teknoloji arasındaki ilişki de sorunsaldır; söz gelimi o, “hakikat televizyonun kendisidir” düşüncesindedir.<sup>12</sup> Yani literatürde ‘medya mesajdır’ mottosuyla öne çıkan M. McLuhan’a katılır ve artık medium denen bir şey olmadığını, gerçeğin içine yayılmış ve dağılmış olduğundan onun algılanmasının imkânsız olduğunu savunur.<sup>13</sup> Ele aldığımız konu açısından vurgusu, gün geçtikçe daha çok haber ve bilginin dolaşıma girmesine karşın giderek daha az anlamın üretildiği bir evrende yaşadığımızı dile getirmesidir.<sup>14</sup> İbn Haldun’un anlatılarını ilişkilendirdiğimiz bu birkaç sosyoloğun yanı sıra sosyolojik literatüre birçok benzerlik ve farklılıkla kuramsal ve kavramsal katkı sağlayıcı olduğu kanısındayız;<sup>15</sup> mesela onun haberlerin halk tarafından aktarımına yönelik yorumu J. Habermas’ın kitle kültürü ve kamusal alan üzerinden yaptığı analizlerle, egemenlik ve rivayet ilişkisi hakkındaki yorumu Althusser ve S. Hall başta olmak üzere ideoloji ve hegemonya analizleriyle vb. birlikte ele alınarak incelenebilir.<sup>16</sup> Biz burada, çok boyutlu ve etkili bir

---

8 Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003), 22-23.

9 Baudrillard, *Sessiz*, 29.

10 Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003), 17.

11 Baudrillard, *Simülakrlar*, 48.

12 Baudrillard, *Simülakrlar*, 57.

13 Baudrillard, *Simülakrlar*, 60.

14 Baudrillard, *Simülakrlar*, 125.

15 Bk. Harry E. Barnes, “Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature,” *American Journal of Sociology* 23, sy. 2 (1917): 174-247.

16 Bk. Nick Stevenson, *Medya Kültürleri: Sosyal Teori ve Kitle İletişimi*, çev. G. Orhon ve B. E. Aksoy (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008), 66-128; David Holmes, *Communication*

ilim adamı olan İbn Haldun'un<sup>17</sup> öncü analizi olan temhisin<sup>18</sup> (التمحيص) yani yöntembiliminin ana unsuru olarak saflaştırma yoluyla hakikat arayışının sosyolojiye taşınabilirliğini ve operasyonel kılınabilirliğini vurgulayacağız. İbn Haldun, tarih ve haber (geçmişten aktarım; haber-ahbar) arasında bir ilişki kurmuştur ki bu ilişki, tarihsel sosyoloji için önem taşıyan bir bağıntıdır. Öte yandan medya sosyolojisi günün analizini hedefleyen bir disiplin olarak öncelikle (tarihsel oluşum sistematliğini de dikkate alarak) güncel söylemler üzerinden bilgi üretmektedir ki bu bağlamda temhis, çağdaş dünyanın söylemlerinin analizi için uygun bir set sunmaktadır.

### I. Temhisu'l-haber ve'l- intikad (تمحيص الخبر و الانتقاد)

Birçok bilim dalı için olduğu gibi sosyoloji için de mübeşşir olarak önem taşıyan bir düşünür olan İbn Haldun,<sup>19</sup> tarihsel olayların analizinde tümleyici iki tutum ve yöntem ortaya koymuştur: İlki, bir şeyin özünü, aslını, halis cevherini ortaya çıkarmayı ifade eden *temhis* kelimesinin kavramsallaştırılmasıyla beliren bir tutumu; ikincisi de görülen, duyulan ve okunan herhangi bir haberin (metnin) eleştirel değerlendirilmesini gerektiren bir tutumu (*tenkid*) ifade etmektedir. Onun hakikati arama ve eleştirel tutum önerilerinin günümüz dünyasının nitelikleri (özellikle modernleşmenin etkisiyle oluşan görsel kültürün gerçeklikle ilişkisi) dikkate alındığında bir medya sosyolojisi için önemli ve öncü (mübeşşir) yöntembilimsel katkılar olduğu kanaatindeyiz.<sup>20</sup> Kendisi bir öncü olarak

---

*Theory: Media, Technology, Society* (London-California: SAGE Publications, 2005), 20-43.

17 Lawrence Rosen, "Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture," *Contemporary Sociology* 34, sy. 6 (2005): 596.

18 İngilizce tercümesinde haberin (çoğulu ahbar) karşılığı olarak "historical information" ifadesi tercih edilmiştir. Haberlerdeki yalan ise "untruth" sıfatıyla karşılanmıştır. Bk. İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), 5-7; İbn Haldun, *el-Mukaddime*, tahkik Abdüsselam Şeddadi (Dârülbeyzâ: Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005), 27.

19 "İbn Haldun'un önemine sosyologlarca da işaret edilmiş; A. Ferreire (1896), Ludwig Gumplowicz (1898), Stefano Colosio (1914), Rene Maunier (1912) ve T. Hussain (1918) gibi sosyologlar İbn Haldun'u 'sosyoloji'nin habercisi, öncüsü, ilk sosyolog ve benzeri şekillerde sıfatlandırmışlardır. Düşünür; tarih sosyolojisinin, sosyal morfolojinin, genel sosyolojinin ve siyaset sosyolojisinin öncüsü niteliğinde görülebilmektedir." Ümit Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, 5. Baskı (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011), 27.

20 İbn Haldun'un genel metodolojisi için bk. Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London: Routledge Curzon, 2003).

görüldüğü gibi kendisinden önceki düşünürlerin de ona öncülüğüne dair yorumlar da vardır ki konu bağlamında bakıldığında İbn Haldun “kritik metodu açısından Thukydides’e benzetilir ve tümevarımsal metoda gerekli önem veriş, veri toplamadaki titizliği ile dikkate değer bulunur.”<sup>21</sup> Dönemi, İslam dünyasında bunalımların baş gösterdiği bir zaman dilimidir ki bu dönemde ortaya koyduğu kayda değer bilimsel ve düşünsel çaba, onu müstesna bir yere taşımaktadır.<sup>22</sup> Kendi dönemini aşan ve modern algıya hitap eden boyutları, geç de olsa Batı dünyasının dikkatini çekmesini sağlamıştır<sup>23</sup> ki gözleme (müşahede) dayanan metodu, günümüz sosyal bilimleri için vazgeçilmez bir öneridir.<sup>24</sup>

İbn Haldun, kendi kuramsal yaklaşımını tarihi eleştirel bir tutumla ele alarak inşa eder.<sup>25</sup> Bu bağlamda bir derinlik arayışında olan İbn Haldun, tarihin zahire (dış görünüşe) indirgenmesine şiddetle karşı çıkar; bu tür bir indirgemeciliğin âlim ve cahili eşit düzeyde bir tarihçi yapacak ölçüde sorunlu olduğunu vurgular. Dahası, böyle bir tarih anlayışının bir boş vakit geçirme aracı olarak halk tarafından kullanıldığını dikkate sunar. Bu indirgemeci yaklaşım, tarihteki olay, fail ve durumların bilgisinin yüzeysel aktarımı ve eleştirellikten uzak olduğu için gelişigüzel sohbet konusu olabilmektedir; Fakat bâtın (iç yüz) itibarıyla tarih, asil ve hikmette soylu bir ilimdir ve hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden; çünkü bu tarih, “düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin (vekâyiin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hâdiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir.”<sup>26</sup> İlk tutum, tarihsel olayların aktarımından gelişigüzel ve uydurma eklemelere açık bir profil çizerken ikincisi hikmet odaklı bir yaklaşım olarak olayların özüne temas etme arzusunda olan bir profil çizmektedir. Son noktada onun arayışı, 14.

21 Hassan, *İbn Haldun*, 30; Ayrıca bk. Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, 6. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 32-35.

22 Ünver Günay, “İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)”, *A.Ü.İ.F.D.*, 6 (1986): 66-67; krş. Ünver Günay, “Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları”, *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12, (2002): 15.

23 Hilmi Ziya Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941), 36.

24 Ülken, *İçtimai Doktrinler*, 38.

25 Allen J. Fromherz, *Ibn Khaldun: Life and Times* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 114.

26 İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, çev. ve hzl. Süleyman Uludağ, 8. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), I, 158.

yy'a kadar gelen tarih anlayışının "mümkün merteye bitaraf" bir tutuma dönüştürülmesi, tabiat ve toplumun buna göre incelenmesidir.<sup>27</sup> Esasen İbn Haldun iki yönlüdür; ilkinde Mes'udî gibi geleneksel tarih anlayışının yaptığını uygular ve hikâyeler aktarır, ikincisinde yeni bir kuramsal yaklaşım sunan eleştirel İbn Haldun vardır; bu, onun orijinal ve ilkini de kendine has kılan cephesidir.<sup>28</sup> Çağdaşlarının onun tavrı karşısında karmaşık duygulara kapılmış olma ihtimali olsa da o gelenekten kopmayı tercih eden bir yaklaşım sunar ve bununla geleneksel tarihçiliği yeniden şekillendirir.<sup>29</sup>

Ona göre olayların bilgisi bir kez uydurma eklemelere maruz kaldığında ikincil halkada gelen rivayet zinciri var olanı doğru bir aktarım olarak kabul edip tekrarladığı için sonraki döngüler de bu ilk bozucu profilin tutumu dolayısıyla yanlış biçimlenecektir. Bu bağlamda İbn Haldun, özellikle olay ve koşulların (vakaların ve ahvâlin) nedensellik içinde değerlendirilmemesini bir kusur olarak görür ve vurgular. Bu nedenle zahirî tutum sahibi olan asalaklar "saçma rivayetleri terk ve reddetmediler. İmdi (onlarda) tahkik azdır, ayıklama ciheti ekseriya cılızdır, hata ve vehim haberlerin soydaşdır, hemen onlara bulaşır. İnsanoğlundaki taklid köklü ve irsîdir."<sup>30</sup> İbn Haldun'un, Gabriel Tarde'in meşhur taklid kuramını andıran öncü yaklaşımında insanların derin ve doğuştan bir taklid sistematiğine sahip olduğunu vurgulaması, bilgin ve bilim adamının gündelik yaşamı biçimlendiren dominant faktörlerden taklide yenik düşmemesine yönelik bir ihtardır. Sonraki analizlerimizde vurgulanacağı gibi, bu tür bir indirgemecilikten hakikat merkezli akıl ve fikir üzerinden inşa olan bir tutumla baş edilebileceği önerisi söz konusudur. Böylece olayların bilgisinin olduğu gibi aktarılması ile eleştirel bir değerlendirmeden sonra ayıklamayla aktarma arasında önemli bir fark ortaya konmaktadır. Her ne kadar Osmanlı düşünürlerince geç keşfedildiği düşüncesi yaygın bir şekilde dile

27 Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 24.

28 Süleyman Uludağ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 37.

29 Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time," *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (14-26), ed. Bruce B. Lawrence, (Leiden: E. J. Brill, 1984): 19. İbn Haldun'un rivayetleri bugün de tarihsel verilerle karşılaştırılmaktadır; örnek için bk. Ralph A. Austen ve Jan Jansen, "History, Oral Transmission and Structure in Ibn Khaldun's Chronology of Mali Rulers," *History in Africa* 23 (1996).

30 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 158.

getirilse de<sup>31</sup> denilebilir ki İbn Haldun'un zahiri dikkate alan bu nakilciliğe karşı tutumu, Osmanlı bilgin ve düşünürlerinde yorumcu ve genellemele- re varan bir tarih anlayışının oluşumunda etkili olmuştur.<sup>32</sup>

Sosyal olayları ele alırken “sebeup ve müsebbib” bağılılıkları arayan ve tarihte ‘intikad’ (kritik) yolunu izleyen”<sup>33</sup> İbn Haldun, bir tarih felsefesinden yola çıkar; ama ayrıca toplumsalın geniş bir analizini sunar. Dönemin geniş kapsamlı kullanımı dikkate alındığında hikmet kavramını merkeze alması ve felsefi bir derinlikle olay ve olguların ele alınmasını dile getirmesi, eleştirel tutumun da buradan inşa olabileceği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda eleştirel söylem, özellikle haberi aktaracak kişiden yola çıkılarak inşa olunduğunda kişinin yaklaşımının bazı ölçütlere dayanması gerektiği anlamına gelir. Böylece temel ölçüt, “basiret sahibi olan tenkitçinin bizzat kendisidir.” Bu temel ölçütün mümkünlüğünü ise halleri itibariyle umranın birtakım tabiatlarının var olmasına bağlıdır; haberler bu tabiata bağlı olarak doğru veya yanlış olarak değerlendirilir. Her haber (rivayet) ve metin bu tabiata bağlı olarak değerlendirilir.<sup>34</sup> İbn Haldun, söz konusu eleştirel tutuma sahip olmayan (yani zahire bakan) tarihçileri taklitçi olarak tanımlar ve kendilerinden önceki tarihçilerin haberlerini bahsedilen umranın tabiatını (yani olayların koşullarını, ortamını ve gelişim doğalarını) dikkate almadan aktardıkları için onları ciddi bir şekilde eleştirir. Söz konusu kolaycı yaklaşımın getirdiği gaflet, onların mevcut rivayetleri bir sıralamaya tabi tutup olduğu gibi aktarmalarına neden olur. Bu ise olay ve olguların doğasına nüfuz edecek bir derinlikten uzaklaşma anlamına gelir ki bu da ilmin istediğinin karşı yakasında bir duruştur. Meselâ bir devletin hikâyesi anlatılacaksa söz konusu zahirci yaklaşım onun hakkındaki rivayetleri sıralayıp olduğu gibi aktarmaktadır. Oysa İbn Haldun'un önerdiği eleştirel ve derinlikli yaklaşım, hikâyesi aktarılacak devletin kuruluş, yükselme ve duraklama koşul ve nedenlerini dile getiren bir yaklaşımdır.<sup>35</sup> İbn Haldun, kendi eserinin “yetişen ve ortaya çıkan muhtelif nesillerin hallerini örten perdeyi” kaldıran bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtir. Bu da rivayet ve incelemenin esaslarını

31 Robert Simon, *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire*, ed. György Hazai (Budapeşte: Akademia Kiado, 2002), 22.

32 Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 158.

33 Hassan, *İbn Haldun*, 46.

34 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 159.

35 İbn Haldun *Mukaddime*, I, 160.

belirten ve ona dayanan tutumla inşa olur.<sup>36</sup> Togan'a göre İbn Haldun'un metodolojisi iki ana unsurdan oluşur: (a) Temhis al-axbar, "yani kaynakların tenkidiki bu yolla hak bâtıldan ve doğru da yalandan ayırılmış ve haberlerin hakikate uygunluğu tesbit ve te'kid edilmiş olsun" ve (b) "Ta'lil al-vaqayi', yani hâdiseler arasında illi (sebebe ve müsebbebe bakımından) münasebetlerin tesbiti, ki bu yolla bu hâdiselerin zuhur keyfiyeti, olayların biri diğerini ta'kîb ederek kovalamaları tebarüz ettirilmiş olsun."<sup>37</sup>

Kendi döneminde temel sosyal ilim dalı tarih olan ve kendisi de bu alanda incelemelerde bulunan<sup>38</sup> İbn Haldun, hakikat arayışını yani umranın tabiatına dayanan olay ve olgu anlatım ve incelemesini sunabilmek için özgün bir yöntem icat ettiğini belirtir. Bu yöntemle eserinde "umranın ve medenileşmenin hallerini, zatî arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları" açıkladığını dile getirir. Bu yaklaşım, okuyucuya olayların illet ve sebeplerini sunacak, dahası ona taklitçilikten uzaklaşacak bir tutum kazandıracaktır.<sup>39</sup> Böylece İbn Haldun, varlık ve olayların hikâyesini değişme ve gelişme kanun(araz) ve koşulları (ahval) dikkate alınarak anlaşılması için bir eleştirel felsefi yöntem önerisinde bulunur ve bu önerisini de bir mukaddime ve üç kitap üzerinden projelendirir. Sosyolojik bağlamda sosyal olayların ve toplumsalın doğasına nüfuz etmeyi arzulayan ve öneren bu yaklaşım, güncelliğini koruyan bir nesnellik arayışıdır. İbn Haldun'un tarih üzerinden sergilediği bu yaklaşımın günümüz dünyasında kuşatıcı profiliyle medyaya uygulanması, sosyolojik ilginin başat meselelerinden biridir.<sup>40</sup>

İbn Haldun'un seyahatlerle tamamladığı olay bilgisi, saha araştırmalarına önem veren sosyoloji için uygun bir tutum olduğu gibi olayları genel sebep ve illetlerden özel olay ve haberlere yönelen bir yöntemle ele alması da sosyolojik tahayyül (imgelem) için uygun bir tutumdur. Hikmet ve yaşamışlıklar arasında kurduğu bağ, toplumsalın analizinde önemli bir örüntü sunmaktadır. Onun devlet-millet ayırımından izzet-zillet izahı-

36 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 161.

37 Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 3. Baskı (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 159-160.

38 Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi: Sosyoloji Açısından Hukuk (Konu, Problemler ve Öncüler)*, 3. Baskı (AÜHF Yayınları, 1969), I, 328.

39 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 161.

40 Medya etkisinin örnek bir incelemesi için bk. Edward W. Said, *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 24, 27, 52 vd.

na kadar ortaya koyduğu kavramsal çerçeve, Weber'in tipolojik üretimlerini andıran bir toplumsal anlama kavram teçizatını da sunmaktadır. Dahası, sosyolojinin güncel tercihlerinden olan (Giddens ve diğer birçok önde gelen sosyoloğun analizlerindeki belirgin yönelim) refleksivite (dönüşlülük) ilkesi ve eleştirel tutumun kendisi için geçerliliğini dile getirmesi (bilginlerin hoşgörüsüyle değil tenkitle eserine yaklaşımlarını talep eder) de toplumsalın bilgisi için öykünme düzeyinde bir duruştur.<sup>41</sup> Spekülatif olmayan ve uygulama odaklı<sup>42</sup> nitelikli bir metodu benimseyen İbn Haldun, toplumsal olayların araştırılması için uygun bir set sunmaktadır. Metodunun kaynağındaki realizm ve deneyimler, anlatım ve yorum sistematizmasının sosyolojik önemini güçlendirmektedir.<sup>43</sup> Onun sosyolojik analiz için önem taşıyan inşalarını değerlendiren H.E. Barnes ve H. Becker, katkısını şöyle özetlemektedir:

“İbn Haldun öncelikle tarihyografi'yi (historiography) kritik bir şekilde ele almış, Sünnî geleneğin tarih yazısındaki noksanlıkları değerlendirmiş ve ondan sonra doğrudan Tarih'in kendisine bakmıştır. Tarih'in dışsal ve içsel görünümleri kavranmış ve böylece bir tanımlı yapılmıştır. Çeşitli yer ve zamanlardaki toplumlarda geçerli olanları arızı olan olaylardan ayıklayabilmek için İbn Haldun yeni bir yaklaşıma başvurmuştur. Mantıksal-gözlemci karakterdeki yaklaşımı eserin tamamında izlenebilmektedir... Ekonomik, sosyal (fakat anakronik bir “sosyolog” olarak değil) ve psikolojik faktörler aracılığıyla insanın bir “état social”de yaşayışı incelenmektedir. Bu sosyal hayat iki diyalektik biçimlenmeyle kendini gösterir: Göçebe ve yerleşik hayat. Bütün evrende anlamlı “configuration” vardır, toplumda da böyledir. “Tesadüf, “gizli sebeplerden başka bir şey değildir. Bu temel görüşü İbn Haldun'u tarihî bir determinizme götürmektedir.”<sup>44</sup>

41 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 162.

42 Burada dikkat edilmesi gereken ayrımlardan biri şudur ki “İbn Haldun, toplumun durumunu incelemek için gerekli olan verilerin toplanması ve tertiplenmesinin ampirik bir metodu lüzumlu kıldığına inanır, fakat ampirist değildir; şeylerin mahiyet ve sebeplerinin zihnî inşaalar olduğuna ve ontolojik temelleri bulunmadığına inanmaz.” Hassan, *İbn Haldun*, 58. Muhsin Mahdi'nin Hassan tarafından aktarılan bu uyarısı, pozitivizm, pragmatizm ve determinizm bağlamında da ortaya konulmuştur (bk. agy.). Aynı konuda sorgulamalarda bulunan E.I.J. Rosenthal, “İbn Haldun'un 'yeni bilim'indeki açık empirizmi, onun gelenekçiliğiyle yan yanadır” ifadesiyle, katı empirizm tanımlamasına karşı durmaktadır. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 125.

43 Hassan, *İbn Haldun*, 51; Ülker Gürkan, “Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun”, *AUHF Dergisi* 24, sy. 1-4 (1967): 223.

44 Hassan, *İbn Haldun*, 54-55.



Temhisin önemli edimlerinden biri, farklı kaynaklardan beslenen bir yaklaşımı benimsemektir. İbn Haldun, eserini yazmadan önce birçok bilgi sahasına başvuran biri olarak<sup>45</sup> umranın kuşatıcı bir yorumu peşindedir. “Tarih birçok kaynaklara, çeşit çeşit bilgilere, sahibini hakka ulaştıran, hata ve sürçmelerden çekip çeviren güzel bir düşünceye ve kararlılığa muhtaçtır” ifadesinde İbn Haldun, temhisin birçok boyutunu dile getirir: Bunlardan biri, tarihe yardımcı bilimler olarak da yorumlanan “çeşit çeşit bilgiler”dir. Tarihin bu durumunu sosyolojiye taşıdığımızda toplumsal herhangi bir haberin çokboyutluluğunun anlaşılması ve doğru yorumlanması için bazı temel bilgilere ihtiyaç duyulduğu kolaylıkla söylenebilir. Öte yandan İbn Haldun, bir haberin birden çok kaynaktan alınması bağlamında bir çaprazlama, kontrol sistematığı önerisinde bulunduğu ve manipülasyonlardan kurtulma ve eksik (ki her haber bir parça eksik kalabilir) kısımların tamamlama imkânını önermiş olmaktadır. Bütüncül ve doğru bir yaklaşım birden çok kaynak (hatta interdisipliner bir yaklaşım<sup>46</sup>) eşliğinde tarihsel haberlerin safsata ve hatalardan temizlenmesini önerir. Onun son noktada güzel düşünme ve kararlı bir tutumun varlığının gerekliliği, temhis ve hakikat (hikmet) arasındaki bağ açısından önemli bir vurgudur; sosyolojik ifadesiyle haber, insan ve toplumun doğru bilgisine ulaştıracak bir bildirme olmalı ve birey, onu temhisle doğru konumlandırıp değerlendirmeli ve yorumlamalıdır.<sup>47</sup>

Temhisi tarihsel haberlere uygulayan İbn Haldun, bilgilerin ilk olarak “zayıf ve sağlam demeyip sadece nakle itimat etmeleri, bunları asıllarıyla karşılaştırmamaları, benzerleriyle mukayese etmemeleri, hikmeti ölçü olarak oluşumların tabiatlarını kavramak suretiyle haberlerde muhakeme ve basireti hakem kılmamaları, bunları dikkate almadan” konuyu ele almaları nedeniyle hataya düştüklerini vurgular.<sup>48</sup> “An maziye suyun suya benzemesinden çok benzer” ilkesini benimseyen İbn Haldun, İsrailoğullarının Hz. Musa döneminde 600 bin olarak nakledilen ordularının coğrafi, demografik ve askeri tahlilini yapar ve bu rakamın şimdiki zamandaki imkânsızlığından geçmişteki imkânsızlığını ortaya koyar.<sup>49</sup> Dolayısıyla-

45 Ülken ve Fındıkoğlu, *İbni Haldun*, 15.

46 Bk. Abdullah Duman, “İbn Haldun’a Göre Haberlere Yalan Karışma Sebepleri ve Bunları Ortaya Çıkarma Metotları”, *EKEV Akademi Dergisi* 14, sy. 42 (2010): 174.

47 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 165.

48 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 165.

49 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 166.

la mümkünlük düzeyini, doğa ve toplumsalın temel işleme sistematığının genel ve soyut ilkelerinden yola çıkılarak ele almakta ve süreğen geçerliliği olan ilkelerden yola çıkılarak analizler yapmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, İbn Haldun'un genel ve soyut anlatıma dâhil edilebilecek süreğen ilkeler bağlamında dikey bir zaman algısından analiz yaptığıdır. İbn Haldun, aklın kabul ettiği ilke ve koşulların günümüzdeki formundan geçmiş ve gelecek için çıkarımlar önermesi, onun çok önem verdiği tarihi masaldan ayırma yani rivayetlerin doğru ve yanlış olanlarını temhis edebilme çabasının bir ürünüdür. Mesela insan doğasının demografik ilkelerine dayanan İbn Haldun, İsrailoğullarının nüfus artışının Hz. Musa ile Hz. Yakup arasında dört batın (nesil) olduğu bilgisine dayanılarak (Tevrat'ın aktarımıdır: Musa-İmran-Yaşur-Kâhet-Lavî-Yakub) doğal imkânsızlık üzerinden veya bu güçte bir ordunun gücüne denk bir şekilde yayılan ülkenin yokluğundan vb. yola çıkarak rivayetin eleştirel analizini yapar ve gayri mümkünlüğünü dile getirir [yani 70 kişinin 220 yılda bu kadar bir nüfusa ulaşması imkânsızdır, akla uzaktır; bir diğer rivayete bakılırsa 11 batında, yani Hz. Süleyman'dan itibaren, bu sayıya ulaşamaz].<sup>50</sup> Esasen İbn Haldun burada bir başka analitik yaklaşım sergiler ve "avam tarzı hurafelere" değil yazılı kaynaklara dayanılarak (Hz. Süleyman'ın 12 bin askeri olduğu yazılır) analiz yapılmasını, yani güvenilirlik düzeyi karşılaştırmasının gerekliliğini ve hiyerarşinin üstünden tercihler yapılmasının lüzumunu edimselleştirir. Belirtmek gerekir ki İbn Haldun analizlerinde genel kanun ve ilkelere ulaşma ve onlar üzerinden akla uygun açıklamalar getirme çabasıdadır; öne sürülecek istisnalar onun için ölçüt değildir.<sup>51</sup> İbn Haldun, yazılı belge ve kaynaklar üzerinden temhise ayrı bir önem verir ve buna yönelik örnekler zinciri sunar.<sup>52</sup>

İbn Haldun'un analizlerinin bir 'tutum problematiği' üzerine inşa edildiği ve sıradan insana kolay gelen eğilimin masal ve uydurmalara açık bir tarih anlatımı olduğu iddiası dikkat çekmektedir. Dolayısıyla burada önemle sunulan tutum, bir tercih olarak inşa edilmesi gereken yaklaşımı temsil etmektedir. Vehim ve yanılğı içermeyen ve varlık ve olayların tabiatlarının bilgisine (hikmet) sahip bir yaklaşımın tercih edilmesi, tüm toplumsal incelemelerde vazgeçilmez bir ölçüt olarak sunulmaktadır. İbn

---

50 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 167.

51 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 168.

52 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 169.

Haldun bu yorumunu elitist bir bakışla değil halk arasında yaygın birçok tarihsel haberi yazılı kaynaklara ve varlık ve olayların kanun, ilke ve koşullarına dayanan analizle ortaya koymaktadır. Meselâ halk arasında yüzlerce kilometrelik bir mesafenin büyük bir ordu tarafından kat edildiği dile getirilirken onun iktisadî ilkeler bağlamında analizinin yapılmasını önerir ve kendisi de bir örnek sunarak halk anlatımlarının mübalağalı profilini ortaya koyar.<sup>53</sup> İbn Haldun bir örnek üzerinden haber algısı için okuyucusuna şu öneride bulunur: “Bu hususta sana anlatılanlara güvenme, verilen haberler üzerinde düşün, bu haberleri sıhhatli kanunlarla ölç-biç ki, onları en güzel şekilde teşhis etmiş olasın.”<sup>54</sup>

İbn Haldun, varlık ve olayların doğasını ölçüt olarak aldığı minvalde insan için de karakter (ve yaşantı) yoluyla ortaya konan tabiatın ölçü alınmasına yönelik analizleri vardır. Mesela Harun Reşid dönemi için anlatılan bir rivayeti karakter analizleri üzerinden tetkik eder ve onun düzmece olduğunu tespit eder.<sup>55</sup> Dahası, sınıfsal sınırları da dikkate alındığı görülen İbn Haldun, toplumsal yapının sınırlarını da rivayetlerin mümkünlüğü bağlamında işlevsel kılar (azatlı bir köle ile eşraftan birinin evliliğinin yapısal kısıtlarını ortaya koyar). Elbette bu tür kişisel olaylar üzerinden bir savaş anlatısına karşı çıkan İbn Haldun, iktisadî ve siyasî sebeplerden (vergi vb.) dolayı çıkan bir savaşın doğru analiz edilmesi gerektiğini ortaya koyar.<sup>56</sup> Sosyolojik anlamda bu tür bir rivayet olgusu, güncel haberler ve yakın bir dönemin yanlış anlatısı bağlamında söz konusu olabilir ki bu da İbn Haldun’un olay ve olguların söylentilerin ötesinde temel faktörler üzerinden analiz edilmesi gerektiği uyarısının dikkate alınmasının ne düzeyde önem taşıdığına işaret eder.

İbn Haldun, haberlerin yayılmasında hafızanın yanıltıcı veya biçimlendirici etkisini dikkate alır. Buna göre Şii fırkalardan olan Ahbarîyyun’un topladığı haberleri naklederken hafızada kalan kısmına dayandıklarını ifade eden İbn Haldun, hem işitme kısmındaki eksikliklere hem de işitilenin aktarılmasındaki eksikliklere dikkate edilmesi gerektiğini yani haberin insan tarafından taşınmasındaki biçimlendirici faktörlere önem verilmesi gerektiğini savunmaktadır. İbn Haldun, bir toplumsal ve siyasal

53 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 171.

54 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 172.

55 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 173.

56 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 174.

sistemin keyfilikten ve yolsuzluktan uzaklık ve adalet gibi nitelikli faktörler üzerine inşa olduğunda söylemlerin de halis altın ve saf gümüş gibi nitelikli olacağını savunur.<sup>57</sup>

İbn Haldun, haber kritiğine, eserinin geneline yayılan güç ve egemenlik analizlerini de ekler ve iftira, menfaat arayışı gibi saiklerle haberlerin doğruluğundan saptırılması veya yalan haberlerin kasıtlı üretimi gibi edimlerin varlığına dikkat çeker. Belli gruplar hakkında (siyasal, mezhepsel vb.) farklılıkları nedeniyle üretilen haberlerin taraflı oluşuna dikkat çeken İbn Haldun, egemenlik mücadelesinin söylem üretimindeki önemine dikkat çekmektedir; düşman aleyhte söylem üretir ve bu söylem gerçeğin çarpıtılması olabildiği gibi ona tamamen aykırı da olabilir.<sup>58</sup> İktidar mücadelesinde menfaat temini için işe yarar görülen dedikodulara kulak verildiği yorumunu Abbasiler üzerinden örneklendiren İbn Haldun, kesin bilgidен ayrılıp zan ve dedikoduya yönelmenin yanlışlığını tarih üzerinden analiz eder. Özellikle iktidar mücadelesi bağlamında İdrisîlerin nesline ta'an edilmesini (yerilmesini, çekiştirilmesini) haset duygusuna bağlayan İbn Haldun, haber yayanların hem güvenilir gruplara intisap ettikleri hem de güvenilir tarihçilere dayandıkları iddiasını ortaya attıklarını dile getirir.<sup>59</sup> Keane'nin<sup>60</sup> belirttiği gibi, siyasette yalan söylemenin demokratik rejimlerin özelliklerinden biri olduğu iddiası, günümüzde yaygın bir anlatıdır. Böylece bilinçli bir imaj veya iktidar ilişkisi üretiminde haberlerin etkisine dikkat çeken İbn Haldun'un uyarısının önemsenmesi gerektiğini ifade etmek istiyoruz.

İbn Haldun, geniş bir hata yelpazesini ele alarak ortaya koyduğu analizlerini 'kim hata yapar?' sorusuyla bütünleştirir; buna göre sıradan rivayetçilerin, bilinçli yanlış rivayet üretenlerin vb. yanı sıra çok güvenilir âlimler ve hafızası güçlü tarihçiler de bu hatalara düşmüşlerdir. "Kıyastan gafil olan ve zayıf düşüncelere sahip bulunan herkesin fikri onlara takılmış, bu haberleri onlardan nakletmişler, aynı şekilde hiç araştırmadan ve üzerinde düşünmeden kabul etmişlerdir. Bu şekilde bu haberler onlar tarafından hıfz ve ezber edilmiş rivayetlere derc edilmiş oldu." Sonuçta

---

57 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 183.

58 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 184.

59 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 186.

60 John Keane, *Medya ve Demokrasi*, çev. Haluk Şahin, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 99.

doğru ve yanlışın birbirine karıştığı bir tarih ve anlatı ortaya çıkmış ve onu okuyanın da gerçeği batıla karıştırması sonucuyla birlikte bu durum, artık tarihin halk tarafından anlatılan masallar durumuna geldiğini gösterir; tarih, halkın masalları ve malı olur.<sup>61</sup> Dolayısıyla masaldan uzaklaşan bir olay ve olgu anlatımı için kıyas, güçlü ve felsefi bir düşünce, haberleri araştırma ve onlar üzerinde düşünme tutumu ve onları olduğu gibi kabul etmeme eleştirel duruşu gereklidir. Bu eleştirel derinlik, gerçeğin bilgisini, yani hakikati sunacaktır.

İlim adamı, hakikatin bilgisini olay ve olguların anlatısından çıkarabilmek için “siyasetin kaidelerini ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır.”<sup>62</sup> Mevcut durum ve geçmiş arasındaki benzerlik ve farklılıkların bilinmesi gerekir ki bu da geçmişin yaşam alanında bulunun ahlak, gelenek vb. bütün olgularının ve koşullarının bilinmesini gerekli kılmaktadır. Özünde bir haberi oluşturan bütün artalanın bilinmesi gerekir. Haber hakkında kuşatıcı bilgi, onun eldeki kaide ve esaslara vurularak temhis edilmesini sağlayacaktır. “Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur” (agy.). Görüldüğü gibi, İbn Haldun temhis için iki koşul ortaya koyar: Birincisi haber hakkında gerekli bütün bilgilerin bilinmesi, ikincisi onu ilgilendiren kaide ve esaslara uygunluğunun tespiti. Böylece tarih, masaldan ayrılmış olacaktır. Buraya kadarki aktarımlarımızda beliren kanun, ilke ve esaslara yapılan vurgu, İbn Haldun’un statik bir tarih yorumu yaptığı anlamında alınmamalıdır. Bilakis o, tarihin hem statik hem de dinamik boyutlardan ele alınması gerektiğini, bazı şeylerin doğasının devamlılığını ve sosyal değişimin de olağanlığını dikkatlere sunmaktadır. Kendi deyimiyle, “çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizi hatalardandır. Bu husus son derece gizili olan bir hastalıktır.”<sup>63</sup> Buna dikkat çeken İbn Haldun, siyasal sistem ve din gibi unsurların değişimiyle birlikte değişen yaşam tarzlarının ve örgütlenme biçimlerinin örneklerini dile getirir (agy.). İbn Haldun, “ahvâl toptan tebeddül edince, halk da kökten tebeddül, âlem baştanbaşa tahavvül etmiş gibi oldu. Sanki yeni bir halk, taze bir oluş ve önce var ol-

61 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 189.

62 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 189.

63 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 190.

mayan bir âlem meydana gelmişti” sözleriyle değişimin ne kadar önemli olduğunu vurgular.<sup>64</sup>

İbn Haldun, haberleri temhise tabi tutup doğru habere ulaşan eleştirel ve derinlikli bir görüş sahibi kişi (basir) tanımını ortaya koymakta ve onun batınî (öze bakan) tarih yönteminin umranın hakikatleriyle birlikte olay ve olguların bilgisine ulaşma potansiyelini uzun uzun analiz eder. Onun ana vurgusu, haber ve gerçeklik arasındaki sarmalda doğru anlatının bulunmasında temel farklılaştırıcı faktörün yöntem olduğudur. Buna göre derin görüş ve eleştirel tutum sahibi biri, her haberi (isterse doğru kabul edilmiş ve anlatılagelmiş olsun) işittiğinde onu belirli ilkeler ve esaslar ışığında tenkit, tahkik, tenkih ve sonuçta temhise tabi tutar.<sup>65</sup> Bu nedenle İbn Haldun, yöntembilimsel analizi hem önceler, hem vurgular hem de uygular. Onun bütün çabası olayların görüldüğü ve işitildiği gibi gerçeklikle uygun bir söyleme sahip olduğu ön kabulünün getirdiği yöntembilimsel hatayı izale etmektir. Bu tür bir tutumun hikmet üzerinden inşa edildiğini, dolayısıyla felsefi bir derinliğin bir diğer ifadeyle doğru düşünme ve eşyanın tabiatının bilgisinin eşliğinde haber analizinin gerekliliğini öne sürdüğü kanaatindeyiz. Özetle İbn Haldun, temhis sistematüğünü şu tekniklere dayandırır: Tahkik ve tenkih, birden çok kaynakla ve interdisipliner çalışma, belgelere önem verme, olayların şahitliğı ve hallerin ortaya koyduğı deliller, mukayese, derin görüşlülük, tenkit.<sup>66</sup> Onun çok boyutlu yazım ve düşünme biçimi, birçok bilim dalı ile ilişkilendirilmesine ve farklı konumlarda tanımlanması neden olmuştur.<sup>67</sup>

Temel hedefi, bir ilim olan tarihe ölçütler, kıstaslar kazandırmak olan<sup>68</sup> “İbn Haldun, kaynakları bilimsel eleştirilerden geçirdikten sonra elde ettiğı verileri somut gözlemleriyle sentezleştirerek metodunu ve toplum-siyaset teorisini kurmuştur.”<sup>69</sup> Onun farkı, kendisinden önceki eğilimlere muhalif olayları kavrama ve olaylar arası ilişkiler kurma biçimi-

---

64 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 196.

65 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 209; Duman, “İbn Haldun’a Göre”, 173.

66 Duman, “İbn Haldun’a Göre”, 172-183.

67 Sefer Yavuz, “İlm-i Umran’ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013); Roy Jackson, *İslam’da 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 144-148.

68 Togan, *Tarihte Usul*, 168.

69 Hassan, *İbn Haldun*, 125.

midir<sup>70</sup> ki bu, onu metodolojik farklılığa taşıyacaktır:

“Tabiatıyla, sosyal düşünce insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak olayların “olay” olarak ele alınıp bunların sosyal-siyasal mahiyetlerinin sistematik analizi İbn Haldun ile başlamaktadır. İbn Haldun’dan önce toplumların incelenmesinde, çeşitli “ilim”lerin ve düşünürlerin sosyolojik nitelikte fakat sistematik olmayan gözlem ve genellemelerine rastlanır. İbn Haldun, değişimin evrenselliğini, tarihin kesintisizliğini-sürekliliğini, insan topluluklarının dinamik ve değişken karakterini gözlediği için, kendisinden önceki tarihçileri izlememiştir.”<sup>71</sup>

Son tahlilde, tenkitçi (eleştirel), objektif, gerçeklere dayanan düşünce biçimiyle öne çıkan İbn Haldun, özellikle bu konularda zayıflığın yaşandığı bir dönemde hayati bir metodolojik öneride bulunmuştur.<sup>72</sup> Merkeze tarih disiplinini alarak “hakikatin araştırılması”na yönelik bir metod ve uygulama örneği sergilemesi<sup>73</sup> ve bunu insan ve toplum bütünlüğü içinde ortaya koyması sosyolojik açıdan önem taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle “konusu beşer medeniyeti (el-umran el-beşeri) ve insan toplumu (el-ictima’ el-insani)” olan bir yeni ilim dalı kurma çabası, yaşadığı medeniyetin bunalımı için çözüm önerisi olduğu gibi günümüz dünyasına da öncülük olmuştur.<sup>74</sup> Düşünsel etkisi, döneminde belirgin bir başatlık taşımasa da sonraki dönemde (özellikle 16. yüzyıldan sonra Osmanlı’da ve sonrasında) etkin bir varlık kazanacaktır.<sup>75</sup> Öte yandan önerisine rağmen rivayetçiliğine dair izler taşıdığı eleştirisi de bulunmaktadır: “İbn Haldun, asıl eserinde bir rivayetçi olmaktan ayrılmamışsa da, mukaddimesinde serdettiği felsefi ve içtimai bahislerde vekayiin sebep ve müsebbib sıfatıyla bağlantılarını arayan ve tarihte intikad yolunu takibeden bir âlimdir.”<sup>76</sup> İnterdisipliner ve çok yönlü (çokboyutlu) analizler ortaya koyması ve indirgemecilikten uzak bir profil taşıması, onun birçok bilim dalı ve konuyla ilişkili operasyonel önerilerinin olmasını mümkün kılmıştır<sup>77</sup> ki haber

70 Hassan, *İbn Haldun*, 130.

71 Hassan, *İbn Haldun*, 125.

72 Günay, “İslâm Dünyasında”, 70.

73 Günay, “İslâm Dünyasında”, 72.

74 Günay, “İslâm Dünyasında”, 73.

75 Togan, *Tarihte Usul*, 158.

76 Togan, *Tarihte Usul*, 158. Ayrıca bk. E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 133.

77 Yavuz, “İlm-i Umran’ın Konusu”, 340.

sistematığı ve söylem analizi bunlardan biridir.

### A. Söylem ve Gerçeklik Sarkacında Doğru ve Yalan Haber

Metodunun temelini “gerçekliğe dayanan rasyonalizmi”<sup>78</sup> yerleş-tiren İbn Haldun’un temhisten ne anladığını ve onun gerekliliğini kendi anlatısının akışı bağlamında öz bir sunumunu yaptık. İbn Haldun bazı ge-rekçe ve örneklerle anlattığı temhisi, haberlerin doğasını ve onları dile getirenlerin iktidar ilişkilerini ele alarak tamamlar. Şimdi onun bu gay-retini aktarmak istiyoruz. İbn Haldun, temhis sistematığını izah ederken öncelikle bir tarihî haberin ne olduğunu betimler:

“Malum olsun ki, tarihin hakikati, âlemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden (insanî içtimâ) haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına âriz olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvâldir.”<sup>79</sup>

Haberlere doğaları gereği, yani insanın dünyasından yine insan tarafından verilen bir haber olmaları nedeniyle onlara yalan ve tahrifat karışmaktadır. İbn Haldun, kendi kurduğu ilm dalını (ilm-i umran) eski tarih anlayışından ayırırken *taklit alışkanlığına* ve *mukallid tarihçilere*<sup>80</sup> özellikle eleştirel bir duruş sergiler; hatta denilebilir ki onun doğru ve yanlış tarihsel haberleri ayırma konusunda merkezi ve yaygın (yani met-ne geniş olarak sindirilmiş) anlatısı taklit alışkanlığının haberleri temhise

---

78 Hassan, *İbn Haldun*, 118. “İbn Haldun’un gerçekçilik biçiminde geliştirdiği rasyonalizmi için aşağıdaki örnekler verilebilecek olanların sadece birkaçıdır: Münecimlerin gaipten haber vermeleri (Zâyice ‘sanat’ı, Zairece: Zâyircetu’l-âlem) iddiasının eleştirisi, bedevî ve hadarî hayat ve üretim tarzlarını tahlili, İbn Rüşd’ü eleştirisi, iktidar tekniği olarak bağış ve mükâfatları incelemesi, hükümdarlığın mâhiyyetini anlatışı, cinsel güdülerin mâhiyyetini normatif ve pozitif plânlarda ele alışı, “Fitne”nin gerçek sebeplerini açıklayışı ve Hz. Hüseyin’in kendi kudret ve kuvveti konusunda yanlışya düşmüş olmasını ve yenilgisinin sebeplerini incelemesi, mülk’ün geleceği konusundaki kehânetleri (ahkâm-ı nücum) tahlili, ibâdethâne, cami ve meşitlerin dinî geleneklerce rivâyet edilen yapım öyküleri ve yapı tarihlerinin gerçeklere uymadığını belirttiği bölümdeki objektif tavrı, geçinme yollarını incelemesi ve bu arada define arayıcılığı konusundaki akıl dışı tutumların sebeplerini ortaya koyuşu...” Hassan, *İbn Haldun*, 123.

79 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 199.

80 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 158-160.



tabi tutmadan yaymasıdır.<sup>81</sup> İbn Haldun'a göre haberlerdeki bozulmanın temelindeki nedenlerin başlıcaları şunlardır:

a) "Görüşlere ve mezheplere olan (aşırı derecedeki) taraftarlık": Bu *ruh hali*, insanın bir görüş ve inanca bağlılık ve taraftarlık durumunda bu bağlılığına "uygun düşen haberleri hemen işitir işitmez kabul eder" bir forma sahip olduğu için temhise engeldir. İbn Haldun'un ifadesiyle "bu temayül ve taraftarlık insanın basiret gözünü örter, tenkit ve tetkikte bulunmasını engeller, yalan haberi kabul ve nakletme durumunda kalmasına sebep olur." İbn Haldun, burada haberi alan kişinin *itidal* konumunda sükûn etmesi gerektiğini ve bu *itidalin* ona *tenkit* ve *üzerinde düşünme* imkânı tanıyacağını belirtir ki kişi böylece temhisle haberin saflığına ulaşma imkânı elde eder.<sup>82</sup>

b) "Haberi nakledenlere güvenmek ve onları mevsuk kabul etmek": İbn Haldun, burada rivayet sistemindeki şahsiyetlerin tıpkı hadis ilmindeki gibi cerh ve ta'dil ilmine benzer şekilde tenkit ve tetkik edilmesinin gerekliliğine dikkat çeker. Doğru ve yalan haberi ayırmak için bu sistematik incelemenin gerekliliğini vurgular.<sup>83</sup>

c) "(Haberlerin naklediliş) maksatları hakkındaki gaflet ve dikkatsizlik": İbn Haldun, amaç analizinde haberi nakledenlerin haber kaynaklarının amaçları hakkındaki bilgisizliği dile getirir ve amaçtan habersizce haber nakletme tutumunun yaygınlığını vurgular. Burada kişi "haberi kendi zan ve tahminine göre naklettiği için hataya düşer."<sup>84</sup> İbn Haldun'un burada haberlerin yayılmasında etkin olan iktidar sistematüğünü ve egemenlik taleplerini dikkate sunduğu kanaatindeyiz. Bu, ilerleyen kısımlarda haber ve gerçeklik arasındaki bildirme sistematüğünü ve onun insan tarafından biçimlendirilişini analiz ederken dikkat çekeceğimiz bir husus olacaktır.

d) "Hallerin vakalara (ahvâlin vekâyie) nasıl tatbik edileceğini ve durumu olaya uygulamayı bilememek": İbn Haldun, haberlerin birbirine karışmasının güçlü bir olasılık taşıdığını ve habercinin bu karışma ve yapaylık (sunilik) durumundan haberi kurtarmamasını yani onu ayıkla-

81 Duman, "İbn Haldun'a Göre", 168.

82 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 200.

83 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 200.

84 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 200.

mayıp olduğu/gördüğü gibi nakletmesini, yorum ve değerlendirmesini yapmamasını bir kusur olarak dile getirir. Onun dikkat çektiği asıl şey şudur: “Sunî müdahalelerle değişen haber bizatihi doğru olan vakayı aksettirmeyecek bir şekil almıştır.”<sup>85</sup> Burada İbn Haldun’un haber merkezli bir anlama metodu sunduğu ve haberin bütün boyutlarıyla algılanmasını sunan analizinin savunusunu gerçekleştirdiği gözlenmektedir. O, haberin görünüşüne takılıp kendi zan ve vehmiyle haberi açıklayan birinin zaafını dile getirmektedir.

e) “Halkın yüksek makam ve rütbe sahiplerine, onları meth-u sena ederek, kendilerine ahvâli güzel göstererek, bu suretle şan ve şöhretlerini yayarak, yaklaşmak ve yaranmak istemeleri”: İbn Haldun, bu maddede iki yönlü bir nefis analizi yapar; ilkinde insanın övgüyü seven hatta “düşkün” olan tabiatı, ikincisinde de dünya malını ve iktidarı seven tabiatı bulunmaktadır. Burada iktidar, makam ve servete bağlı olarak yorumlanmaktadır. Halkın bu tür bir iktidar ilişkisinin parçası olmayı erdeme rağbet etmeye tercih ettiğini belirten İbn Haldun, bu nefsani özelliklerden dolayı üretilen birçok yalan haberin gerçeğin yerini alacak düzeyde yaygınlaştığını dile getirir.<sup>86</sup>

f) “Yalanı (sahte haberciliği) gerektiren sebeplerden biri, hatta öteki sebeplerin hepsinden daha önde geleni umrandaki ahvâlin tabiatını bilmemektir.” İbn Haldun, bu farklılaştırıcı haber analizinde olay ve varlıkların kendilerine has bir tabiatının olduğuna dikkat çekmekte ve süreklilik ve değişimin bu bağlamda analiz edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bir haberi duyan kişi, söz konusu haberin konusu olan varlık, olay ve koşulların (hallerin) tabiatını bildiğinde onun doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koyma imkânına sahip olacaktır. Haberi tenkit ve tetkik etmenin bu yardımcı unsurları İbn Haldun’a göre nasıl ortaya çıkarsa çıksın yalan haberi ortaya çıkarmada “en tesirli ve en faydalı usûl[dür].”<sup>87</sup> İbn Haldun’un yöntem analizlerinde ele aldığı ve burada aktaracağımız iktidar mücadeleleri, siyasal polemikler, iftiralar, kıskançlıklar, karalamalar gibi saiklerin yönlendirmesiyle üretilen haber örnekleri de bu kısımda dikkate alınmalıdır.

İbn Haldun, çoğunlukla doğruluğu imkânsız olan rivayetlerin onu

85 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 200.

86 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 200.

87 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 200.

dinleyenlerce kabul edilip nakledildiğini (Mesûdî'nin İskender için cam bir sandıkla denize dalışı örneği üzerinden) dile getirir<sup>88</sup> ki bu, efsane tutkusu bağlamında değerlendirilebilecek bir temayüldür. İbn Haldun, burada aklın ilkelerine, tabiatın imkânlarına dayalı bir analiz yapar ve akla uzak vehme yakın unsurları reddeder. “Kıssacıların hurafelerinden ibaret” olan birçok imkânsız haber örneği veren İbn Haldun, masalın tarihe etkilerini de dile getirmiş olmaktadır.<sup>89</sup> Bütün sütunları bakırdan olan bir şehrin kayıtlarda olmaması ve “âdeten imkânsız” yani şehir inşa bilgisine ters düşmesi gibi mantıksal ve belgesel (yazılı, abidevi vb.) kanıtlar peşinde olan ve bulamadıklarını reddeden bir İbn Haldun söz konusudur (agy.).

## B. Haber ve Habercinin Temhisi

İbn Haldun, okurlarını, yalan gerekçelerini aktardığı ve daha birçok benzeri haber ve rivayetlerin bulunduğu meseleyi çözüme davet eder:

“Bunun temhisi, yani tetkik, tenkit edilmesi, umranın tabiatını (ve içtimaî kanunları) tanımakla olur. Haberlerin tenkidinde, doğru olanların asılsız olanlardan ayıklanmasında en güzel ve en mevsuk usûl budur. Bu usûl, râvilerin tadil ve sıhhatini araştırma konusundaki tenkit ve tetkikten de önce gelir. Bir haberin ve rivayetin haddizatında mümkün veya imkânsız olduğu bilinmeden râvilerin tadiline ve sıhhatli oluşlarına müracaat edilmez. Şayet haber ve rivayet bizatihi imkânsız ise, onları bize nakleden râvilerin cerh ve ta'diline bakılmasında hiçbir fayda yoktur.”<sup>90</sup>

Haberin temhisi, İbn Haldun için öncelikli meseledir; bu bağlamda haberin iddiasının *akla muhal olmaması* ve iddiasının *aklın kabul etmeyeceği bir biçimde tevil edilmemesi* gerekir; bu, onun tenkit sebeplerindedir. İbn Haldun bu genel gerekçeyi derin düşünceye dayandırır; bir başka ifadeyle İslam dünyasındaki ehl-i nazar (kelamcılar ve hükema) mensuplarının aklen imkânsız olanı reddetmedeki fikir birliğine dayanır. İbn Haldun'un burada Nazar ehlini öne çıkarması, akla verdiği öneme ve rasyonel değerlendirmeleri haber analizinin merkezinde görmesine dayanır; çünkü ehl-i nakil veya eser'in (hadisçilerin) lafzın aklen imkânsızlığı konusunda esnek oldukları (dikkat etmedikleri) bilinir. Kanaatimiz-

88 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 200.

89 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 202.

90 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 158.

ce burada İbn Haldun'un hem form hem de tevil dâhil içerik konusunda mantık kurallarının onayından geçmeyen haberlerin kabul edilmemesi gerektiği konusundaki tavrı, onun tarih felsefesi bağlamındaki hikmet (hakikat) arayışına bağlanmalıdır.<sup>91</sup> Bu rasyonel ölçütün bir diğer önemli yanı, İbn Haldun'un şer'i haberleri ayırmasıdır; tarihi haberlerin insan tarafından oluşturulmasını ve onun doğal ve toplumsal çevresinin imkân ve esasları çerçevesinde oluşabilirliğini öne çıkarmasıdır. Kendi ifadesiyle olaylara ait "haberlerin vakaya mutabakatına itibar etmek şarttır."<sup>92</sup> Burada İbn Haldun'un, şer'i haberlerin inşaî karakterinden dolayı onlarda haberi verenin incelenmesinin (cerh ve ta'dil) yeterli olduğunu ve olaylara ait haberlerde ise önce haberin imkân eleştirisi sonra habercinin güvenilirliğinin eleştirisinin gerektiği yönünde bir ayrıntılandırmaya gittiğini görüyoruz (agy.). Dolayısıyla onun medya sosyolojisi için işlevsel kılınabilecek en önemli katkılarından biri, her haberin bir insan üretimi olduğu ve onun kendi ahvalinde rasyonel ölçütlerle değerlendirilmesi gerektiğidir. Bunun da temel amacı, saflaştırma (temhis) yani tarihin masaldan (kısaslardan, yalan rivayetlerden vb.) kurtarılmasıdır ki bu da haberin umran ilkelerine göre imkân dâhilinde olmasına bağlıdır.

İbn Haldun, haber analizinde umranı (yani insanın toplumsal ve siyasal örgütlenmesini ve onun oluşturduğu kültür ve medeniyeti) ölçüt alır; umran için *vacip*, *mümkün* ve *müstahil* olmak üzere üç tür olabilirlik söz konusudur. İbn Haldun'a göre bu üçlü ayırım, tarihî rivayet ve "haberlerde hakkı bâtıldan, doğruyu yalandan ayırıt etme hususunda, hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için bir kanun olur."<sup>93</sup> Onun, burhan düzeyinde kanun arayışı, kültür ve medeniyetin vacip, mümkün ve müstahil üzerinden imkânlarının ölçüt alınması bağlamında anlaşılmalıdır. Bu ölçüt sağlandığında artık işitilen bir haberin doğruluğunun ve yanlışlığının tespiti yalnızca bir uygulama olur. Bu nedenle İbn Haldun, yöntembilimsel meseleleri merkeze alır. Sağlam kıstas ve miyar arayışını önceler; umran, bağımsız bir ilim olarak merkezdedir. İbn Haldun'un merkeze umranı alması, "aklî ve tabiî olan her hakikat[in], zatının arazları itibariyle inceleme ve araştırma konusu olmaya elverişli" olduğu

---

91 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 202.

92 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 203.

93 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 204.

düşüncesine dayanır.<sup>94</sup> Dolayısıyla o, nesnel bir konumda akla uygun analizler peşindedir ki bu, ilimde olduğu gibi günümüz biliminde de temel arayıştır. Bize göre son tahlilde İbn Haldun, retorik(hitabet)ten farklılaşan ve ilmî (ispatlı) olan bir tarih ve umran yorumu peşindedir. Onun, toplumsallık ve örgütlenme üzerinden bazı örnekler vermesi ve bunların hatabî ve iknaî olduğunu belirterek ilmî zemin meselesini dile getirmesi,<sup>95</sup> söz konusu arayışının ve yeni ve orijinal bir ilmin kuruluşunu ilan etmesinin başat ölçütüdür. Onun amacı umranı incelemektir: Umran (medeniyet, civilization) ise “toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadiyle şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir.”<sup>96</sup>

İbn Haldun’un haberci (ravi) analizi, hadis ilmine öykünen (cerh ve ta’dil metodunu alan) bir forma sahiptir ve ona atfen ayrıntısına inmez. Haberci analizinin ortaya çıkışının yalan ve tahrif gibi faktörler dolayısıyla ve gruplar arasındaki iktidar ilişkilerinin belirlediği dönemde söz konusu olması bu bağlamda anlamlıdır. Dahası, hadislerin yazıya geçirilmesinin ilk sebep olarak dile getirilmesi, bir haberin kayda geçtikten sonra kolay yayılmasının dezavantajları bağlamında önem taşır.<sup>97</sup> Böyle bir uygulamanın başlaması, beşerî zaafırlara yönelik bir saflaştırmaya dayanır. En temelde, ravinin “adalet ve zabt yani hadis tahammül ve rivayetindeki dirayeti” açısından değerlendirilişi söz konusudur.<sup>98</sup> İlgili metinlerde adaletin beş faktör üzerinden değerlendirilmesi gibi ayrıntıları (İbn Haldun’un da oraya havale etmesine dayanarak) onlara yönlendirmeye iktifa ederek belirtmek isteriz ki haberci tutum ve beceri yönünden hakikati aktarma kapasitesine sahip olmalıdır; değilse onun aktardığı dikkate alınmayacaktır.

## II. Temhis’in Önemi: Bildirme ve Yorum Ekseninde Fotoğraf Örneği

İbn Haldun’un haberleri saflaştırma yoluyla hakikat arayışının önemi ve medya ve iletişim sosyolojisinde işlevsel kılınması bağlamında Susan Sontag analizleri üzerinden fotoğraf örneğini ele almak istiyoruz.

---

94 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 205.

95 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 206-207.

96 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 208.

97 Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 167.

98 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 170.

İncelemeyi sınırlandırma bağlamında ele alacağımız fotoğraf örneği, hareket kazanacak hızda ard arda gelen fotoğrafların oluşturduğu görüntüler için de bir ön örnek olacaktır. Fotoğraf, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle modernleşme ile sıkı bir ilişki içinde değerlendirilmiştir; çünkü modernite gerçeklikten ziyade onun görüntüleri üzerinden inşa edilen bir söyleme sahiptir. Fotoğraf ise yeni bir temsil sistemi ortaya koymuş, yeni bir dilbilgisi ve görme etiği oluşturmuştur.<sup>99</sup> Fotoğraf, dünyayı kısım kısım görüntüleyen bir biriktirme ve deneyimleri zapt etme aracıdır. Onlar birer kanıttır, “verili bir olayın gerçekleşmiş olduğunun su götürmez kanıtıdır.” Fakat bir kanıt olarak görülse de fotoğraf (konu özelinde haber fotoğrafı) sanat ve hakikat arasındaki sarkaçta beğenin, vicdanın vb. etkisinde bir gerçeklik görüntüsü sunmaktadır.<sup>100</sup> Dolayısıyla ayırmak istediğimiz şey, fotoğrafın gerçekliğin sadece bir bildirisi olmadığı aynı zamanda bir yorumu olduğudur. Bu nedenle, haber fotoğrafları sanattan çok hakikate daha yakın bir tutumla çekiliyor olsalar dahi onlar da bir yorumdur; az ya da çok.

Fotoğrafın moderniteyle doğrudan bir bağı vardır; söz gelimi resim onun üzerinden endüstrileşmiştir, çekirdek aile kendi portre-tarihçesini onun üzerinden inşa etmiştir, varlığının devamlılığının kanıtını onunla sağlamıştır vb. Coğrafi olarak dağılan bir ailenin, akrabalık sisteminin sembolik kanıtı fotoğraflardır. Fotoğrafın konusu nedir? diye sorulduğunda dünyadaki gerçekliğin tamamı denilebilir.<sup>101</sup> Benzer şekilde İbn Haldun’un dünyadaki bütün gerçeklik hakkında haber analizi söz konusudur ve onların insan üretimi olması gibi fotoğraf da gerçeklik hakkında bir görsel üretimdir. Bilindiği gibi sosyolojinin tariflerinde moderniteyle gelen “hızlı sosyal değişimi inceleyen bilim” vurgusu baskındır.<sup>102</sup> Bu hızlı sosyal değişim döneminde fotoğraf makinesi dünyayı kopyalamaya başlamıştır. Dahası, dünyanın birçok geleneksel ve süreğen kısmı (biyolojik, toplumsal vb.) yok olmaya başlamışken böyle bir kopyalama ortaya çık-

99 Susan Sontag, *Fotoğraf Üzerine*, çev. Osman Akinhay (İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2008), 2.

100 Sontag, *Fotoğraf*, 3-6.

101 Sontag, *Fotoğraf*, 8-12. Esasen, bütün iletişim araçları ve ortamı moderniteyle ilişkili olarak yorumlanabilmektedir; çünkü onların gelişimi söz konusu toplumu doğrudan etkilemiştir. Bk. John B. Thompson, *Medya ve Modernite*, çev. Serdar Öztürk (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 14.

102 Bk. Anthony Giddens, *Sociology*, 6<sup>th</sup> Ed. (Cambridge ve Maiden: Polity Press, 2009), 1-2; John J. Macionis, *Sociology*, 14<sup>th</sup> Ed. (New Jersey: Pearson Publication, 2012), 6.

mıştır.<sup>103</sup>

Fotoğraf, sabit bir karenin sürekli görülebilmesi ve hafızada canlı tutulabilmesi avantajına sahiptir ve bu nedenle birçok gerçeklik (doğal veya toplumsal) bu avantaj üzerinden güçlü bir imge olarak taşınmaktadır. Bildirme aracı olarak fotoğraf bize söz konusu olan yerde neler olduğunu gösterir; söz gelimi bir meteorolog için fotoğraf en az bir casus için önemli olduğu kadar önemli ve işlevseldir. Dahası, “fotoğrafik görüntü, yeni bir bilgi anlayışı etrafında kurulmuştur.” Bu yeni bilgi formülasyonunda fotoğraf dünyayı atomlaştırmış, idare edilebilir ve opak hale getirmiştir. O, bize dünyayı onunla gereğince tanıyabileceğimiz izlenimi verir. “Gelgelelim bu, dünyayı görüldüğü haliyle kabullenmemekle yola çıkan ‘anlama’nın tam zıddıdır. Anlamanın gizi, hayır diyebilmekte yatar. Kesin bir dille konuşursak, bir fotoğraftan asla herhangi bir şey anlaşılır.” Demek istediğimiz, fotoğraf çeken objektif aşikâr kıldığı kadar gizleme kapasitesini de taşımaktadır.<sup>104</sup>

Fotoğrafın anlattıkları tamamen tarafsız mıdır? Şüphesiz ki hayır. Daha ilk fotoğrafik işlemin 10 yıl ardından bir Alman fotoğrafçı negatif üzerinde rötuş yapma tekniğini bulur; yani 1850’lerde bir fotoğraf makinesinin “yalan söyleyebileceği” haberi ortalıkta dolaşmaya başlar. Burada bizim için önemli olan kısım, sahte bir fotoğrafın gerçekliği çarpıtması meselesindedir. Böylece sanat (güzelleştirme) ve hakikat (doğruyu söyleme) arasındaki sarkacın oluşturduğu bir fotoğraf tarihi söz konusudur. Fotoğraflar gerçekliği olduğu gibi yansıtmazlar, onlar, failinin değerlendirmesini taşırlar. Dahası, fotoğraflar, salt gerçekliği yansıtmaktan öte, bir gerçeklik inşası yani gerçekliği dönüştürme etkisi taşımaktadırlar. Fotoğraf, bir sahnenin aktarımıysa o sahnenin birden fazla kişi tarafından aynı aktarımının olmaması, ilk zamanlardaki gözlemci fotoğrafçı düşüncesinin aksine görenin makine değil onu kullanan olduğu düşüncesine yerini bırakır; bir diğer ifadeyle objektif görüntüler sağlama varsayımı yerini

103 Sontag, *Fotoğraf*, 19.

104 Sontag, *Fotoğraf*, 25-29. Öte yandan Barthes’ın imajların yanı sıra hala yazı medeniyeti olduğumuz ve anlamın dil ve imajla ilişkisinin dikkate alınması gerektiğine dair iddiası da burada önem taşımaktadır. Bk. Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, 6. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 28. Benzer şekilde, Foucault da “dil ile resimle olan bağlantısı sonsuz bir ilişkidir” ifadesiyle anlam üretim ve aktarımının karmaşık doğasına dikkat çekmiştir. Mihcel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 34.

“dünyanın salt kaydedilmekle kalınmadığı, ona dair bir değerlendirmenin de yapıldığı görüşüne bırakacaktır.”<sup>105</sup> Dolayısıyla fotoğraf, salt bir görme değil, yeni bir bakıştır; fotoğraflık bir görme. Bir fotoğrafçının doğru an için saatlerce beklemesi, “şeylerin (özellikle de herkesin hep baktığı şeyler ve yerlerin) yepyeni bir bakışla görülebileceği ândır.”<sup>106</sup> Bu yeni bakış, saatlerce doğru anı bekleyen bir fotoğrafçının sergilediği eylemin bakışıdır (agy.). Dahası, bir fotoğraflık çarpıtmadan da bahsedilmektedir. Fotoğraf vasıtasıyla düşünme söz konusu olduğunda bu yeni bakışın yönlendirilmesinde de çarpıtmalar söz konusu olmaktadır.<sup>107</sup> Bir diğer ifadeyle,

“Her fotoğraf ancak bir parçayı, bir kesiti temsil ettiği için, onun ahlâki ve duygusal ağırlığı da onun nereye eklendiğine bağlıdır. Bir fotoğraf, hangi bağlamda görüldüğüne göre değişir (...) Wittgenstein’in sözcükler için ileri sürdüğüne benzer şekilde, anlamı oluşturan, kullanımdır -bu saptama tek tek her fotoğraf için de geçerlidir. Kaldı ki, fotoğrafların varlığı ve çoğalmaları, ‘anlam’ kavramının aşınmasına, hakikatin modern liberal bilincin tartışmasız kabullendiği görelî gerçeklere ayrılmasına bu şekilde katkıda bulunmaktadır.”<sup>108</sup>

Fotoğrafın yanıltıcılığı onun altına yazılan sözcüklerle de sağlanabilmektedir; hiçbir yazı kalıcı bir şekilde yanılığ üretmez. Esasen bizim üzerinde durmak istediğimiz ana ayırım bildirme ve açıklama farkıdır: teknik olarak fotoğraflar “hiçbir açıklama yapmazlar; sadece bildirirler.” Fakat onlar anlamamızı kolaylaştırdıkları gibi zorlaştırmaktadırlar. Hümanist iddiaların aksine fotoğraf yalnızca insanı insana anlatan bir hakikat iletme aracı değildir; onun bu yanılısama üzerinden gizlediği birçok şey ve bildiriye çarpıtıcı yorumlar da söz konusudur.<sup>109</sup> Bir haber fotoğrafından beklenen asıl şey, habercinin bilincini değil dünyanın görüntüsünü yansıttığıdır. Fakat bu beklentinin aksine; kaydeden, saptayan, bilgilendiren vb. nitelikleriyle haber-fotoğrafçılığının vizörünün arkasındaki kişinin görüşünü yansıttığını dile getirmek gerekir.<sup>110</sup> Buna bir de sa-

---

105 Sontag, *Fotoğraf*, 104-107.

106 Sontag, *Fotoğraf*, 108-109.

107 Sontag, *Fotoğraf*, 118.

108 Sontag, *Fotoğraf*, 128.

109 Sontag, *Fotoğraf*, 132-136.

110 Sontag, *Fotoğraf*, s. 160. Gösteri toplumu kuramcısı Debord, gösterinin hakimiyetinin anlamını günümüz tüketim toplumunda konumlandırarak tartışmakta ve değişime dikkat çekmektedir. Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Aysen Ekmekçi ve Okşan Taş-



nat olarak fotoğraf düşüncesindeki öznellik beklentisi eklendiğinde her fotoğrafın haber-fotoğrafı olarak değerlendirilemeyeceği ortaya çıkar. Bir yanda nesnellik bir yanda öznellik, bir yanda kanıtlama bir yanda varsayım.<sup>111</sup> “Fotoğrafların tuzağı, onların bizi çeken yanları, bir uzmanın dünyayla kurduğu ilişki ile dünyanın olduğu gibi kabullenilişini bize aynı anda sunmalarıdır.”<sup>112</sup> Bir diğer ifadeyle “medyada araç belirleyicidir.”<sup>113</sup>

Modern toplum bir temsil toplumdur; görüntü şeylerin, kopya asılın, temsil gerçekliğin yerini almaya yönelmiştir. Bir toplum, görüntü üretilip tükettiğinde modern olarak tanımlanmaktadır. Bir anlamda fotoğrafik görüntüler gerçekliği gasp etmiştir. Çünkü o hem bir görüntü, gerçekliğin bir izi hem de bir yorumdur. Bugün dünya fotoğraflarla çoğaltılmakta ve hakkındaki gerçeklik de bu şekilde üretilmektedir. İnsanlar içine düştükleri bir şiddet olayını betimlerken filme benzetmektedirler; çünkü başka türlü tanımlamaları yetersiz kalacaktır. Bu benzetmeyi “ne kadar gerçek bir olayın içinde kaldıklarını vurgulamak amacıyla söylerler.” Dahası, sanayileşme oranı yükseldikçe insanların kendilerini birer görüntüden ibaret görme edimi de yoğunluk kazanır; fotoğraflar onların gerçekliğinin aracıdır ve bu nedenle geleneksel insana oranla daha çok fotoğraf çekirtmeyi severler.<sup>114</sup> Kapitalist modern toplumda yaşayan bir birey için dünya parçalar halinde fotoğrafların oluşturduğu bir birliktir. Fotoğraflar gerçeği yeniden üretmekte ve dolaşıma sokmaktadır.<sup>115</sup> Kapitalist toplum görüntüye bağımlıdır; kitleler için seyirlik malzeme, egemenler için ise denetim aracı olarak görüntü üretimi söz konusudur. “Görüntü üretimi, ayrıca bir ideoloji sağlar. Toplumsal değişimin yerini görüntülerdeki de-

---

kent, 3. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 31-33. Ona göre, “gösteri bir imajlar toplamı değil, kişiler arasında var olan ve imajların dolayımından geçen bir toplumsal ilişkidir.” 36. Her fotoğrafın bir toplumsal ilişki kurma işlevi olduğu dikkate alındığında söz konusu gösteri toplumunun mantık ve işleyişinin konuyla ilintisi dikkat çekmektedir.

111 Sontag, *Fotoğraf*, 163.

112 Sontag, *Fotoğraf*, 100-101.

113 Maigret, *Medya*, 19.

114 Sontag, *Fotoğraf*, 181-191. Esasen, “çağdaş kültür, medyayla doyunlaşmış bir kültürdür” ifadesinde dile getirilen olgu, görsel bir anlatım olarak fotoğrafın araçsal önemini vurgulamayı gerekli kılmaktadır. Bk. Andy Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, çev. N. Tokdoğan, B. Şenel ve U.Y. Kara (Ankara: Phoenix Yayınları, 2013), 124.

115 Sontag, *Fotoğraf*, 207.

ğişim alır.”<sup>116</sup>

McLuhan, Batılı insanın görsel ve işitsel kültürler arasında ikiye bölündüğünü ve görsel kültürün parçalı, işitsel kültürün ise bütünsel olduğunu dile getirir.<sup>117</sup> Görsel kültür, imgeler; Berger’in<sup>118</sup> deyimiyle “günümüzde her yanda bol miktarda imgeler var. Daha önce hiç bu kadar çok şey incelenip seyredilmemişti(...) Görüntüler şimşek hızıyla kaydedilip aktarılıyor.” Dahası, Berger’in sorunsalı, teknolojinin görüneni var olandan ayırması, yani gövdeden zorunluluktan ayırmasıdır. Gerçekliği gerçek yapan şey, gövdelerdir.<sup>119</sup> Son tahlilde görüntünün egemenliği şöyle özetlenebilir: “On dokuzuncu yüzyıl estetlerinden en mantıklısı olan Mallarmé, dünyadaki her şeyin bir kitapta sona ermek için ortaya çıktığını söylemişti. Günümüzdeyse her şey bir fotoğrafta sona ermek için vardır.”<sup>120</sup> Bütün bu analiz ve aktarımlarımız, (incelemenin sınırını dikkate aldığımız için muhataba bıraktığımız, ama oldukça önem verdiğimiz bir kıyas olarak) İbn Haldun’un analizleriyle birlikte değerlendirmeye oldukça uygun bir temsil ve gerçeklik ilişkisini sunmaktadır.

### Değerlendirme ve Sonuç

İbn Haldun, tarihteki hikmet ve sırrı bilmeyen sıradan bireylerin yaptıklarından dolayı tarih ilmi ile uğraşmanın cahillik haline geldiğini belirtir.<sup>121</sup> Bir diğer ifadeyle bir haberin bütün detaylarını bilmeyen ve onu ilgili kaide ve esaslara vurmadan doğru kabul edenlerin yaptıkları tarihin ilmi niteliğini masala indirgemektedir. Bu uyarı, günümüz medyası üzerinden yapılan aktarım ve analizler için de geçerlidir. Bir haberi olduğu gibi doğru kabul etmek ve ilgili eleştirel sistemden geçirmeden yaymak, yetkin bir anlatının yok edilmesine giden yolun ilk adımı olur. O, temelde

---

116 Sontag, *Fotoğraf*, 213. Benzer şekilde reklam gibi görüntüyü yoğun kullanan unsurlarda bir ideoloji olarak yorumlanabilmektedir. Bk. Andrew Wernick, *Promosyon Kültürü: Reklâm, İdeoloji ve Sembolik Anlatım*. çev. Osman Akınhay (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 43-80.

117 Marshall McLuhan, *Global Köy: 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler*, çev. Bahar Öcal Düzgören (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2001), 42.

118 John Berger, *Görünüre Dair Küçük Bir Teoriye Doğru Adımlar*, çev. Bülent Somay, 5. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 26.

119 Berger, *Görünüre Dair*, 27.

120 Sontag, *Fotoğraf*, 30.

121 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 190.

umranın koşul ve ilkelerinin bilgisiyle ve hayatın bütün boyutlarına yönelen bütüncül ve doğru bir yaklaşım önerisinde bulunur. Onun birçok kaynak ve bilgi gerektiği uyarısı, temhis için olay örgüsünün inşa olduğu zemin ve çerçevenin tamamının dikkate alınması uyarısıdır. Doğru ve güzel bir düşünme biçimi ve kararlı bir tutum, temhisin ön şartlarındandır. Onun temhis yöntemi, hakikat yani hikmet arayışının yöntemidir. Dolayısıyla gerçeklik ve dil arasındaki bağda inşa olan temsil sisteminde hakikatin kaybolmaması için ve hataların elenmesi için bir yöntembilim önerisinde bulunan İbn Haldun, temhisi derinlikli düşünceye dayandırmakla önemini aşikâr bir şekilde ortaya koymaktadır. Sosyolojinin toplumsalın doğru bilgi ve ifadesine ulaşabilmesi için gerekli bir yöntembilim arayışının bir uzantısı olarak temhisin *bildirme* ve *yorum* arasındaki sarkaçta haber analizinin önemli bir formu olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Özellikle günümüz toplumunun enformasyon temelli ve ağa dayalı yapısı,<sup>122</sup> linklere bağlılığı<sup>123</sup> ve bunun üzerinden yükselen medyanın etik nötrlüğü tartışmaları,<sup>124</sup> temhisin önemini aşikâr kılmaktadır.

İbn Haldun, umranı vurgularken alt kategoride statik ilkeler ve sosyal değişme arasındaki dengenin korunmasını önemle vurgular. Buna göre bir haber alındığında, onun söz konusu olduğu tabii ve toplumsal ortamın bilgisinin (yani süreğen ilke ve esaslarının) değişmiş olma ihtimalinin değerlendirilmesi gerekir. Bunu medya sosyolojisi bağlamında işlevselleştirirsek, Burma hakkında bir haber (veya haberler serisi) alındığında onun doğal ve toplumsal ortamının ilke ve esaslarının gözden geçirilmesinin gerekliliği söz konusudur diyebiliriz; eski veya eskimiş bilgiler her zaman yeterli olmayacaktır. İbn Haldun özellikle geçmişin “halk, hükümdarlarının dini (âdeti ve töresi) üzerine bilinir” algısını dikkatlere sunar; buna göre siyasal sistemin dönüşümü, egemenlik ilişkilerinin toplumsalı da dö-

122 Bk. Frank, Webster, *Theories of the Information Society*, 2<sup>nd</sup> Ed. (London-New York: Routledge, 2002); Manuel Castells, “Informationalism, Networks, and the Network Society: A Theoretical Blueprint,” *The Network Society: A Cross-cultural Perspective* içinde (3-45), ed. Manuel Castells, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton (2004); Jan A.G.M. van Dijk, *The Network Society: Social Aspects of New Media*, 2. Baskı (London-California: SAGE Publications, 2006), 19-41.

123 Joseph Turow, “Introduction: On the Taking the Hyperlink for Granted,” *The Hyperlinked Society: Questioning Connections in the Digital Age* içinde (1-22), ed. Joseph Turow ve Lokman Tsui, The University of Michigan Press, Ann Arbor (2011).

124 Fernando Leal, “Ethics is Fragile, Goodness is Not,” *Information Society: New Media, Ethics and Postmodernism* içinde (78-89), ed. Karamjit S. Gill, Springer, London (1996).

nüştürmesi anlamına gelecektir ve hiçbir haber, iktidar biçimleri ve ilişkileri dikkate alınmadan doğru anlaşılmayacaktır. İbn Haldun'un haber ve iktidar ilişkisini analiz edişi öncü bir uyarıdır. İlk dönemlerde medyada haberlerin bilgi aktaran bir aracın nesnelliği üzerinden gelen bir forma sahip olduğu ve onun bir yorumla biçimlendirildiği ve okuru biçimlendirmeye yöneldiği ayrıntısı, Keane'nin belirttiği gibi, keşfedilememiştir.<sup>125</sup> Sonrasında medya eleştirisinde Adorno ve Horkheimer'in ekonomiden, Althusser'in devlet kuramından yola çıkan sosyalist analizleri gibi birçok edim ortaya konulmuştur.<sup>126</sup> Bahsettiğimiz ve diğer bir çok analizde beliren ana argüman, iktidar ilişkilerinin bir haberin bildirim aracı olmasında etkin olduğu gibi (çünkü bildirilecek haber(ler)i seçmek daha başlı başına bir iktidar ilişkisidir) yorumlanmasında da etkindir; aşıkârlığından dolayı iletişim özgürlüğündeki iktidar ilişkisini bu bağlamda anmaya bile gerek olmadığı kanaatindeyiz.

“Olan şeylerin ilkeleri incedir, hâdiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir” ifadesiyle derinlikli düşünceye dayanan bir haber analizinin gerekliliğini ve inceliğini dile getiren İbn Haldun, esasen medyanın bir bildirim aracı olarak doğrudan kabulünün yanlışlığını dile getirmiş olmaktadır. Ona göre haber, vehim ve hatayla aynı soydandır; bu nedenle her haberin eleştirel bir şekilde değerlendirilmesi zorunludur. Bu da bizi haber metinleri ve görsel malzemesinin onu üretenin perspektifini taşıma, yani biçimlenme durumuna dikkat etmeye yönlendirir. Böylece haber, insan ve insanlar arası bir merkez üzerinden dile geldiği için toplumsalın ona etki etme ihtimali dışarda bırakılmaz. Umranın koşullarının dikkate alınmasını öneren İbn Haldun, her haberin bir oluşum bağlamı, koşulları ve nedensellik sistematiği olduğunu vurgulamakta ve haberlerin umrandan bağımsız değerlendirilmesini zahiri ve hikmetten uzak bir yaklaşım olarak görmektedir. Bu nedenle ona göre temhis, derinlikli düşünce sahiplerinin bir tutumudur; bu da özellikle haberlerin yayılmasında etkin olan ve onlar üzerinden metin inşa eden kişilerin öncelikli sorumluluğudur; çünkü insan taklide meyilli ve kolaycıdır ve sıradan biri için bu zahiri yaklaşım olağan bir handikaptır. Bu handikap, özellikle işin başında, haberin kaynağında yetkin söylemlerin derinlikli duruşunu gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda İbn Haldun, kendi sistematik yöntemini hakikati görmeye engel perdeyi kaldırma göreviyle memur kılmaktadır.

125 Keane, *Medya*, 50.

126 Keane, *Medya*, 74.

Böylece sistematik ve doğru düşünme ilkelerini ve doğru yöntemin zorunluluğunu ve hayatiliğini dikkate sunmaktadır. Doğru düşünmeyi tamamlayan bir diğer temhis ilkesi, haberlerin tabii ve sosyal alanın bilgisini veren diğer metin ve eşyaların aktarımlarıyla çaprazlama yapılması ve genel sebep ve illetlerden özel olay ve haberlere yönelen bir yöntemle sosyolojik anlamda tipolojik kavramların işlevselleştirilmesidir.

İbn Haldun, haberlerin temhisini öngörür ve onların üretiminde bir baskılama veya yasak peşinde değildir. Keane'nin<sup>127</sup> "enformasyon fırtınalarının demokratik toplumların kaçınılmaz bir özelliği olduğunu unutmamak gerekir" ifadesinde özetlenen çağdaş düşüncedeki özgür basın düşüncesi, İbn Haldun için olağan bir umran ilkesidir; temel ölçüt hakikatin kurban edilmemesidir. Bu özgürlüğü tamamlayıcı, daha doğru-su yanlış üretimleri eleyici koruma kalkanı ise Z. Bauman'ın<sup>128</sup> sağduyu ve sosyoloji ayrımında beliren farklılaştırmaya benzer şekilde gündelik bilgiyi aşan ve ilmî veya bilimsel tutum denilebilecek ve temhisi merkeze alan perspektiftir. Bu ayrım, esasen İbn Haldun'un tarih ve masal ayrımını veya ilim adamlarının ve sıradan bireyin (halkın) tarihi haber ve rivayetleri aktarma farkını da kapsar; halkın umranı kavrayışı sağduyu, ilim adamlarının ise sosyoloji çerçevesinde değerlendirilebilir. Kanaatimizce burada güçlendirici bir diğer argüman, İbn Haldun'un belge ve yazılı kaynaklar üzerinden temhise ayrı bir önem vermesidir. Onun bu önerisi ve tutumu, sağduyunun ötesinde yani gelişigüzel ve sistematik olmayan bir düşünce biçiminin ötesinde sistemli ve ilkelere dayandırılan bir yöntemle sahip sosyolojik düşünmeyi öncellemedir. Bu ayrımın birçok argümanla desteklenebileceği kanaatindeyiz ve olay ve olguların doğru bilgisi için önemli olduğunu vurgulamak isteriz.

Son tahlilde belirtmek gerekir ki İbn Haldun, haberin insan üretimi olmasına ve bu bağlamda insanın dil ve gerçeklik arasında kurduğu ilişkinin ve toplumsalın iktidar gibi niteliklerinin etkisinde olmasına dikkat çekmekte, bir haberin tabii ve toplumsal doğası yani oluşum art alanı dikkate alınmadan onun anlaşılamayacağını, sıradan ile ilmî bir tutum, bir diğer ifadeyle gelişigüzel ve sistematik düşünmenin haber algısının önemli düzeyde farklı ve farklılaştırıcı olduğunu, insanın bilinçli ve far-

---

127 Keane, *Medya*, 168.

128 Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

kında olmadan (örneğin hafızanın yanıltıcı etkisi) haberleri tahrif ettiği veya yalan haber yaydığını, haberin ilgili olduğu siyaset gibi alanların bilgisi olmadan onun yetkin anlaşılmasının mümkün olmadığını hatta bunun bir de varlık kaideleriyle birlikte ele alınması gerektiğini, istikrar ve değişim bağlamında haberlerin yenilenen vizyonla ele alınması gerektiğini, haberin müdahale edilen bir şey olduğuna dikkat edilmesinin önemini, rasyonel ilkelerin başat ve haberin haberciden önce bu ilkelere göre değerlendirilmesi gerektiğini, yani akla muhal olmamanın önemini önceliğini ve bu bağlamda haberin vakaya mutabakatının aranmasının saflaştırma yani temhis için hayatiliğini ve en nihayetinde bütün bunları ortaya koyacak kişinin de eleştirel ve derinlikli bir görüşe sahip olması yani basîr olması gerektiğini önemle vurguladığını belirtmek isteriz. Foucault'nun<sup>129</sup> dile getirdiği gibi, “doğruyu söyleme görevi, sonu gelmeyen bir çalışmadır.” Özünde temhis, dile getirilen gerçeklikteki hakikat arayışıdır; basir biri, onu, umranın vacip, mümkün ve müstahil ilkeleri üzerinden toplumsalı dikkate alarak arayacaktır.

### Kaynakça

Ahmad, Zaid. *The Epistemology of Ibn Khaldūn*. RoutledgeCurzon, London-New York, 2003.

Austen, Ralph A. ve Jan Jansen. “History, Oral Transmission and Structure in Ibn Khaldun’s Chronology of Mali Rulers”. *History in Africa*, 23 (1996): 17-28.

Barnes, Harry E. “Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature”. *American Journal of Sociology*, 23/2 (1917): 174-247.

Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. 6. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Baudrillard, Jean. *Sessiz Yiğınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.

---

129 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, yay. hzl. Ferda Keskin, 3. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 97.

Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Bennett, Andy. *Kültür ve Gündelik Hayat*. çev. N. Tokdoğan, B. Şenel ve U.Y. Kara. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.

Berger, John. *Görünüre Dair Küçük Bir Teoriye Doğru Adımlar*. çev. Bülent Somay. 5. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Callinicos, Alex. *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*. çev. Yasemin Tezgiden, 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Castells, Manuel. "Informationalism, Networks, and the Network Society: A Theoretical Blueprint". *The Network Society: A Cross-cultural Perspective* içinde (3-45). ed. Manuel Castells, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton (2004).

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent. 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Duman, Abdullah. "İbn Haldun'a Göre Haberlere Yalan Karışma Sebepleri ve Bunları Ortaya Çıkarma Metotları". *EKEV Akademi Dergisi* 14, sy. 42 (2010): 163-188.

Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. yay. hzl. Ferda Keskin. 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_. *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

Fromherz, Allen J. *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Giddens, Anthony. *Sociology*. 6<sup>th</sup> Ed. Cambridge ve Maiden: Polity Press, 2009.

Günay, Ünver. "Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları". *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12, (2002): 1-20.

\_\_\_\_\_. "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)". *A.Ü.İ.F.D.* 6 (1986): 63-104.

Gürkan, Ülker. "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun". *AUHF Dergisi* 24, sy. 1-4 (1967): 223-246.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. 5. Baskı. İstan-

bul: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Holmes, David. *Communication Theory: Media, Technology, Society*. London-California: SAGE Publications, 2005.

Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. çev. Franz Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

İbn Haldun. *Mukaddime I-II*. çev. ve hzl. Süleyman Uludağ. 8. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

İbn Haldun. *el-Mukaddime*. tahkik Abdüsselam Şeddadi. Dârül-beyzâ: Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005.

Jackson, Roy. *İslam'da 50 Önemli İsim*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Keane, John. *Medya ve Demokrasi*. çev. Haluk Şahin. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Leal, Fernando. "Ethics is Fragile, Goodness is Not". *Information Society: New Media, Ethics and Postmodernism* içinde. ed. Karamjit S. Gill. Springer, London (1996): 78-89.

Macionis, John J. *Sociology*. 14. Baskı. New Jersey: Pearson Publication, 2012.

Maigret, Éric. *Medya ve İletişim Sosyolojisi*. çev. Halime Yücel. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

McLuhan, Marshall. *Global Köy: 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler*. çev. Bahar Öcal Düzgören. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2001.

Okumuş, Ejder. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Rosen, Lawrence. "Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture". *Contemporary Sociology* 34, sy. 6 (2005): 596-599.

Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.



Rosenthal, Franz. "Ibn Khaldun in his Time". *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde. ed. Bruce B. Lawrence. E. J. Brill. Leiden (1984): 14-26.

Said, Edward W. *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Simon, Robert. *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire*. ed. György Hazai. Budapeşte: Akademia Kiado, 2002.

Sontag, Susan. *Fotoğraf Üzerine*. çev. Osman Akinhay. İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2008.

Stevenson, Nick. *Medya Kültürleri: Sosyal Teori ve Kitle İletişimi*. çev. G. Orhon ve B. E. Aksoy. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008.

Thompson, John B. *Medya ve Modernite*. çev. Serdar Öztürk. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.

Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. 3. Baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.

Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk Sosyolojisi: Sosyoloji Açısından Hukuk (Konu, Problemler ve Öncüler)*. 3. Baskı. AÜHF Yayınları, 1969. I.

Turow, Joseph. "Introduction: On the Taking the Hyperlink for Granted". *The Hyperlinked Society: Questioning Connections in the Digital Age* içinde. ed. Joseph Turow ve Lokman Tsui, The University of Michigan Press, Ann Arbor, (2011): 1-22.

Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Ülken, Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. *İbni Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

Ülken, Hilmi Ziya. *İçtimaî Doktrinler Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941.

Van Dijk, Jan A.G.M. *The Network Society: Social Aspects of New Media*. 2. Baskı. London-California: SAGE Publications, 2006.

Webster, Frank. *Theories of the Information Society*. 2. Baskı. London-New York: Routledge, 2002.

Bayram Sevinç

Wernick, Andrew. *Promosyon Kültürü: Reklâm, İdeoloji ve Sembolik Anlatım*. çev. Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

Yavuz, Sefer. "İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (2013): 319-347.

# Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Tasavvufî Neş'enin Âşık Tavrına Yansıması\*

Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri KARADAYI\*\*

## Öz

Türklerin İslâmiyet'ten önceki toplum hayatında önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneği Osmanlı döneminde tarikatlerin ve tasavvufî düşüncenin yaygınlaşması ile birlikte yerini âşıklık geleneğine bırakmıştır. Sırtında sazıyla diyar diyar dolaşan bazı âşıklar tarikat çevreleri ile kurdukları irtibatın da etkisiyle âşıklığa dervişlik misyonu yüklemişler, böylece tasavvufî neş'eyi âşıklık geleneğine taşımışlardır. Bu değişim sürecinde ozan yerine âşık ismi benimsenmiş, âşıklar biri ozana karşı diğeri zahid tipine karşı olmak üzere iki temel tavır içerisine girmişlerdir. Bu çalışmada Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nin teşekkül süreci hakkında kısaca bilgi verildikten sonra âşıkların kendilerini tanımladıkları şiir örnekleri dikkate alınarak tasavvufî neş'enin âşık tavrına yansıması tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ozan, Âşık, Âşıklık Geleneği, Âşık Tavrı, Tasavvuf.

## Abstract

### The Asik Style of Poem Tradition and the Reflection of Mystic Nature to the Manner of Asik

The tradition of Ozan-Baksı which has an importance in the pre-islamic social life of the Turks gives its place to the tradition of 'aşıklık' by means of expanding the thought of 'tarikat' and 'tasavvuf' in the Ottoman period. Taking their traditional instrument (saz) on their back, some wandering minstrels (aşık) attribute a mission of 'dervish' to the tradition of 'aşıklık' by forming a connection with the 'tarikat' circles and therefore they transform sufistic joy into the tradition of 'aşıklık'. In this transformation process, the name, 'aşık' is adopted instead of the name, 'ozan' (bard), and 'aşıks' have two basic manners towards 'ozan' and 'zahid'. In this study, after giving information about the foundation process of 'Aşık' style of poem tradition, we try to determine the reflection of sufistic joy onto the

\* Bu makale *Osmanlı Dönemi Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nde Tasavvuf*, adlı yayımlanmamış doktora tezi (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015) çalışmamızdan üretilerek hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ottomannuri@hotmail.com.

Osman Nuri Karadayı

aşık's manner by taking into consideration the sample poems in which 'aşık' defines himself .

**Key Words:** *Ozan, Aşık, the tradition of Aşıklık, The manner of Aşık, Sufism.*

**Atıf:** Osman Nuri Karadayı, "Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Tasavvufî Neş'enin Âşık Tavrına Yansıması", *KTÜİFD* 4, sy. 1 (Bahar 2017): 43-64.

## 1. Âşık Tarzı Şiir Geleneği

XV. yüzyılda oluşmaya başlayıp XVII. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Âşık Edebiyatı, Türklerin müslüman olmadan önceki toplumsal hayatında gerek devlet kademesinde gerekse halk nezdinde oldukça önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneğine dayanmaktadır. Bu gelenek İslam dininin kabulü, Anadolu'nun fethiyle birlikte yerleşik hayata geçiş, XII. yüzyıldan sonra tarikatların teşekkül etmesi ve tasavvufî düşüncenin bu tarikatler vasıtasıyla yaygınlaşması gibi faktörlerin etkisiyle yaşanan tarihî ve toplumsal değişimler neticesinde yerini âşıklık geleneğine bırakmıştır. Böylece ozanın yerini âşık, Ozan-Baksı geleneğinin yerini ise âşıklık geleneği ve Âşık Edebiyatı almıştır.<sup>1</sup> Âşık Tarzı Şiir Geleneği<sup>2</sup>'ne ait ürünler Halk Edebiyatı'nın Anonim Halk Edebiyatı, Tekke Edebiyatı ve Âşık Edebiyatı şeklinde tasnif edilen kollarından biri olan Âşık Edebiyatı içerisinde ele alınmıştır.<sup>3</sup>

Ozan-Baksı geleneğinden âşıklık geleneğine geçişte tasavvuf önemli bir yere sahiptir. Anadolu'nun İslamlaşmasında Horasan erenleri denilen ve şehirden şehire ilâhiler okuyarak dolaşan dervişlerin üstlendiği fonksiyon, âşıklık geleneği içerisinde âşığa yüklenen bir misyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu misyon neticesinde âşık sadece saz çalan ve şiir söyleyen bir kişi değil aynı zamanda halkın dinî-tasavvufî duygu ve düşüncelerine tercüman olan, onlara her zaman iyi ve güzel olanı tavsiye eden bir âşık-şair tipinin; bazı âşıkların tarikat çevreleri ile sıkı irtibatı ile de derviş-şair tipinin adı olmuştur. Bu tipin oluşmasında âşık şiirini derinden etkileyen tasavvufî düşüncenin ve tarikatların iyice yaygınlaştığı Osmanlı toplum hayatı ve yaşam biçiminin etkisi vardır.

- 1 Geniş bilgi için bk. Umay Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 4. Baskı (Ankara: Akçağ Yay., 2005), 54, 228; Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2004), 46.
- 2 Bu alanda kavram ve isimlendirmeler henüz tam olarak netleşmediğinden Âşık Edebiyatı üst isminin dışında bazı araştırmacılar tarafından bir kısım anlam farklılıkları gözetilerek Âşık Tarzı, Âşık Şiiri, Âşık Tarzı Şiir Geleneği, Âşık Tarzı Kültür Geleneği, Âşıklık Geleneği, Saz Şiiri gibi farklı isimlendirmeler de yapılmıştır. Bütün bu isimlendirmelerle temelde Âşık Edebiyatı ve mahsulleri kastedilmiştir. Biz de çalışmamızda hem şiirler hem de âşıklık geleneği üzerine yoğunlaşacağımızdan Âşık Tarzı Şiir Geleneği ismini kullanmayı uygun görüyoruz.
- 3 Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*, 35-42; Mehmet Aça, "Halk Edebiyatında Tür ve Şekil", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, 10. Baskı, ed. M. Öcal Oğuz (Ankara: Grafiker Yay., 2013), 239-286.

Ozan-Baksı geleneğinin tarihi süreç ve şartlar içerisinde değişip dönüşmesiyle oluşan Âşık Tarzı Şiir Geleneği temelde biri mahallileşme diğeri de manevîleşme olmak üzere iki temayül neticesinde ortaya çıkmıştır. Mahallileşme temayülü daha ziyade halkın aydın kesimlerine hitap eden Divan Edebiyatı ve bir kısım Tekke Edebiyatı mahsullerinin halkın bedîî ihtiyaçlarını karşılayamaması sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Manevîleşme temayülü ise Osmanlı toplumunda XVII. yüzyıldan itibaren tarikatlerin yaygınlaşmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu temayül neticesinde temelde halkı eğlendirmek üzere saz çalıp şiir söyleyen ozanlar tehzil konusu olmuştur. Başta Bektaşîlik olmak üzere çeşitli tarikat çevrelerinde toplanan ve bazıları da bir tarikate intisap eden âşıklar, şiirlerinde tasavvufî neş'eyi sıklıkla işlemeye başlamış, çoğu zaman bir arif ve derviş edasıyla halk arasında tasavvufun yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Manevîleşme temayülünün etkisiyle gerek rüyâ, bâde gibi gelenek unsurları içerisinde gerekse şiirlerin muhtevâsında dinî ve tasavvufî motifler yer alması, zamanla bu motiflerin *Âşık Tarzı Şiir Geleneği*'nin vazgeçilmez birer unsuru olmasını sağlamıştır. Rüyâ motifinde pîrlerin/erenlerin yer alması, pîr elinden bâde içenlerin kendilerini Hak âşığı olarak ifade etmeleri, mahlaslarının genellikle rüyâda pîrler tarafından tasavvufî anlam boyutu da içeren kelimelerden seçilerek verilmesi, sazın sesinin "Hû" sesi olarak telakkî edilmesi âşıklık geleneğinin gelenek unsurlarında ortaya çıkan mânevîleşme unsurları olarak kabul edilebilir. Yine âşıkların rüyâda pîr elinden bâde içtikten sonra mecâzî aşktan ilahî aşka yönelerek şiirlerinde daha ziyade tasavvufî konuları işlemeleri de muhtevâ olarak mânevîleşme temayülünün örneklerini oluşturmaktadır.

Manevîleşme temayülünün izlerini takip edebileceğimiz bir alan da âşık isminin anlamı ve âşıkların kendilerini tanımlamalarıdır. Âşık Edebiyatı üzerine yapılan çalışmalarda âşık için daha ziyade şeklî unsurlardan hareketle genel olarak "*saz çalan ve şiir söyleyen halk sanatçısı*" şeklinde tanımlar yapılmıştır.<sup>5</sup> Şairleri genel olarak *kalem şairleri* ve *meydan şairleri* şeklinde ikiye ayıran Köprülü, kalem şairlerini yüksek sınıfa mahsus şiirler yazan; âşıkları içerisinde dâhil ettiği meydan şairlerini ise irticalen

4 Bk. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları -1* (Ankara: Akçağ Yay., 2012), 189-206.

5 Bk. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları -1*, 163; Nurettin Albayrak, "Âşık", *DİA* (İstanbul: 1991), III, 547; Doğan Kaya, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 2010), 72; Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı* (İstanbul: Kitâbevi Yay., 2009), 1.

şiir tertip eden ve onları saz eşliğinde söyleyen şair olarak tarif eder ve bu şairleri ifade etmek üzere “*saz şairi*” ifadesini kullanır. Ayrıca halk arasında saz şairlerine âşık denildiğini, hatta ilahî kaynaktan beslendikleri telakkisiyle “*Hak âşığı*” olarak kabul edildiğini dile getirir<sup>6</sup>. Saz şairlerini “âşık” olarak adlandıran Boratav da rüyada bâde içerek sanatçı kişiliği kazandıklarına inanılan âşıkların “*bâdeli âşık*” veya “*Hak âşığı*” olarak isimlendirildiğine dikkat çeker<sup>7</sup>.

Osmanlı dönemi âşıklarının, kendilerini daha ziyade âşığın tasavvuftaki anlamını benimseyerek Hak âşığı şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Tasavvufta “*Tutkun, düşkün, vurgun, haddinden çok fazla ve aşırı derecede seven; Allah Teâlâ’yı son derece ve âzâmî mertebede seven, Hâkk âşığı, ifrat-ı muhabbet ehli, uluvv-i himmet sahibi*”<sup>8</sup> şeklinde tarif edilen âşık, Bektâşî çevrelerinde “*Tanrısal varlığın gizemine bağlanarak kendini Tanrı’da, Tanrı’yı kendinde görme aşamasına yükselmiş yetkin kişi*”<sup>9</sup> olarak tanımlanmıştır.

Ozandan âşığa geçiş ile birlikte Âşık Tarzı Şiir Geleneği içerisinde ürün veren âşıklar, intisap ettikleri tarikat çevrelerinin etkisiyle ya tasavvuftaki âşık tanımını ya da Bektâşî çevrelerinin âşık tanımını benimsemişlerdir. Âşıkların kendilerini tanımladıkları ifadeler dikkate alındığında biri ozana karşı, diğeri de toplumda katı şeriatçı ve şekilci tutumlarıyla ortaya çıkan zâhid tipine karşı olmak üzere iki tavır içerisinde oldukları görülmektedir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında tasavvuftaki âşık tanımını benimseyen âşıkların kendilerini tanımladıkları ifadeler üzerinden konu işlenecektir.

## 2. Âşık Tavrı

Âşıklık geleneğinin tarihî gelişim süreci dikkate alındığında âşıkların bariz iki tavrı olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi ozandan âşığa geçişle birlikte âşıkların kendilerini *âşık* olarak tanımlamaları ve ozanı

6 M. Fuat Köprülü, *Saz Şairleri*, 3. Baskı (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 26-29.

7 Pertev Naili Boratov, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* (İstanbul: Gerçek Yay., 1969), 20.

8 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yay., 1999), 58; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), 64; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 770.

9 Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 2005), 102.

tehzil maksadıyla kullanmalarıdır ki buna ozana karşı âşık tavrı diyebiliriz. İkincisi ise dini ve tasavvufî kimliğe kavuşan âşıkların kendilerini zâhid ve sofi tipinden ayrı tutma gayretleridir ki buna da zâhîde karşı âşık tavrı diyebiliriz. Bu iki temel tavır neticede âşıkların kendilerini tanımladıkları ve geleneklerini konumlandıkları yeri göstermektedir.

### 2.1. Ozana Karşı Âşık Tavrı

Ozana karşılık âşık tavrı XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren netleşmeye başlamakta ve özellikle Karacaoğlan ile Âşık Ömer arasında sembolleşerek ifadesini bulmaktadır. Bu nedenle Karacaoğlan, ozandan âşığa geçiş sürecinde Ozan-Baksı geleneğinin en güçlü temsilci olarak kabul edilebilir. Âşık Ömer ise bu süreçte âşık kavramının anlam alanına tasavvufî unsurları yerleştirerek ozana karşı âşık tavrını temsil etmekte ve Karacaoğlan'ı yermektedir. XVI. yüzyıldan itibaren Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nde ortaya çıkan mânevîleşme temayülü neticesinde Âşık Ömer, Karacaoğlan gibi büyük âşığı yermekle kalmayıp Yûnus, Eşrefoğlu Rumi, Kaygusuz Abdal<sup>10</sup> ve Üftade gibi tasavvufî yönleriyle öne çıkan şahısları övmekte<sup>11</sup> âşıklık geleneğine tasavvuf eksenli bir tavır kazandırmaktadır. Bir şiirinde “*Ârife şiir câhile ozan ne güzel uymuş*”<sup>12</sup> diyerek âşık şiirini tasavvufa nisbet ederken, Ozan-Baksı geleneğini de câhil olarak ifade ettiği tasavvufî geleneğin dışında kalanlara nisbet etmektedir. Buradaki “câhil” ifadesinin karşılığında tasavvufî literatürde “gafil”, “nâdân” veya “ağyâr” vb ifadelerin kullanıldığını dikkate alırsak Âşık Ömer, bir bakıma ozanı gafletle suçlamaktadır. Yine benzer ifadelerle Öksüz Âşık'ı Karacaoğlan'dan üstün tutan Âşık Ömer, Karacaoğlan'ı “eski mesel” olarak nitelemekte, ozanlık geleneğinin artık geride kaldığını dile getirmektedir:

*Öksüz Âşık deyişleri aseldir  
Karac-oğlan ise eski meseldir  
Ezgisi çığrılır keyfe keseldir  
Biz şair<sup>13</sup> saymayız böyle ozanı<sup>14</sup>*

10 Kaygusuz belürsüz etti mekânı. Bk. Sadettin Nüzhet Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri* (İstanbul: t.y), 431.

11 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 77.

12 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 47.

13 Halk arasında şair âşıkla aynı anlamda kullanılmıştır. Bk. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları -1*, 194.

14 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 433.



Âşık Ömer *Şairnâme*'sinin son dörtlüğünde âşıklık geleneğinin bulunduğu yeri *tekye-i aşk* olarak ifade etmekte ve başka bir şiirde âşığı "*fenâ ikliminin seyyahı bir derviş*" olarak tanımlamaktadır.

*Âşık Ömer der ki sâde sözleriz  
İlm-i hakîkatte biz cân özleriz  
Postumuzun abdalyız gözleriz  
Tekye-i aşk içre yolu erkânî<sup>15</sup>*

Ozana karşı âşık tavrının en belirgin ayırım noktası âşıklığa dervişlik misyonu yükleme gayretidir. Âşık Ömer'in "*Âşıklıktan murâd tarîk-i Hak'tır/Hicâp ile varma dergâha gönül*"<sup>16</sup> ifadesi bu tavrın güzel bir örneğidir. Benzer şekilde Erzurumlu Emrah'a göre âşıklık sadece saz çalıp şiir söylemekle değil aynı zamanda mürşid-i kâmillerden tasavvuf neş'esini öğrenip hüner elde etmekle mümkün olur.

*Mürşitsiz kâminden eş'ar umulmaz  
Dervişin aslından haber sorulmaz  
Saz ü sözle asla şairlik olmaz  
Onda birkaç türlü hüner olmalı<sup>17</sup>*

Benzer bir şekilde Âşık Seyrânî, âşığı sadece saz çalıp şiir söyleyen kişi olarak değil aynı zamanda Hak nişanını hedefleyen biri olarak tarif eder ki bu durumda âşık, bir taraftan saz çalan diğer taraftan da Cenâb-ı Hakk'ın rızasına uygun olarak O'nun âlemdeki tecellilerini dile getiren, yoksul yaşasa da dilinden şükrü düşürmeyen birisi olmaktadır.

*Âşık sazını alınca  
Hak nişanın oklamalı  
Elde varı azalınca  
Dilde şükrü çoklamalı<sup>18</sup>*

Âşıklık geleneğine dervişlik misyonunun taşınmasıyla birçok âşık

15 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 433.

16 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 50.

17 Orhan Ural, *Erzurumlu Emrah, Hayatı-Şiirleri* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2000) 64; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*. Aktaran: Abdülkerim Dinç (Ankara: Erzurum 2011 Dünya Üniversiteler Kış Oyunları Serisi, 2010), 74.

18 Hasan Ali Kasır, *Develili Seyrânî* (İstanbul: 1984), 106.

kendini derviş olarak ifade etmiştir. Mesela Âşık Ruhsatî başka bir âşığa kendini ehl-i tarikat meydanında çalışan derviş olarak tanıtmaktadır.

*Eğer âşık isen imtihan olak  
Ben bir dertli dervişânım sen nesin  
Ehl-i tarikatın ezel meydânı  
Ben bu yolda çalışanım sen nesin<sup>19</sup>*

Âşıkların dervişlik misyonunu kazanmalarını sağlayan bazı husûsiyetler vardır. Bu husûsiyetlerden birisi tasavvuftaki mârifet anlayışı gereğince kendilerini ârif olarak görmeleri ve bu edayla şiir terennüm etmeleridir. Mesela Âşık Ömer'in âşıkları, *ârif-i billah, âşık-ı sâdık, fenâ ikliminin seyyâhı, aşk kitâbını okuyarak insân-ı kâmil olan kişi* gibi ifadelerle vasf ettiği görülmektedir.<sup>20</sup> Âşık Seyrânî'ye göre âşık, "*Her kimin andırmış Hak isminin âşık/Mârifet bâhrine eylemiş gavvâs*"<sup>21</sup> ifadelerinde dile getirdiği gibi mârifet deryasının dalgıcısıdır. Kendini "*âşık-ı ârif-i billâh*"<sup>22</sup> olarak tanıtan Âşık Dertlî'ye göre âşık, mârifetullah ve ilâhî aşk tutkunudur.

*Bana fâsık diyen kendisi fâsık  
Odur cehennemın narına lâyık  
Bu aşkın yolunda olmuşum sâdık  
Benim ol âşık-ı ârif-i billâh<sup>23</sup>*

Âşık Sürûrî varlığa mârifet penceresinden bakan âşıkları bu perspektife sahip olmayanlardan ayırmak üzere, "*Men arefesrârın bilen âşıklar/Gürûh-ı nâdâna katılır mı hiç*"<sup>24</sup> ifadelerini kullanır. Âşık Ömer "*Korkarım icâdım öldüğüm zaman/Bulur bir câhil-i kec dehân okur*"<sup>25</sup> ifadeleriyle şiirlerinin câhiller tarafından okunmasından korktuğunu dile getirmektedir.

19 Doğan Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî* (Sivas: Sivas İli Kangal İlçesi Deliktaş ve Çevre Köyleri Kültür ve Turizm Derneği, 2005), 274.

20 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 334, 362.

21 Mustafa İslamoğlu, *Seyrânî, Hayatı-Kişiliği-Sanatı-Şiirleri* (İstanbul: Denge Yay., 2007), 276.

22 "Ârif-i billah" tabirinin başına "âşık" isminin getirilmesi, âşıkların Allah'ı tanıma noktasında aşkı öncelemeleri sebebiyledir.

23 Dilaver Düzgün, *Dertli Divanı, Karşılaştırmalı Metin* (Erzurum: Fenomen Yay., 2011), 90.

24 Sadettin Nüzhet Ergun, *Sille'li Sürûrî* (Sühulet Kütüphanesi, t.y.), 22.

25 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 24.

Âşık Ruhsatî ise mücevher kıymetinde olan sözlerinin kıymet bilmeyenlere verilmesini istemezken ehl-i dil olan kişilere verilmesini temenni eder.

*Eğer âşık isen gözümün nuru  
Sakın mecmuamı yarane verme  
Hattım kemdir amma sözüm mücevher  
Bir kıymet bilmedik hayvana verme*

*Verirsen verdiğin ehl-i dil olsun  
Tanzim eyledikçe hem bülbül olsun  
İlm-i hakikatte dili bal olsun  
Sözünü bilmedik insana verme.<sup>26</sup>*

Âşık Seyrânî de destanlarının câhillere sıklet/ağırılık vereceğini, buna mukabil âriflerin bu şiirlere değer ve kıymet vereceğini düşünmektedir.

*Edelim nazmîle bir hoşça destan  
Dinlesin tâlib-i destân olanlar  
Verirse de nazmım câhile sıklet  
Kadrim bilir ehl-i irfân olanlar<sup>27</sup>*

Tüm bunlar âşıkların *ehl-i dil* ve *ârif* vasfına sahip kişileri muhatap aldıklarını göstermekte, neticede tasavvuf temalı şiirlerini tasavvuf erbâbı kişilere yazdıkları anlaşılmaktadır.

Âşıkların dervişlik misyonunu kazanmalarını sağlayan bir başka husûsiyet ise dünyayı öteleyen bir zühd anlayışına sahip olmalarıdır. Şiirlerde hırka vü şal, tac u aba, cism u can, sim u zer gibi ifadeler dünyayı ve dünya varlığını sembolize etmektedir. Aşka düşen kişi nasıl ki başka bir şeyi görmezse âşıklar da ilâhî aşk yolunda dünya varlığını görmezlikten gelerek aşkı öncelmişlerdir.

*Cümle âşık aşk yolunda böyle sergerdân olur  
Sırrını cânında gizler halini Mevlâ bilir  
Kalbini gaflet bürümez kendi cânından olur*

26 Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 122.

27 İslamoğlu, *Seyrânî*, 243.

*Âşık olan şu cihânda cism ü cânı neylesin*

*Murâda ermeyen âşık bu cihânı neylesin*

*Ser verip sır vermeyenler şu cihânı neylesin<sup>28</sup>.*

Ayrıca Âşık Ömer de *Âşık olan neyle sim ile zeri,*<sup>29</sup> *Ârif-i billah olan bilmez cihânın varını/Âşık-ı sâdık olanlar sildi elden varını*<sup>30</sup> ifadeleriyle bu hususu dile getirmiştir. Âşık Şem'î'ye göre de derviş meşreb âşığın tac u abası olmaması gerekir.

*Aslı mecnun sıfât olan dervişin*

*Serinde hiç tac u abâsı olmaz<sup>31</sup>*

Âşıklar kendilerini tanımlarken zaman zaman aşkı imanla, âşığı ise müminle özdeşleştirirler. Nitekim tasavvufta aşk, iman ile özdeştir ve amele merbuttur. Âşık Ruhsatî, Rasûlullah'ın sünnetini tutmayanları âşık olarak kabul etmez. Ona göre âşık, beş vakit namazı kılmakla kalmayıp aynı zamanda sünnete bağlı olan, hisli bir yüreğe sahip olup kurbağadan, karıncadan hisse kapan, kisbet giyip nefsi ile güreşen, benlik davasını kalbinden atmış ve kâmillerle beraber olmaya gayret gösteren bir kişidir. Buna mukabil beş vakit namazını kılmayan, on iki tarikatten birinde bağlılığı olmayan ve kalbinde fesat olanlar âşık olamazlar<sup>32</sup>.

*Ol Habîb'in sünnetini tutmayan*

*Ben âşığım deyi davalanmasın*

---

28 Saadettin Nüzhet Ergun, *XIX. Asır Şazsairlerinden Beşiktaş'lı Gedai* (Sühulet Kütüphanesi, t.y.), 98.

29 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 74.

30 Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, 362.

31 Feyzi Halıcı, *Âşık Şem'î Hayatı ve Şiirleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1982), 104.

32 *Müslüman'sın beş vaktini kılanan  
Cennet bahçesinden bir gül alaman  
Eğer fasit isen âşık olaman  
Boş yere yanıp da tutuşmayı gör*

*Gülşen bahçesinde var mı semerin*

*On iki tarikten var mı kemerin*

*Ve zinden mevzundan var mı haberin*

*Yok ise boş yere yarışmayı gör.* Bk. Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 344,345.

*Benlik davasını kalpten atmayan  
Ben ârifim deyi fehvalanmasın  
Benlik eylesin bilirim deyi  
Yol aldım sanmasın yelerim deyi  
Beş vakit farzını kılarım deyi  
Ben sofuyum deyi takvalanmasın<sup>33</sup>*

Erzurumlu Emrah aşk ile zinde olabilmek için ihlas ile Hakk'a ben-  
de olmak gerektiğini dile getirir.

*İhlas ile Hakk'a olanlar bende  
Emrahî anlardır aşk ile zinde  
Eğer kabiliyet yok ise sende  
Ne faide şeyhin kerametinden<sup>34</sup>*

Âşık Ömer sâdık bir âşık olabilmek için gönülden kibir gibi kalbî  
hastalıkların giderilmesini,<sup>35</sup> Tokatlı Nuri, enâniyetten kurtulmayı<sup>36</sup> öngö-  
rürken, Âşık Ruhsatî ve Erzurumlu Emrah nefs-i emmâreden kurtulma-  
dıkça âşık olunamayacağını ifade ederler.

*Bil ki hakîkate yetemen âşık  
İbtida mecazî çarpılmadıkça  
Zikre devam edip vakt-i seherde  
Nefs-i emmâreden kurtulmadıkça<sup>37</sup>.*

*Olmak ister isen muhabbet-pezîr  
Zincir-i hevâya olmagıl esir*

33 Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 260.

34 Metin Karadağ, *Erzurumlu Emrah, Yaşamı-Sanatı-Şiirleri* (Balıkesir: Ayyıldız Matbaası, 1996), 153.

35 *Sâdikâne âşık isen kibri gönülden gider  
Dilde ta kim kalmaya gerd-i kudüretten eser.* Ergun, *Âşık Ömer*, 237.

36 *Gönül fariğ ol geç ucb u kesretten  
Kesret ehli aşkın rezaletidir  
Âşık isen geç bu enâniyetten  
Enaniyet nefsin alâmetidir.* Çankırılı Ahmet Talat, *Âşık Tokat'lı Nuri* (Çankırı: Çankırı Matbaası, 1933), 295.

37 Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 82.

*Sen de âşık olup var şu bezme gir  
Bak gör ki neler var inceden ince*<sup>38</sup>.

## 2.2. Zâhîde Karşı Âşık Tavrı

Zâhîde karşı âşık tavrı hemen her âşığın yaşadığı kimlik kazanma mücadelesini içermektedir. Âşıkların tavrı aldıkları zâhid, tasavvuftaki anlamıyla terk-i masivâ eden kişi değil, aşkın hallerinden anlamayan ve katı tutum sergileyen kişidir. Tasavvuftaki anlamıyla kullanıldığında da âşık ile zâhid arasında farklar mevcuttur. Rasim Efendi bu farkları şöyle ifade etmektedir. *“Her âşık olan zâhid olur. Zîrâ terk-i mâ-sivallâh eden terk-i dünyâ dahi etmiş olur. Velâkin her zâhid olan âşık olmaz. Zîrâ terk-i menâsıb ve menâfi’-i dünyâ eden, terk-i naîm ve derecât-ı âhîret etmek lâzım gelmez. Pes, âşık ki ifrât-ı muhabbet ehlidir, ulüvv-i himmet sâhibidir. Aslı budur ki aşk ateş misâlidir ki mâ-sivâ-sûzdur. Zühdde ise efserdelik vardır. Ve zâhîde göre menâsıb-ı dünyâ nice ise âşıka göre seyr-i ekvân böyledir. Ya’nî seyr-i ekvândan seyr-i vâcibe terakki etmedikçe gerçek âşık olmaz. Âşık olan ulü’l-emrdendir, zâhid olan değil. Pes, âşıkın siyâset-i âmmesi vardır. Zîrâ zevâhire ittîlâından mâ-adâ bevâtına dahi işrâkı vardır. Zâhidin ise fetvâsi yalnız zuhura göredir.”*<sup>39</sup>

Hicrî I. ve II. asrın zâhidlerinin en önemli özelliği, cehennem korkusu ve cennet ümidi ile gözyaşı dökmek, ibâdet ve riyâzâtla Hakk’a bağlanmak, dünyadan el-etek çekmekti. Ancak bu asırlarda Râbiatü’l-Adeviyye ve Ma’rûf Kerhî gibi, sevgiyi öne çıkaran bir anlayış da yaygınlaşmaya başlamış, böylece Basra’da Hasan Basrî önderliğinde *Korku ve Hüzün Ekolü*, Râbia’nın önderliğinde ise *Sevgiye Dayalı Zühhd* anlayışı gelişme göstermiştir. Hasan Basrî ile başlayan bu tasavvufî cereyanın temel özelliği, insanı imâna kavuşturan tefekkür, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye sûretiyle insanı Allah’ın rızâsına kavuşturan korku ve hüzdür. Râbiatü’l-Adeviyye’nin geliştirdiği tasavvufî anlayış ise sevgi ağırlıklıdır. Allah’ı zâtından dolayı severek dünyadan el-etek çekmek ve yalnız O’nun cemâlini temâşâyâ gönül vermektir. Bu anlayış, daha sonraki dönemlerde korku ve hüzneden ziyade sevgiye dayalı tasavvufî telakkîden daha fazla yaygınlaşmış, hattâ tasavvuf, geneli itibarıyla, bir sevgi ve gönül mektebi halini almıştır.<sup>40</sup>

38 Karadağ, *Erzurumlu Emrah*, 76.

39 Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 770.

40 Onun şu meşhur sözü sahip olduğu anlayışı en güzel şekilde özetlemektedir.

Bunun en güzel örneğini Ebu Hamid Gazzâlî (ö.505/1111) ve Ahmed Gazzâlî’de (ö. 520/1126) görmekteyiz. Ebu Hamid Gazzâlî zühd ve takva geleneği içerisinde eserler vermişken, kardeşi Ahmed Gazzâlî aşk ve cezbe geleneği içerisinde eserler kaleme almıştır.<sup>41</sup> Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk* adlı eserinde tamamıyla aşk konusunu işlemiş, tasavvufun diğer konularına yer vermemiştir.<sup>42</sup>

Fuat Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı meşhur çalışmasını sonuçlandırırken netice olarak Hoca Ahmet Yesevi’den başlayarak Yûnus Emre’ye ve ondan beri de bu güne kadar, yekdiğerine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve millî zevkten alan bir tasavvuf edebiyatının Orta Asya Türklerinden Batı Türklerinin muhitine geçer geçmez daha geniş, daha serbest ve daha derin bir şekil alarak “*bir zühd ve takva sistemi*” şeklinden “*ilâhî bir aşk felsefesi*” tarzına döküldüğünü ifade eder.<sup>43</sup>

Zühd ve takva geleneğinin ilâhî aşk felsefesine dönüşmesiyle beraber aşk ve cezbe geleneğinin daha ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu durum âşıkların mahsullerine de sirayet etmiş, zühd ve takva kavramlarından ziyade aşk ve cezbe kavramları öne çıkmıştır. Erzurumlu Emrah bir şiirinde “*Bildim ki bu aşk zühd ile takva ile bitmez/Atup kademüm meclis-i sahbâya yürüdüüm*”<sup>44</sup> ifadeleriyle zühd ve takva geleneğinden geçtiğini ve aşk ve cezbe geleneği içerisinde yer aldığını dile getirmiştir. Âşık Ömer âşıkların aşk rumûzunu açıklamaya çalıştıklarını<sup>45</sup>, Âşık Cemâl Hoca ise gafletten kurtuluşun bir yolu olarak kabul ettiği aşk ve

---

“Allah’ım Sana Cehennemden korkarak ibâdet diyorsam beni Cehennem ateşinde yak. Eğer Sana Cennet ümidiyle tapıyorsam Cennetini bana haram kıl. Benim sana olan sevgi ve ibâdetim, senin sevmeye ve kulluğa lâyık bir mâbûd olduğundandır.” Bk.Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 105-107.

41 Mevlâna bu iki kardeş hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: İmam Muhammed bu dünyada ilim deryasını alt üst etmiş, ilim bayrağını açıp bütün dünyânın kendisine uyduğu bir kimse ve bütün insanların bilgini olmuştur. Eğer onda Ahmed Gazzâlî gibi aşktan bir zerre olsaydı, daha iyi olurdu ve Muhammed’in yakınlık sırrını Ahmed gibi bilirdi. Çünkü dünyâda aşk gibi bir üstat, bir mürşit ve (insanı doğru yola) ulaştırıcı bir kimse yoktur. Bk. Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri I-II*, I, 408.

42 Bk. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk - Aşkın Halleri*, Çev.: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya (İstanbul: Gelenek Yay., 2004).

43 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 327.

44 Karadağ, *Erzurumlu Emrah*, 298.

45 Ergun, *Âşık Ömer*, 23.

sevdâyı zahir ulemanın bin yıl mantık okusa da bilemeyeceğini söylemiştir<sup>46</sup>.

Aşk ve cezbe geleneğinin hareket noktası, ezeli aşk anlayışı ve mecazî aşktan ilahî aşka geçiş yapmaktır. Mutlak hakikat olan Allah'a varmanın aşk ve akıl olmak üzere belli başlı iki yolu olduğu ifade edilmiştir. Aşk mutasavvıfların, akıl ise bilginlerin yoludur. Tasavvufta esas olan aşktır. Aşk akıldan çok daha üstün ve tesirlidir. Hakikate ancak aşk ile erişilir. Akıl sınırlıdır, aşk sonsuzdur. Dünya konusunda aktif olan akıl, Allah'a ulaşma konusunda işe yaramaz. Hakk'a ancak aşk ile varılabilir.<sup>47</sup> Âşık Sümmânî'ye göre "Sır şehrine ulaşılmaz piyâde/Binip aşk atına ulaşmak lâzım"<sup>48</sup>dır.

Âşık şiirinde akıl aşka engel değil, yardımcıdır. Ancak aklın yerildiği şiirlerde, âşıklar aşkı, zâhidler ise akli temsil ederler. Bundan dolayı aklın temsilcisi olan zâhidler devamlı yerilirler. Çünkü onlar cennetten başka bir şey istemezlerken, aşkın temsilcileri âşıklar ise Hakk'ın dîdârına talip olmuşlardır. Âşıklar, kendilerini kınayan zâhidleri, âşıkların halinden anlamamakla suçlarlar. Onlara göre Hakk, müfessirlerin yorumlarıyla değil, aşkın kitâbını okumakla tanınır, bilinir.

*Sırr-ı Hak irfân-ı aşk aşkın kitâbından çıkar  
Zâhida sanma mukarrirler cevabından çıkar  
Boş değildir zâhida köhne abası dervişin  
Defneler bilmez misin kasrın harabından çıkar*

*Aşk ile dava kılıp imâni izhâr eylesem  
Zannederler Dertli'yi imân hicâbından çıkar<sup>49</sup>*

Erzurumlu Emrah, âşıkları "merd-i Hudâ" olarak tavsif eder ve onların yaşadığı dîdâr aşkını anlayamayan zâhidlere Hallac-ı Mansur örneğini vererek âşıkların sûrette viran sûrette mamur olduğunu, zâhidlerin onla-

46 Yasin Yaşar Turan, *Kağızmanlı Cemâl Hoca* (Ankara: Âşık Ofset, 2007), 112.

47 Süleyman Uludağ, "Âşık", *DİA* (İstanbul, 1991), IV, 14; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz: Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yay., 2005), 406-408; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 1989), 333.

48 Abdulkadir Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı* (Ankara: Birleşik Yay., 2012), 242.

49 Düzgün, *Dertli Divanı*, 164.



rın gönüllerinde taşıdığı sevgililerini bilemeyeceklerini dile getirir:

*Hazer kıl bizlere dahletme zâhid  
Mademki namus u arı bilmezsin  
Âşık-ı sâdıklar merd-i Hüdâ'dır  
Anların sevdiği yarı bilmezsin*

*Hidâyet ehlinden gel olma menfur  
Sûrette virandır sirette mamur  
Ne yüzden söyledi "ene'l-hak" Mansur  
İşitmişsin amma dârı bilmezsin<sup>50</sup>*

Âşıklar mecazî aşka yönelik çok sayıda şiirler yazmakla beraber hakîkî aşkı kemâl noktası olarak telakkî ederler. Bu kemâl noktası genellikle dîdâr aşkı olarak ifade edilir. Tasavvufî literatürde dîdâr, ilahî güzelliği temâşâdır.<sup>51</sup> Âşıkların nazarında âşık, elest bezminde Allah'ın ruhlara "elestü birabbiküm" hitâbına "bela"<sup>52</sup> diyerek ezeli aşkı yaşamaya başlayan, bu yüzden aşkı kadim olduğu gibi kederi de kadim olan kişidir.

*Yoksa âşıklıkta yoktur eserin  
Âşık olsan kadim olur kederin  
Dost ilinden niçin yoktur haberin  
Yoksa fikri mecnûn divâne misin?<sup>53</sup>*

Kendilerini katı şeriatçi zâhid anlamında kullandıkları sofudan ayıran âşıklar, sofuların cenneti ve hur u gılmanı arzuladıklarını, kendilerinin ise dîdârî istediklerini dile getirirler. Âşık Ruhsatî'ye göre "sofular cennete kapanıp kalmışlar", ehl-i dil olarak tarif ettiği âşıklar ise dîdâra ulaşmışlardır.<sup>54</sup>

*Ehl-i dil olanlar yolunu tuttu  
Dilesin maksuda menzile yetti*

50 Karadağ, *Erzurumlu Emrah*, 151.

51 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 147.

52 A'raf, 7/172.

53 Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, 269.

54 Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 340.

*Âşıklar zümresi dîdâra gitti  
Sofular cennette kapandı kaldı<sup>55</sup>*

Âşık Sümmânî de “Âşığı zâr eden fehmeden dîdâr/Özün aşk bahri-  
ne dalanlar bilir”<sup>56</sup> ifadesiyle âşığı ağlatıp inleten mâşuku “dîdâr” olarak  
dile getirmekte ve hûri ve gılmanları arzulayanlara “bizim için Hak dîdârı  
cümlesinden daha tatlıdır” serzenişinde bulunmaktadır<sup>57</sup>. Beşiktaşlı Gedâî  
ise “Beni idhâl-i cennet etmesin, Rıdvan’dan istersem”<sup>58</sup> ifadesiyle cen-  
neti değil; “Gedâî âşık-ı sâdik cemâlsiz cenneti neyler” idafeleriyle de cemâli  
arzuladığını dile getirmektedir. Âşık Ruhsatî, âşıklığı “dosta<sup>59</sup> sarılmak”  
olarak değerlendirir.

*Gâhi derviş olur posta sarılır  
Gâhi meyhur olur tasta sarılır  
Gâhi âşık olur dosta sarılır  
Gece gündüz amandadır Yâ Rabbi<sup>60</sup>*

Âşık Şem’î ve Âşık Kemâlî Baba, elest bezminde Cenâb-ı Hakk’ın  
ruhlara hitap etmesiyle dîdâra müştak olan âşık-ı sâdikların, aşk ateşini  
Cemâlullah’a nail oluncaya kadar taşımaktan ictinab etmeyeceğini, yine  
maksudu Allah’ın rızası olan âşıklar için cemâlsiz cennetin zindana dönü-  
şeceğini dile getirirler.<sup>61</sup>

Âşıklar sofı tipini riyakârlıkla ve samimiyetsizlikle suçlarlar. Âşık  
Seyranî’nin “Sofu her ne kadar etse ibâdet/Başın bağlar nefis ticaretine”<sup>62</sup>  
ifadesi bunun güzel bir örneğidir. Ayrıca halk katında iyi bilinip kibre  
kapılarak Hakk katında gözden düşmektense, halk katında kötü bilinip  
Hakk katında makbul olmayı tercih eden anlayışı yeğler.

55 Kaya, *Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 143.

56 Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, 321.

57 Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, 305.

58 Ergun, *XIX. Asır Sazsairlerinden Beşiktaş’lı Gedai*, 71.

59 Âşıklar şiirlerinde “dost” genel olarak Allah manasında kullanılmaktadırlar.

60 Kaya, *Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 149.

61 Halıcı, *Âşık Şem’î*, 30, 58, 66; Nail Tan, *Altunhisarlı Âşık Kemâlî Baba* (Ankara, 2006),  
142

62 İslamoğlu, *Seyrânî*, 181.

*Hakk'a bir âdem riya ile ibâdet etmeden  
Belki yeğdir kendini rüsvâ-yı bednâm eylese<sup>63</sup>.*

Âşıkları tekye-i aşkın mihmanları olarak gören Erzurumlu Emah ise sofuyu aşk sırrına mahrem olamadığı halde laf üreterek kendini halk nezdinde makbul göstermeye çalışmakla suçlar.

*Biz tarîk-i aşkın âşıklarıyız  
Baş u cân vermişiz cânân bizimdir  
Ne gamdan ictinâb edersin ey dil  
Kâşane bizimdir mihmân bizimdir*

*Bu nükte yetmez mi ârife kâfi  
Sırra mahrem olan eylemez lâfi  
Çık aradan softı değılsen sâfi  
Tekye-i aşk içre devrân bizimdir<sup>64</sup>*

Âşık Ruhsatî de sofuları “ehl-i cennet”, âşıkları ise “ehl-i servet” olarak tavsif eder ve mahşer gününde âşıkların mâşukuna kavuşup en büyük serveti elde edeceğini ifade eder.

*Sen sofusun gece gündüz mal için secde kılan  
Senin olsun ben istemem cennetinden bana ne  
Ehli servet ehl-i cennet mahşer günü bell'olur  
Sen de bir âşık olmuşsun Ruhsat'ından bana ne<sup>65</sup>*

Zâhide karşı âşık tavrının en önemli husûsiyetlerinden biri Âşık Şem'î'nin ifadesiyle “halka menfur olmadan Hakk'a vasıl olmayı”<sup>66</sup> tercih etmeleridir. Âşıklar bu noktada vâizlerle sürekli ayrı düşmüşler, onları kürsüden cenneti hurilerle dolu bir mekân olarak tasvir etmelerini ve ce-maati cehennem azabıyla korkutmalarını eleştirmişlerdir.<sup>67</sup> Âşık Ruhsatî

63 İslamoğlu, *Seyrânî*, 26.

64 Karadağ, *Erzurumlu Emrah*, 196.

65 Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 123.

66 Halıcı, *Âşık Şem'î*, 65.

67 Âşık Sümmânî Allah'ı azap eden bir Tanrı olarak vasf eden hocaya yazdığı bir şiirinde kendi inandığı Allah ile Hoca'nın anlattığı Allah tasavvurunun farklı olduğuna dikkat

cenneti, hurilerle vasf eyleyen vâize tepkisini şu ifadelerle dile getirir:

*Vâiz vasfeyleme huri*

*Gönül cennet istemez hâ*

*Bütün bütün senin olsun*

*Âşık zinet istemez hâ<sup>68</sup>*

Âşık-zâhid çatışmasının yansıdığı örneklerden birisi de Âşık Ruhsatî'nin şu şiiridir:

*Ben derim aşk ateşim var yüreğim ona yanar*

*O da gelmiş mecazîden çam çırası gösterir*

*Ben derim irfân kapısında var mıdır kemâlin*

*O da nâsa eylediği dubarasın gösterir*

*Ben derim hoca uğruna diz kırıp oturmadım*

*O da gelmiş Arabî'den ibaresin gösterir*

*Ben derim aktan okurum karaya yok hacetim*

*O da gelmiş imtihana suparasın gösterir<sup>69</sup>*

## **Sonuç**

Âşık Tarzı Şiir Geleneği, köken itibariyle Türklerin Müslüman olmasından önceki toplum hayatında önemli bir yere sahip olan Ozan-Baksı geleneğine dayanmakla beraber Anadolu'nun fethedilmesi ile birlikte Osmanlı toplumunda tarikatlerin ve tasavvufî düşüncenin halk arasında iyice yaygınlaşması neticesinde bir taraftan halkın bedii ihtiyaçlarını karşılayacak, diğer taraftan da halkın dinî-tasavvufî his ve terennümlerine tercüman olacak şekilde ortaya çıkmış daha ziyade dinî ve tasavvufî karakteri ağır basan bir gelenek edebiyatıdır. Bu edebiyat geleneğinin teşekkül sürecinde mahallîleşme ve manevîleşme temayülleri önemli birer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Âşık Tarzı Şiir Geleneği mahallîleşme temayülü neticesinde halkın bedîî ihtiyaçları ekseninde şekillenirken, ma-

---

çekmek üzere şiirini şöyle bitirir:

*Allâh bir tek senin Allâh'ın ise*

*Gayri bir Allâh'ı bul bana göster.* Erkal, *Âşık Sümmânî Divanı*, 304.

68 Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 94.

69 Kaya, *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*, 340.

nevîleşme temayülünün etkisiyle de dini-tasavvufi karakter kazanmıştır.

Manevîleşme temayülünün tezahürlerini hem rüya, bade, çıraklık ve mahlas alma gibi gelenek unsurlarında hem de şiirlerin muhtevalarında görmek mümkündür. Örneğin âşıkların rüyâ motifinde pîrlerin/erenlerin yer alması, onların elinden bade içen âşıkların kendilerini Hak âşığı olarak ifade etmeleri, bununla beraber sazın sesinin “Hû” sesi olarak telakkî edilmesi gelenek unsurlarında ortaya çıkan mânevîleşme unsurları olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda âşıkların rüyâda bade içtikten sonra mecâzî aşktan ilahî aşka yönelerek şiirlerinde daha ziyade tasavvufî konuları işlemeleri de muhtevâ bakımından mânevîleşme temayülünün örneklerini oluşturmaktadır.

Ozan-Baksı geleneğinden âşıklık geleneğine yaşanan değişim ve dönüşüm neticesinde âşıkların kendilerini tanımlamak ve gelenekler arasında kendi geleneklerini konumlandırmak üzere bazı çevrelere karşı tavır almalarına âşık tavrı diyoruz. Manevîleşme temayülünün bir neticesi olarak âşıklar kendilerini ozandan ayrı tutmuşlar hatta ozana karşı tavır almışlar. Bu tavır, âşıkların her birinin bir tarıkata intisap etmesi ve şiirlerinde bir ârif ve derviş edasıyla terennüm etmeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Âşıkların kendilerine dervişlik misyonu yüklemeleri bu tavrın en bariz hususiyeti olmuştur. Buna ozana karşı âşık tavrı diyebiliriz.

Âşıkların tavır aldıkları bir başka kesim ise zâhid tipidir. Toplumda katı şeriatçı ve şekilci tutumlarıyla ortaya çıkan zâhid tipine karşı tavrın temelinde âşıkların kendilerini tasavvuf tarihi içerisinde zühd ve takva geleneği ile aşk ve cezbe geleneği olarak tezahür eden iki gelenekten aşk ve cezbe geleneği içerisinde konumlandırmaları vardır. Osmanlı ile birlikte Anadolu aşk felsefesinin beşiği olmuş, âşıklar da bu geleneğin bir parçası olarak eserlerinin temelinde aşkı yerleştirmişlerdir. Aşkı esas almaları âşıkları neticede melâmî meşrep çizgiye taşımış, Bektâşîliğin de etkisiyle daha seyyal bir üslûb ve tarza kavuşturmuştur. Buna da zâhide karşı âşık tavrı diyebiliriz. Kanaatimizce XVII. yüzyıldan sonra Âşık Edebiyatı'nın yeni bir terkip olarak ortaya çıkmasında bu iki tavrın büyük tesiri vardır.

### Kaynakça

Aça, Mehmet. "Halk Edebiyatında Tür ve Şekil". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. 10. Baskı. Ed. M. Öcal Oğuz. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Albayrak, Nurettin. "Âşık". *DİA*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Artun, Erman. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. İstanbul: Kitâbevi Yayınları, 2009.

Boratov, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.

Doğan, Ahmet. *Bayburtlu Celâlî Baba, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri*. Ankara: 1999.

Düzgün, Dilaver. *Dertli Divanı, Karşılaştırmalı Metin*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2011.

Elçin, Şükrü. *Gevherî Divânı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998.

Ergun, Sadettin Nüzhet. *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul, t.y.

----- *XIX. Asır Sazşairlerinden Beşiktaş'lı Gedai*. Sühulet Kütüphanesi, t.y.

----- *Sille'li Sürûrî*. Sühulet Kütüphanesi, t.y.

Erkal, Abdulkadir. *Âşık Sümmânî Divanı*. Ankara: Birleşik Yayınları, 2012.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. *Erzurum Şairleri*. Aktaran: Abdulkerim Dinç. Ankara: Erzurum 2011 Dünya Üniversiteler Kış Oyunları Serisi, 2010.

Gazzâlî, Ahmed. *Sevânihu'l-Uşşâk – Aşkın Halleri*. çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Günay, Umay. *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüyâ Motifi*. 4. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. İstanbul: Kita-

bevi Yayınları, 2004.

Halıcı, Feyzi. *Âşık Şem'î Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.

İslamoğlu, Mustafa. *Seyrânî, Hayatı-Kişiliği-Sanatı-Şiirleri*. İstanbul: Denge Yayınları, 2007.

Karadağ, Metin. *Erzurumlu Emrah, Yaşamı-Sanatı-Şiirleri*. Balıkesir: Ayyıldız Matbaası, 1996.

Kasır, Hasan Ali. *Develili Seyrânî*. İstanbul: 1984.

Kaya, Doğan. *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.

----- . *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî*. Sivas: Sivas İli Kangal İlçesi Deliktaş ve Çevre Köyleri Kültür ve Turizm Derneği, 2005.

Kemikli, Bilal. *Dost İlinden Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.

Korkmaz, Esat. *Alevilik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 2005.

Köprülü, M. Fuat. *Saz Şairleri*. 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

----- . *Edebiyat Araştırmaları -1*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

----- . *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyri Risalesi*. haz: Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.

Öztürk, Yaşar Nûri. *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*. Genişletilmiş 3. baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Sami, Şemseddin. "Âşık". *Kamusu Türkî*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1985.

Seyyid Mustafa Rasim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Talat, Çankırlı Ahmet. *Âşık Tokat'lı Nuri*. Çankırı: Çankırı Matbaası, 1933.

Osman Nuri Karadayı

Tan, Nail. *Altunhisarlı Âşık Kemâli Baba*. Ankara, 2006.

Turan, Yasin Yaşar. *Kağızmanlı Cemâl Hoca*. Ankara: Âşık Ofset, 2007.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

----- . "Âşık". *DİA*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ural, Orhan. *Erzurumlu Emrah, Hayatı-Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2000.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.



# Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefi Ceza Hukukunun Kamusalılığı

Muharrem Midilli\*\*

## Öz

Modern ceza hukuku öncelikle umumi menfaatleri korumayı hedeflemesi ve kamu kurumları ile birey arasında baskın dikey ilişkiler içermesi nedeniyle genellikle kamusal bir alan olarak kabul edilmektedir. Bu anlayış Hanefi ceza hukukunda belli ölçüde karşılık bulmaktadır. Hanefi hukukçulara göre zina, hırsızlık ve şarap içme/sarhoş olma hadleri sırf Allah hakkı olarak bütün insanların yararına uygulanmaktadır. Kazf haddi ve kısas gibi cezalar tek tek fertlerin yararının yanında bütün insanların menfaatini korumaktadır. Kamu otoritesi umumi menfaatleri korumayı amaçlayan tazir ve siyaset yaptırımları vazedebilmektedir. Suçların soruşturulması, zanlıların yargılanması ve cezaların uygulanması onun sorumluluğundadır. Bu aşamalarda kamu otoritesi ile fail arasında dikey ilişkiler meydana gelmektedir. Öte yandan Hanefi ceza hukukunun, umumi menfaatlerin Şari' tarafından belirlenmesi ve doğrudan fertler adına uygulanan cezalar içermesi gibi kendine has özellikleri bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefi hukuku, Allah hakkı, kul hakkı, kamusalılık, ceza.

## Abstract

### Publicity of the Hanafi Criminal Law between the Rights of God and the Rights of Man

Modern criminal law is generally regarded as a public domain because it primarily aims at protecting general interests and has dominant vertical relationships between public institutions and the individual. This understanding corresponds to a certain extent in the Hanafi criminal law. According to Hanafi jurists, the fixed penalties such as adultery, theft, and drinking wine/getting drunk are applied only to the benefit of all people. The fixed penalty for the false accusation of adultery and the retaliation (kisas) protect the benefit of all people, as well as the the interests of individuals. The public authority is able to impose discretionary chastisements (ta'zîr) and administrative punishments (siyâsa) for the benefit of the society. It is his responsibility to investigate crimes, to prosecute suspects and to impose punishments. In all these steps, vertical relations are formed between

---

\* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Doktora Öğrencisi.

Muharrem Midilli

the public authority and the perpetrator. On the other hand, the Hanafi criminal law has unique features such as the determination of public interests by the Lawgiver and the penalties imposed directly on behalf of individuals.

**Key Words:** *Hanafi law, rights of God, rights of man, publicity, punishment.*

**Atıf:** Muharrem Midilli, "Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefi Ceza Hukukunun Kamusalılığı", *KTÜİFD* 4, sy. 1 (Bahar 2017): 65-87.

## Giriş

Ceza hukuku kamu düzenini sağlamanın en temel enstrümanlarından biridir. Bu nedenle tarih boyunca siyasi iktidarlar tarafından ayrı bir ilgiye mazhar olmuştur. Önceleri oç alma, onuru koruma vb. saiklerle kişiler tarafından kendi adlarına uygulanan cezalar devlet fikrinin gelişmesiyle birlikte kamu otoritesi tarafından toplum adına infaz edilmeye başlanmıştır. Başka bir ifade ile özel adalet yerini kamusal adalete bırakmıştır. Faillerin soruşturulması ve yargılanması daima kamusal organlar tarafından yerine getirilir olmuştur. Ceza alanındaki benzer bir tekamül İslam hukuku tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakihler cezaların münhasıran kamu otoritesi ya da naibi tarafından suçların mahiyetine göre bütün bir toplum, tek tek kişiler ya da her ikisi adına uygulanacağı esasını getirmişlerdir. Bu esas toplumda düzen kuran ve kişisel hesaplaşmalara engel olan bir kamusal otorite fikrine göndermede bulunmakta; sadece umumi menfaatleri ifade eden Allah hakkının değil, tek tek fertlerin menfaatleri anlamına gelen kul hakkının gözetilmesini de bu kamusal otorite ile ilişkilendirmektedir. Bu çalışma Hanefi ceza hukukunun bu iki hak arasında tezahür eden kendine has kamusalılığı yer yer modern hukuk anlayışındaki kamusallıkla karşılaştırarak ele almayı hedeflemektedir.

## Modern Ceza Hukukunda Kamusalılığın Anlamı

Ceza alanı Kıta Avrupası hukuk sisteminde genellikle kamu hukuku kapsamında ele alınmaktadır.<sup>1</sup> Kamu hukuku bireyler ile hükümet arasındaki ilişkileri, bireyler arasında gerçekleşmekle birlikte doğrudan toplumu ve/veya “politik amaçlar için organize olmuş bir toplum”<sup>2</sup> olan devleti ilgilendiren münasebetleri düzenleyen hukuk alanıdır. Hükümet otoritelerinin dâhilî davranışlarını, özel bireylere karşı hak ve sorumluluklarını tanzim eden bu hukuk alanında normların vazedilmesi ve uygulanması inhisarcı ya da resmi müesseselerin uhdesindedir.<sup>3</sup> Yatay ilişkilerin hâ-

1 Bazı ülkelerde ceza hukukunun kamu hukuku olarak düşünülmediği görülmektedir. Bunlardan Kıta Avrupası hukukuna sahip olan Fransa’da ceza hukuku özel hukukun bir dalı olarak kabul edilmektedir. Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, Bursa, Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011, 68. Alman hukuk ilminde ceza hukuku bir tür kamu hukuku kabul edilmekle birlikte kamu hukukundan ayrı görülmektedir. Markus D. Dubber, “Criminal Law between Public and Private,” *The Boundaries of the Criminal Law*, Ed. by. R.A. Duff, Lindsay Farmer v.d. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 204.

2 Howard L. Bevis, *Public Law* (New York: 1939), 1.

3 Bk. Randy E. Barnett, “Foreword: Four Senses of the Public Law-Private Law Distinc-

kim olduğu özel hukukun aksine kamu hukukunda itaat ve baskın dikey ilişkiler söz konusudur.<sup>4</sup> Kamu hukuku, “kendi çıkarlarının peşinde koşan kişilerin özerk etkinliklerinin çerçevesini çizen”<sup>5</sup> özel hukuktan farklı olarak öncelikle toplumun/devletin menfaatlerini gözetmektedir.

Ceza alanının kamu hukuku kapsamında görülmesinin sebebi onun her şeyden önce umumi menfaatleri korumayı hedeflemesidir. Ancak bazı cürümlerin şahıs haklarıyla ilgili olması nedeniyle bu açıklamaya itiraz edilmektedir.<sup>6</sup> Bu itirazın haklılığı Roma ve İslam hukuku söz konusu olduğunda daha iyi anlaşılmaktadır. Özel suçlar-kamu suçları (*delicta privata-delicta publica*) ayrımı<sup>7</sup> yapan Romalılar birtakım suçları mağdurların yararına cezalandırmıştır. İslam hukukunda da adam öldürme, yaralama ve zina iftirası gibi suçlar için belirlenmiş olan cezalar ağırlıklı olarak ya da kısmen şahısların haklarını korumak için uygulanmaktadır.

Bir yaklaşıma göre ceza hukukunun kamusalılığı öncelikle kamu menfaatlerini korumasından ziyade toplumun ceza hukukunu hukuk olarak tanıması ile ilgilidir. Böylece ceza hukuku özel meseleleri kamusal olana dönüştürmekte ve suç kamusalı dolaylı olarak etkilemektedir.<sup>8</sup> Bunun sebebi toplumun ya da onun adına hareket eden hükümetin işlenen her türlü suçtan bir biçimde mağdur olduğunun kabul edilmesidir. Özel bir şahsa karşı işlenmiş olsa da suçun ihlal ettiği şey özel hakkın yanında aynı zamanda bu hakkı vazedenden hukuktur. Bu hukuk özgürlüklerinin sınırlanması pahasına bir araya gelen insanların teşkil ettiği toplum tarafından birlikte yaşamanın temel kuralları olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle her hangi bir ihlal, vazgeçilen özgürlüklerden müteşekkil kamusal bir karşı koyuşla neticelenir. Bu kamusal karşı koyuş ceza hukukunda formüle edilmiştir.

Thomas Hobbes’un (ö. 1679) kamu hukukunun temellendirmesinde dile getirdiği bireyleri kontrol dışı kişisel tutkuların neden olduğu

---

tion,” *Harvard Journal of Law & Public Policy* IX, sy. 2 (1986): 270-271.

4 Bk. Ralf Michaels, Nils Jansen, “Private Law Beyond the State? Europeanization, Globalization, Privatization,” *The American Journal of Comparative Law*, LIV (2006): 849.

5 Giafranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut, Binaz Toprak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 124.

6 Bk. Dubber, “Criminal Law between Public and Private,” 208.

7 Bk. Dubber, “Criminal Law between Public and Private,” 197-198.

8 Bk. Dubber, “Criminal Law between Public and Private,” 211-213.

kaostan koruma kaygısı ceza hukukunda açık bir biçimde görülmektedir. Devlet başkalarına zarar veren bireyleri cezalandırmak için sorumluluk almaktadır. Amaç özel intikamı önlemektir. Savcı genel olarak mağdur ve toplum adına dava açmaktadır.<sup>9</sup> Herkesin kendi hakkını bizzat kendi aradığı ve mağduriyetini kendi imkânları ile gidermeye çalıştığı bir toplum kaos içindedir. Benzer bir açıklamaya göre ceza hukukunun kamusalılığı suçun özünün sadece kamuyu değil kamu barışını da tehdit etmesinden ileri gelmektedir. Bu kapsamdaki suçlar bütünüyle kamusaldır. Zira suçun mağduru kamu veya daha ziyade devlettir.<sup>10</sup> O halde her bir suç kamu barışını tehdit ettiği ölçüde kamusal bir nitelik taşımaktadır.

Devlet merkezli ceza hukuku anlayışında devlet her bir suçun nihai mağduru kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre en ciddi suçlar doğrudan devlete karşı işlenir. Diğer bütün cürümler devlet otoritesine müdahale eden nihai cürmün hafifletilmiş olanlarıdır. Bu alt cürümler dolaylı devlet suçlarıdır. Zira insan ya da başka türlü bir kaynaktan mahrum bırakmak veya emrine itaatsizlik etmek suretiyle devleti, yönetme kabiliyeti açısından riske atmaktadırlar.<sup>11</sup> Ceza hukukunun kamusalığının suçlunun daima devletle karşı karşıya gelmesinden ileri geldiği de ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Failin soruşturulması, yargılanması, hakkında cezaya hükmedilmesi, beraatı veya cezasının infazı daima devletin adli kurumları marifetiyle icra edilmektedir. Bu süreçte birey zorunlu olarak devletle karşılaşmakta ve baskın dikey ilişkilerin hâkim olduğu bir tür birey-devlet ilişkisi cereyan etmektedir.

İngiliz Hukukçu William Blackstone'un (ö. 1780) teorisine göre yapılan hata (*wrong*) her hangi bir bireysel mağdurdan ayrı olarak kamuya; bir bütün olarak devlete/siyasal topluluğa zarar vermişse kamusaldır. Şu halde temelde paylaşılan şeylere ya da kamu yararına zarar veren hatalar vardır.<sup>13</sup> Bu türden kamusal bir hata yapan kişi gereği üzere kovuşturulmalıdır. Mağdurun zararında payımız vardır. Saldırı ona olduğu için o

9 G. Appleby, A. Reilly, L. Grenfell, *Australian Public Law* (South Melbourne Vic.: Oxford University Press, 2014), 20.

10 Bk. Dubber, "Criminal Law between Public and Private," 208-211.

11 Dubber, "Criminal Law between Public and Private," 201.

12 Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2007), 144.

13 R.A. Duff, S.E. Marshall, "Public and Private Wrongs," *Essays in Criminal Law in Honor of Sir Gerald Gordon* (Edinburg: Oxford University Press, 2010), 72.

zarar görmüştür. Fakat onun bizden biri olması sebebiyle aynı zamanda bizim de zararımız söz konusudur. Bu nedenle onu kolektif olarak kovuşturmamız gerekir. Bu görevi en uygun biçimde devlet yerine getirebilir.<sup>14</sup> Bu teoriye göre karısını döven bir kocanın yaptığı yanlış, evin içinde meydana gelmesi ve daha geniş sosyal dünyaya yönelik maddi bir tesirinin bulunmaması manasında özel olabilir. Fakat onun herkesi ilgilendirmesi gereken bir şey olması ve çifte kendilerinin çözmeleri gereken aile içi bir mesele olarak bırakılmaması gerektiği anlamında kamusaldir.<sup>15</sup>

Çağdaş Amerikalı hukukçu Randy E. Barnett kamusal zarara neden olan suçların özel zarara neden olanlardan farklı olarak kamu hukuku kapsamında ele alınabileceğini ifade etmektedir. Mesela cinselliğin görünürlüğü kamusal zarara neden olduğu ya da kamusal iffet ölçüsünü ihlal ettiği gerekçesiyle hukuki düzenlenmeyi gerektirebilir. Hırsızlık gibi eylemler ise özel zarara neden olduğu için düzenlenir. Toplumla karşılaşılan suçlar tabiatı gereği kamusal; özel zarar ika eden kişisel ve mali cürümler -suçun yanında- haksız fiil olarak tasnif edilebilir.<sup>16</sup>

Kısaca modern ceza hukuku bazen bireylere karşı işlenmiş olsa da toplum ve devlete ait umumi menfaatlara zarar veren suçları düzenlemesi ve zanlılarla devlet organları arasında tarafların eşit olmadığı dikey münasebetler içermesi nedeniyle genellikle kamusal bir alan olarak kabul edilmektedir. Modern ceza hukukunun kamusalılığı belli ölçüde ve kendine has özellikleri iyi ayırt edilmek kaydıyla Hanefi ceza hukuku için de söz konusu edilebilir. Bu noktada öncelikle iki kavramın incelenmesi gerekmektedir. Bunlar Allah hakkı ve kul hakkıdır.

### **Allah Hakkı ve Kul Hakkı Kavramları**

Usulcüler hak kavramını şer'i hüküm konusunu incelerken ele almakta ve onunla Şari'in hitabını, bu hitabın sonucu anlamında şer'i hükmü veya şer'i hükmün taalluk ettiği fiilleri kastetmektedirler.<sup>17</sup> Hanefilerden Ebü'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme Serahsî (ö. 483/1090) şer'i hükümlerin halis Allah hakkı, halis kul hakkı, bu iki hakki da içermekle birlikte Allah hakkının ya da kul hakkının hâkim olduğu

14 Duff ve Marshall, "Public and Private Wrongs," 73-74.

15 Duff ve Marshall, "Public and Private Wrongs," 73.

16 Barnett, "Foreword: Four Senses of the Public Law-Private Law Distinction," 268.

17 Ali Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, XV (1997), 40.

haklara ayrıldığını belirtmektedir.<sup>18</sup> Hanefi müellifler Allah hakkını şu şekilde açıklamaktadırlar:

Allah hakkı kendisine bütün insanların (*el-âmm*) umumi yararı (*en-nef'u'l-âmm*) taalluk eden şeydir. Ona hiç kimsenin ihtisası yoktur. Allah Taâlâ'ya nispet edilmesi tazim ya da hiçbir zorbanın ona ihtisası olmaması içindir. [...] Ona ancak tazim için nispet edilir. Çünkü Yüce [Allah] bir şeyden faydalanmaktan mütealdir. Bu açıdan bir şeyin onun hakkı olması caiz değildir. Yaratma açısından bir hakkın onun olması da caiz olmaz. Çünkü bu konuda her şey [onun tarafından yaratılmış olmak açısından] eşittir. Aksine [hakkın] ona zıfede edilmesi bütün insanların faydalanması yönüyle önemi büyük, faydası yüksek ve fazileti yaygın olan şeyi yüceltmek içindir.<sup>19</sup>

Buna göre bütün insanlara ait olan hakları ifade ederken kullanılan Allah hakkı tabiri iki sebeple tercih edilmektedir. Bunlar umumi menfaatlerin önemini göstermek ve bu tür menfaatlerin kullanımında tek tek kişilere her hangi bir yetki verilmediğini belirtmektir. Hanefi usulcüler Kâbe'nin kutsallığını ve zinanın haramlığını Allah hakkına örnek olarak zikretmektedirler. Onlara göre birinci hüküm, Kâbe'nin namaz için kible ve günahlar için özür makamı edinilmesi açısından âlemin *maslahatına* taalluk etmektedir. Zinanın yasaklanmasında da insanın selameti, soyu koruma ve zina sebebiyle meydana gelecek silahlı mücadelelere mani olma açısından umumi fayda (*umûmu'n-nef'*) vardır.<sup>20</sup>

Allah hakkının dokunulmazlığını temin etmek ve otonomisini sürdürmek için onu kulların inisiyatifinden ayırmak ve uzak tutmak icap etmiştir. Aksi durumda kaçınılmaz olarak bütün bir âlemin menfaati belli kişilerin arzusuna tabi olacaktır. Bu nedenle Baber Johansen'in ifadesiyle kamu yararı Allah hakları yani kamunun devlet ve din tarafından temsil edilen mutlak ve karşılıksız hakları ile temsil edilmelidir. Kişiyeye verilecek her hangi bir karşılıksız hak kul hakkının düzenleyici prensibi olan mübadeleyi tehlikeye atacaktır. Bu noktada tarafsız bir merciye duyulan ihtiyaç

18 Bk. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ila Ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi, Mîr Muhammed Kütüphanesi, t.y., 305; Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), II, 289; Bardakoğlu, "Hak", 40.

19 Alaüddîn Abdülazîz b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî IV* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 195; Ayrıca bk. Ebu Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr II* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 104.

20 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 195; İbn Emîr, *et-Takrîr II*, 104.

Allah hakkı konsepti tarafından karşılanmıştır.<sup>21</sup>

Hanefi hukukçular Allah haklarının yerine getirilmesini kamu otoritesine (*imam*) havale etmişlerdir. Bu konuda *imam* Allah'ın/şer'in nabi olarak görülmüştür.<sup>22</sup> Hanefiler bu bağlamda özellikle dört görevin<sup>23</sup> yöneticilere havale edildiğini ifade etmektedirler. Bunlar hadleri yerine getirmek, sadakaları gözetmek, Cuma namazına nezaret etmek ve fey gelirlerini (gayri müslimlerden harac, cizye ve ticaret malı vergisini) toplamaktır.<sup>24</sup> Ancak bütün bir âlemin menfaati bulunan ve bu nedenle kamu otoritesinin sorumluluğunda olan hususların listesi çok daha uzundur.<sup>25</sup> Weiss'e göre bu nedenle Müslüman hukukçular için genelde arka planda bir tür İslami siyasi otorite ve hükümet tasavvur etmeden İslam hukuku

---

21 Bk. Baber Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law. Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority," *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh* (Leiden, E.J.: Brill, 1999), 211-212.

22 Bk. Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hâfız Aşur Hâfız II (Kahire: Darü's-selâm, 2000), 744; İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 108, 111; Hüsrev Mehmed Efendi, *Dürerü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm* II (İstanbul: Matba'a-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300), 81.

23 Weiss, Johansen'in Allah hakkı ve kul hakkının birbiri ile ilişkisine dair Müslüman hukuk düşüncesinin çarpıcı bir özelliğine dikkat çektiğini belirtmektedir. Bu düşüncenin kaygısı özel kişilerin haklarını hükümet otoritesinin gerekçesiz el uzatmalarına karşı korumak ve hükümeti böyle el uzatmalar için kullanacağı bahaneden yoksun bırakmak için Allah haklarını dikkatli bir şekilde sınırlamaktır. Müellif bu noktada Müslüman hukukçuların genellikle özel hukuk ve menfaatlerle meşgul olmasına dikkat çekmektedir. Böylece onlar Allah haklarını kendi yerinde tutmayı amaçlamışlardır. Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: The University of Georgia Press, 1998), 182.

24 Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* IX (Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1989), 81.

25 Hoexter, Pezdevî'nin listesinin daha detaylı olduğunu belirtmektedir. Pezdevî ibadetleri de içine alan Allah haklarını, hadleri ve cezayı, kefareti, Ramazan bayramında verilen sadakaları, öşür ve haracı, ganimetin ve madenlerin beşte birini de bu kapsamda görmektedir. Müellif, Johansen'in bu listeyi de fazla detaylı bulmadığını ve onun bireylerin kendi özel haklarını gerçekleştirme amacı ile ilgili olmayan her şeyi Allah hakkı kapsamında gördüğünü belirtmektedir. Hoexter bu yorumu Allah haklarını İslam toplumunun genel menfaatleri ile tanımlayan geleneksel yorumdan esas itibarıyla farklı görmemekte ve tek tek bireylerin hakkı olmayan fakat İslam toplumunun olan her ne varsa Allah hakkı olduğu sonucu varmaktadır. Miriam Hoexter, "Huquq Allah and Huquq al-'İbâd as Reflected in the Waqf Institution," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 134.



hakkında düşünmek ve yazmak imkânsızdır.<sup>26</sup> Bu sadece İslam hükümetinin Allah haklarının gözetilmesinde söz sahibi olmasından kaynaklanmamaktadır. Ayrıca o kul haklarının kendi otonomisi içinde işleyişini güvence altına alması açısından da gereklidir. Johansen Hanefi hukukçuların fertlerin hükümet karşısındaki göreceli bağımsızlığını güvenceye alma ve onların haklarını muhafaza etmenin sadece Müslüman bir devlet tarafından sağlanabileceğinde hemfikir olduklarını belirtmektedir.<sup>27</sup> Ona göre Hanefi hukukçular Allah haklarını kul haklarının hayatta kalması için gerekli bir yapı kabul etmişlerdir. Allah haklarını ihlal eden ve mübadele prensibini tehlikeye atabilecek bir şekilde kul haklarına müdahale eden bir hükümet Allah hakları konusunda şer'in vekili sıfatıyla sahip olduğu mutlak konumu riske atar. Hükümet mutlak yetkilerini sadece fertlerin mübadele alanını korumak için kullanabilir.<sup>28</sup>

Allah hakkının bütün insanlara ait menfaatleri ifade etmesi ve bu menfaatlerin gözetilmesinin esas itibariyle kamu otoritesinin yetki ve sorumluluğuna havale edilmesi modern hukuktaki anlaşılış biçimiyle kamusalılığı akla getirmektedir. Bununla birlikte modern hukukta kamusal olan şeyin modern devletin alanı içinde ve seküler esaslara göre tayin edildiğine dikkat edilmelidir. Umumi menfaatin ne olduğu, hangi merci tarafından ve nasıl ifa edileceği XVI ve XVII. yüzyıllardan itibaren Kıta Avrupası'nda mutlak merkezi kralların sırf kendi otorite ve iradeleri ile belirlenirken zamanla mutlak halk egemenliğine dayanan parlamentolar tarafından kararlaştırılmaya başlanmıştır. Allah hakkı bu açıdan farklılık göstermektedir. Hanefi hukukçular hakları şer'i hükümlerin müteallakı kabul ettikleri için Allah hakkı ile ifade ettikleri umumi menfaatlerin Şari tarafından belirlendiğini düşünmektedirler. Ayrıca herkesin menfaatine olan şey ve onun nasıl icra edileceği devletin kendi alanında ilgili kamusal kurumların faaliyeti ile değil, esas itibariyle hukukçuların özel çalışmaları neticesince tayin edilmektedir.

Allah hakkı bütün insanların umumi menfaatlerini ifade ederken kul hakkı tek tek kişilerin ihtisasında olan özel menfaat ve yetki anlamına gelmektedir.<sup>29</sup>

---

26 Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, 180.

27 Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law," 210-211.

28 Bk. Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law," 215.

29 Allah hakkı ile kul hakkının bir mukayesesi için bk. Hasan Hacak, "The Basis and Effe-

Kul hakkı kendisine özel maslahat (*el-maslahatü'l- hâsse*) taalluk eden şeydir. Başkasının malının haram olması gibi. Bu [hüküm] kul hakkıdır, zira [kişinin] malının korunması ona taalluk etmektedir. Bu nedenle başkasının malı sahibinin ruhsat vermesi ile mübah olur. Zina ise onun (kadın) ya da ailesinin ruhsat vermesi ile mübah olmaz.<sup>30</sup>

Başkasının malının haram olması hükmü, kişilerin doğrudan özel menfaati ile ilişkili olan mülkiyet hakkını korumaktadır. Bu hakkın kullanımını konusunda tek tek kişilere verilmiş bir yetki vardır. Allah haklarında kişiler dinin ve toplum adına “devlet”in kendisi üzerindeki haklarını yerine getirmekle yükümlüdür. Kul haklarında ise kişilerin birbirine karşı talepleri ön plana çıkmaktadır. Hacak’ın açıklamalarına göre, “Allah haklarında bir emrin yerine getirilmesi ya da bir yasağa uyulması şeklinde dolaylı olarak oluşan kamu menfaati söz konusudur.” Kul haklarında ise menfaat doğrudan ve bir yetki biçiminde tezahür etmektedir.<sup>31</sup>

Kuruluş dönemi Osmanlı âlimi Molla Fenârî (ö. 834/1431) fıkhnın ibadât ve ukubât dışında kalan bütün bir muamelât alanının kul hakkı olduğunu belirtmektedir. Ona göre insanlar arasında olan şeyleri islah etmek için teşri kılınmış olan bu alan alışveriş, evlenme, boşanma ve yarılama (*kaza*) gibi muamelelerin tamamını içermektedir. Bütün bu muameleler fertlerin özel faydasına (*en-nef’ü'l-hâss*) ilişkindir.<sup>32</sup> Muamelelerin her biri şer’i hükümlere ve ilahi teklife dayandığı için ibadet ve itaat manası içermektedir. Fenârî bu bağlamda Allah’ın *teklif*inin hükümlerine boyun eğmeyi gerektirdiğini belirtmektedir. Bu açıdan her fiil genel olarak ibadet ve boyun eğmedir.<sup>33</sup> Yani sırf kul hakkı ile ilgili olanlar da dâhil

---

cts of the Division between Private and Public Law in Classical Islamic Law,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2013): 56-57.

30 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* IV, 195. Ayrıca bk. İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 104.

31 Bk. Hasan Hacak, “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi,” Yayınlanmamış Doktora Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 57-59.

32 Şemsüddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi' fi Usûli's-şerayi'* I (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1872), 272, 273. Ancak bu ifadeler zorunlu olarak bütün bir muamelât alanının her yönüyle kul hakkından ibaret olduğu anlamına gelmez. Nitekim Hoexter’in vakıf örneğinde gösterdiği gibi muamelât alanında açıkça Allah hakkı içeren işlemler bulunmaktadır. Müellife göre vakıf kul hakları kısmında sınıflandırılrsa da her iki hakkı da içermektedir. Bk. Hoexter, “Huquq Allah and Huquq al-'İbâd,” 136-145.

33 Bk. Fenârî, *Füsulu'l-bedâyi'*, I, 272.

olmak üzere her bir hüküm Allah hakkı ihtiva etmektedir. Bazı müellifler her bir hükmün içerdiği bu hakkı Allah'ın o fiille mükellef kılması ve o fiilin içerdiği kul hakkını sahibine erİştirmeyi emretmesi olarak açıklamaktadırlar. Mesela bir alışveriş işleminde Allah hakkı tarafların bu hükme uyması; malı/bedeli karşı tarafa vermesidir.<sup>34</sup> Taraflar bu kapsamdaki sorumluluklarını yerine getirmediğinde özel hakla birlikte Allah hakkı da ihlal edilmiş olmaktadır. Bu yaklaşıma göre fertler arasında özel menfaatler gereği meydana gelen muamelelerin de umumi fayda/kamusal yarar yönü bulunmaktadır.

### Hanefi Hukuk Geleneğinde Cezaların Kamusal Yönleri

İslam ceza hukukunda cezalar temelde had, kısas ve tazir/siyaset şeklinde üç grupta ele alınmaktadır. Hadler ve kısas Şari' tarafından belirlenmiş cezalardır. Tazir/siyaset ise kamu otoritesinin kendi takdirini kullanarak vazettiği yaptırımları ifade etmektedir. Bu cezaların kamusalılığı onların hangi ölçüce Allah hakkı ve kul hakkı içerdikleri ile yakından ilgilidir. Hanefi hukukçulara göre Şari' tarafından belirlenmiş olan zina, hırsızlık ve şarap içme/sarhoş olma hadleri sırf Allah hakkı olarak bütün insanların yararına uygulanmaktadır. Bu hadler ilişkili oldukları suçların işlenmesini önlemek ve böylece soyu, malı ve akli korumak için halis Allah hakkı olarak teşri kılınmışlardır. Suçların tamlığı sebebiyle cezalar da tam ve eksiksiz olarak tayin edilmiştir.<sup>35</sup> Şari' soy, mal ve akli korumayı tek tek fertlerin ötesinde bütün bir âlemin menfaat ve maslahatı için gerekli görmüştür. Hanefi fakihler bu cezalar bağlamında Allah hakkının âlemin *fesattan* arındırılması anlamına geldiğini belirtmektedirler. Sırf Allah hakkı olan cezalarda doğrudan fertlere taalluk eden bir hak bulunmamaktadır. Dolayısıyla fertler tarafından ıskat edilememektedirler. Cezaları yerine getirmek şer'in *naibi* olarak *imamın*/kamu otoritesinin ya da onun vekilinin sorumluluğundadır.<sup>36</sup>

Salt Allah hakkı olan hadlerin yerine getirilmesi kamu otoritesinin yetki alanında bulunmakla birlikte bu yetkinin kullanımı fukahanın getirdiği detaylı şartlar sebebiyle pek çok yönden sınırlanmıştır. Bunun nedeni İslam ceza hukukundaki genel prensibin gereği olarak hadlerin

34 Bk. Hacak, "Hak Kavramının Analizi," 106.

35 Bk. Serahsî, *Usûl* II, 294; Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'* I, 274; İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 109.

36 Merginânî, *el-Hidâye*, II, 743-744; İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 108, 111; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm* II, 80-81.

uygulanma alanını daraltmak ve kamu otoritesince istismar edilmelerini önlemektir. Colin Imber fakihlerin bir yandan suçların sadece yöneticilerin yetki alanına girdiğini ve hadlerin Müslüman toplumun esenliği için elzem olduğunu söylerken diğer yandan onları pratik hukuk hayatından kaldırmalarını çelişkili bulmaktadır.<sup>37</sup> Yazara göre Hanefi geleneğinde modern ceza hukuk konseptine tam olarak tekabül eden bir şey bulunmamaktadır. İnfaz yetkisinin kamu otoritesinde bulunması açısından hadler modern ceza fikrine benzese de hukuk hayatında pratik olmadıkları için bu benzerlik –yol kesme haddi hariç- ortadan kalkmaktadır.<sup>38</sup> Ancak fukahanın zikrettiği teşekkül ve ispat şartları hadleri pratik hukuk hayatından tamamen kaldırmamaktadır. Nitekim yazarın kendisi yol kesme haddini dışarda bırakmaktadır. Hırsızlık haddinin uygulanması nispeten zor olsa da daima mümkündür.<sup>39</sup> Zina iftirası ve şarap içme/sarhoş olma suçlarının teşekkül ve ispat şartları ilgili hadleri hukuk hayatının dışına itecek kadar ağır değildir.<sup>40</sup>

XII. yüzyıl Hanefi fakihi Alâüddîn Kâsânî (ö. 587/1191) Allah haklarında ilişkilerin kul haklarında olduğu gibi karşılıklı denklik esasına göre yürümediğini belirtmektedir.<sup>41</sup> Allah hakkı din ya da devletin bireye karşı haklarından oluştuğu için kul hakkının eşitlikçi anlayışı yerini bir tür alt-üst ilişkisine bırakmaktadır. Burada itaat ve baskın dikey ilişki söz konusudur. Salt Allah hakkı içeren zina, hırsızlık ve şarap içme/sarhoş olma hadlerini icra etmekle görevli kamu otoritesinin bu yaptırımlar bağlamında faillerle kurduğu ilişki modern kamu hukukunda tarafların konumuna dair ileri sürülen alt-üst ilişkisi teorisini hatırlatmaktadır. Bu teori taraflar arasındaki güç ilişkisine bakarak kamu hukukunu özel hukuktan ayır-

37 Bk. Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Edinburg: Edinburg University Press, 1997), 90; a. mlf., *Şeriatten Kanuna: Ebüssuûd ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, çev. Murteza Bedir (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 101.

38 Bk. Imber, *The Islamic Legal Tradition*, 210; a. mlf., *Şeriatten Kanuna*, 219-220.

39 Menekşe'nin incelemesine göre Osmanlı döneminde XVII. asra ait 38 kası sicil defterinde 98 hırsızlık davası yer almış olup bunların beşi için had cezasına hükmedilmiştir. Bk. Ömer Menekşe "XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 75, 113.

40 Bu iki cezasının teşekkül ve ispat şartları için bk. Mergînânî, *el-Hidâye* II, 768; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm* II, 88.

41 Ebu Bekr Alâüddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi Tertibi's-şerâi'*, VII (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 56; Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law," 211.

maktadır; kamu hukuku eşit olmayanlar arasındaki ilişkileri, özel hukuk eşitler arasındaki ilişkileri düzenlemektedir.<sup>42</sup> Bu noktada özel şahıslar arasındaki ilişkilerde özel hukukun, egemen rolünde devleti içeren ilişkilerde kamu hukukunun söz konusu olduğunu öne süren özne teorisi de akla gelebilir.<sup>43</sup> Ayrımın egemen tarafını Şari'in Allah haklarını gözetme hususunda vekili (*nâibü's-şer'*)<sup>44</sup> olan kamu otoritesi temsil etmektedir. Ayrımın diğer tarafında ise kul vardır. Bu nedenle salt Allah hakkı olan hadleri yerine getirirken kamu otoritesinin fertlerle kurduğu ilişkide Johansen'in deyimiyle bir ferdin diğer her hangi bir ferde karşı sahip olduğu statü ortadan kalkmaktadır.<sup>45</sup> Bu ilişkide hükümet yerine getirilmesinden sorumlu olduğu Allah hakkının gerçek sahibi değildir. O sadece hakkı vazededen *şer'*in *naibidir*. Hakkın gerçek sahibi toplum da değildir. Toplum sadece hakkın ilişkili kılındığı entitedir. Fert kamu otoritesi ya da toplumdan ziyade Şari'e karşı sorumludur.<sup>46</sup>

Allah hakkının tek tek kişilerin ötesinde bütün insanların maslahatına ilişkin olması zina, hırsızlık ve şarap içme/sarhoşluk suçlarında tek tek kişilerin değil kamunun dava açmasını gerektirmektedir. Hırsızlık hariç<sup>47</sup> bu suçlarda kovuşturmanın kamusalılığı ilkesi uygulama alanı bulmaktadır.<sup>48</sup> Dava kamu adına ilgili merci tarafından açılmaktadır. Hak tek tek kişilerden bağımsız olduğu için ıskat edilmesi de tek tek kişilerin kudretinin dışındadır. Aynı nedenle bu suçlara ilişkin cezalarda af, ibaha

---

42 Bk. Dubber, "Criminal Law between Public and Private," 204.

43 Bk. Michaels-Jansen, "Private Law Beyond the State?," 849.

44 Bk. Merginânî, *el-Hidâye* II, 743-744; İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 108, 111; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm* II, 80-81.

45 Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law," 211.

46 Weiss'in açıklamalarına göre Müslüman hukuk düşüncesi tüzel kişi konseptini tanımadığı için devleti ya da insanları bir hukuk entitesi olarak kabul etmez. Hakları ve yükümlülükleri sadece bireyler taşıyabilir. Bu bireyler içinde hakları sadece Şari' taşır. Sadece o bir dereceye kadar hakların taşıyıcısı olarak devletin ya da siyasi yapının yerini alır. Devlet devlet olarak bir tartışmaya asla taraf olamaz ya da bir tarafa karşı dava açamaz. Bu nedenle bir kişi vergi öder ya da orduda hizmet ederken topluma karşı değil Allah'a karşı görevini yerine getirmektedir. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, 181.

47 Bunun sebebi başkasında olan malın mağdura ait olduğunu ispat etmek ve malı geri almak için dava açmanın gerekli olmasıdır. Bk. Merginânî, *el-Hidâye* II, 757-758; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm* II, 85.

48 Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması* (İstanbul: Eren Yayınları, 2004), 26.

ya da sulh geçerli değildir. Hak sahibinin Şari' olması şüphe bulunduğu hadlerin failden savuşturulmasını mümkün kılmaktadır. Serahsî'nin açıklamasına göre bunun sebebi kul haklarında onarma; Allah haklarında ise engellenmenin esas olmasıdır. Allah kullardan farklı olarak her hangi bir bozulmaya uğrama ve zarar görmeden uzaktır.<sup>49</sup> Suçlamayı inkâr eden davalıya yemin verdirilmemesi, ikrardan dönmenin kabul edilmesi, zaman aşımının etkili olması, hâkimin kendi bilgisi ile hüküm verememesi, kadının zanlıyı ikrardan döndürmek için telkinde bulunması, şahitliğin zorunlu olmaması, birden fazla suç için faile tek bir ceza verilebilmesi gibi kural ve uygulamalar<sup>50</sup> aynı bakış açısından hareketle daima Allah hakkı olan belirlenmiş yaptırımını savuşturmak içindir. Burada savuşturulan şey Allah hakkı değildir. Bu nedenle zina, hırsızlık ya da şarap içme haddi gibi yaptırımlar düştüğünde gerekli durumlarda Allah hakkı olarak tazir türünden bir yaptırım devreye girmektedir. Bu durumlarda tazir aynı kamusal menfaatleri (nesil, mal, akıl) korumak için Allah hakkı meşru bir yaptırım olarak tezahür etmektedir. Şu halde belli durumlarda düşen ve düşürülmesi tavsiye edilen şey Allah hakkının bizzat kendisi değil onun belli formlarıdır.<sup>51</sup>

Hanefi hukukçular umumi ve hususi menfaatleri müştereken içeren ayrı bir yaptırım kategorisinden bahsetmektedirler. Bu kategorinin tipik örnekleri kazf haddi ve kısastır. Bu iki ceza, suç ve haksız fiilin müştereken bulunduğu davranışlar için uygulanmaktadır. Kazf haddi Hanefilerdeki hâkim görüşe göre ağırlıklı olarak umumi menfaat, kısmen hususi menfaat içermektedir. Umumi menfaatin hâkim olduğu bu cezada fertlerin tasarruf imkânı daha dardır. Mesela kazf başlangıçta takibi şikâyete bağlı bir suç görünümünde iken suç sabit olduktan sonra mağdur şikâyetten vazgeçememekte, suçluyu affedememekte ve sulh yoluna gidememektedir.<sup>52</sup> Kazf haddinin teşri kılınmasında öncelikli amaç zina iftirasını önlemek olduğu için Allah hakkı ön plandadır. Allah hakkı âlemi *fesaddan*

49 Serahsî, *el-Mebcut* IX, 36, 69; Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law," 214. Benzer bir izah için bk. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, 184.

50 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'* VII, 56; Fenârî, *Füsûlü'l-bedâiyi'* I, 278; Hacak, "Hak Kavramının Analizi," 102-105.

51 Hacak İslam hukukçularının bu konularda hakların sahibinin toplum olduğunu unutarak Allah haklarının toplum menfaatıyla olan ilişkisini göz ardı ettiğini iddia etmektedir. Hacak, "Hak Kavramının Analizi," 105.

52 Bardakoğlu, "Hak," 143.

arındırmak suretiyle genel olarak herkes için tahakkuk etmektedir. Bu nedenle kazf haddi, hadleri yerine getirme hususunda Allah'ın vekili kabul edilen *imam* tarafından ele alınmaktadır. Cezanın ikame edilmesi mağdura bırakılmamakta ve taraflara borç yükleyen alacak verecek ilişkisi oluşmamaktadır. Kazf haddinin içerdiği bu özellikler onun kamusal yönünü göstermektedir. Diğer yandan kazf haddi ırzı korumak ve utancı defetmek amacıyla teşri kılındığı için kul hakkı yani özel menfaat de içermektedir. Bu nedenle dava şarttır.<sup>53</sup> Dolayısıyla yargıya intikal etmeyen kazf suçları kamusal dava haline gelmemektedir.

Bu kategorinin diğer tipik yaptırımı olan kısas Hanefilere göre ağırlıklı olarak hususi menfaat, kısmen umumi menfaat içermektedir. Kısas, Şari' tarafından tayin edilmiş olması yönünden had olarak da isimlendirilmektedir.<sup>54</sup> Allah'ın kulun bedeninde ibadet hakkı, kulun ise istifade hakkı vardır. Kısasla her iki hak da korunmuş olmaktadır.<sup>55</sup> Hacak'ın açıklamalarına göre Hanefiler bu cezada kul hakkının hâkim olduğunu göstermek için kısas cezasını talep etme ve uygulama yetkisini *milku'l-kisas* ismiyle mağdura ya da velisine vermişlerdir. Milk özel hukuk alanının en önemli terimlerinden biri olan aynı haklarla ilgilidir. Bu durum kısastaki kul hakkının –Hanefilere göre– mülkiyet kadar güçlü olduğunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>56</sup> Kısasın ağırlıklı olarak kul hakkı içermesi karşılıklı benzerlik ve mahalde (mağdurun canı veya uzuvları) mukabele ilkesi üzere vacip olmasından kaynaklanmaktadır. Onun bu özelliği zararı onarma anlamıyla ilişkilidir. Fertlere taalluk eden hak nedeniyle kısasta tevarüs, af, mal karşılığında sulh geçerli olmakta; zina ve kazf hadlerinin aksine *imam* kısas cezasına çarptırılabilir. Diğer taraftan kısas, mahallin tazmini değil öldürme fiilinin cezası olduğu için kamuya ilişkin menfaat de içermektedir. Bu nedenle kısas âlemin *fesattan* arındırılması manası ihtiva etmektedir. Bu özelliğin sonucu olarak kısas cezası şüphe bulunduğu düşmektedir.<sup>57</sup> Faile kısas cezası uygulandığında Allah hakkı ve kul hakkı karşılanmakta; başka bir ifadeyle cezai ve hukuki sorumluluk

53 Bk. Fenârî, *Füsûlu'l-bedâyi'* I, 278; İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 110-111; Behnesi, *el-Husûme fi'l-fikhi'l-cinâiyyi'l-İslâmi* (Beyrut: Dârü's-şurûk, 1987), 41.

54 Bk. Abdülazîz Amir, *et-Ta'zîr fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-fikr el-Arabî, 1969), 78-79.

55 Fenârî, *Füsûlu'l-bedâyi'* I, 278; İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 111.

56 Hacak, "Hak Kavramının Analizi", 113.

57 Bk. Serahsî, *Usûl* II, 297; Fenârî, *Füsûlu'l-bedâyi'* I, 278; İbn Emîr, *et-Takrîr* II, 111.

yerine getirilmiş olmaktadır.

Kıyas yaptırımında kul hakkının hâkim olması onda eşitlikçi tavrın geçerli olduğunu göstermektedir. Serahsî'ye göre kıyas karşılıklı denklik prensibine göre uygulandığı için kendisinde kul hakkı hâkimdir.<sup>58</sup> Johansen sadece Hanefi hukukunun benimsediği esasa göre kıyasta bütün tebaanın kanun önünde eşit olduğunu belirtmektedir. Burada Müslüman hükümete tabi olmak şeklindeki siyasi statü tek eşitlik kriteridir.<sup>59</sup> Hanefiler bu tavrı insan hayatını korumanın sadece özel bir menfaat değil aynı zamanda toplumun bir menfaati olduğuna dikkat çekerek temellendirmektedirler. Bu kamusal menfaat nedeniyle cinayet için verilen ölüm cezası sadece kul hakkı değildir. Aynı zamanda bir Allah hakkıdır.<sup>60</sup>

Kıyas cezasının kısmen de olsa içerdiği umumi menfaat bazı araştırmacılar tarafından ihmal edilmiştir. F. J. Schacht kıyas ve müessir fiillerden doğan bütün sorumlulukların kul hakkının konusu olduğunu ve adam öldürme suçunda bile resmi bir takibat ve icraatın söz konusu olmadığını öne sürmüştür.<sup>61</sup> Uriel Heyd Osmanlı uygulamasında taraflar diyet üzerinde anlaşsa bile kanunların ek olarak suçluyu para cezasına çarptırdığını belirtmekte ve bu durumun kıyasta dolaylı olarak kamusal bir nitelik tesis ettiğini iddia etmektedir. O bu niteliğin Allah hakkı ve/veya kul hakkının yanında üçüncü bir hak kategorisi olarak gördüğü *hakk-ı saltanat* tabiri ile açıklanabileceğini ifade etmektedir. Heyd'e göre bu bir tür devlet hakkına tekabül etmektedir.<sup>62</sup> Imber adam öldürme ve yaralama fiillerinin suç olmaktan ziyade haksız fiil (*tort*) olduğunu ve takdir edilecek

---

58 Serahsî, *Usûl* II, 297.

59 Bu genel yargının bazı istisnaları vardır. Mesela çocuk baba, anne ve daha yukarısı için kıyasen ölüm cezasına çarptırılmakla birlikte tersi geçerli değildir. Yine efendi kölesi karşılığında kıyasen öldürülmemektedir. Bk. Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Fetâvâ'l-bezzâziyye* VI, el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin hamisinde (Bulak: el-Matba'atü'l-emriyye, 1310), 381; Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr: 496, vr. 325b; Veli b. Yusuf Veli Yegân, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr: 151, vr. 200a-201b.

60 Bk. Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law", 208-209.

61 Franz Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ, A. Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 183.

62 Bk. Uriel Heyd, *Studies in Old Criminal Law*, Ed. V. L. Menage (Oxford: Oxford University Press, 1973), 205; a. mlf., "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, 1 (1983), 648.



yaptırımların cezadan ziyade fail ile mağdur taraf arasındaki statükoyu yeniden tesis etmeye yönelik bir telafi olduğunu iddia etmektedir.<sup>63</sup> Oysa Hanefilere göre kısas ve diğer müessir fiillerde kul hakkı hâkim olmakla birlikte Allah hakkı da bulunmaktadır. Hanefi ceza hukukunda Allah hakkı *fesad-ı âlemi izale etmeyi ifade etmektedir*. Kısastaki bu kamusal mana nedeniyle cinayet ve ağır yaralama suçlarında mağdurun şikâyetine bakılmaksızın suçun kamu otoritesi tarafından resen kovuşturulma hak ve sorumluluğu bulunmaktadır. Mağdur mahkemede faili affetse ya da onunla belli bir bedel üzerinde sulh olsa bile kamu nizamını temin etmekle görevli olan kamu otoritesi suçun ihlal ettiği kamusal menfaatin karşılığı olarak yine tazir cezası verme hak ve sorumluluğuna sahiptir. Akman'ın ifadesiyle bu durumda devlet tüzel kişiliğinin faili serbest bırakması düşünülemez. Kovuşturma ve yargılama yine yapılacak ve faile uygun bir ceza verilecektir.<sup>64</sup>

Zina, hırsızlık, sarhoşluk/şarap içme ve kazf hadleri ile kısas cezası Şari' tarafından belirlenmiş yaptırımlardır. Ancak bütün bir âlemin maslahat ve menfaatine ilişkin yaptırımlar sadece Şari' tarafından belirlenmiş belli formlardan ibaret değildir. Johansen'in deyişiyle hükümete ve yargıya kişiler arasında eşit ilişkilere dayanan sahayı ve kamusal alanı korumak için tazir ve siyaset gibi ek kategoriler verilmiştir.<sup>65</sup>

Bu kategorilerden tazir Hanefi fakihlerin ıstılahında faili had uygulamadan tedip etmek anlamına gelmektedir.<sup>66</sup> Başka bir ifadeyle tazir kendisine had ve kefarete bulunmayan her bir *masiyette* Allah ya da kul hakkı olarak vacip olan takdir edilmemiş *ukubettir*.<sup>67</sup> Tazirin aksine hadlerin mahiyeti, müeyyidelerin nerede, nasıl, hangi ölçüde uygulanacağı Şari' ta-

63 Bk. Imber, *The Islamic Legal Tradition*, 211; a. mlf., *Şeriattan Kanuna*, 220.

64 Akman, *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması*, 28.

65 Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanefite Law", 216.

66 Bk. Mevlânâ Alâüddîn Ali el-Arabî el-Halebî Molla Arab, *Fetâvâ-ı Mevlânâ Arab*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr: 585, vr. 21b; İbn Kemal Ahmed Şemseddîn Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh* II, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedi, Mahmûd Şemseddîn Emir el-Huzâî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 26; Çivizâde Muhyiddin b. İlyas, *Risâle müte'allika bi't-teazir* 4 (Abdullah Özer "İslam Hukuk Literatüründe Tazir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Müteallika bi't-teazir Adlı Eseri" İçinde, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 4); Mahmûd b. Pir Muhammed el-Fenârî, *Mesâilü't-ta'zîr ve Hudûdi'l-Cinayât*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr: 949, vr. 2b.

67 Amir, *et-Ta'zîr*, 52.

rafından bağlayıcı bir şekilde tam olarak belirlenmiştir. Müellifler bu durumu, “Had *mukadderdir*; tazir ise *imamın reyine mufavvazdır*.” şeklinde ifade etmektedirler.<sup>68</sup> Tazir kapsamında vazedilen yaptırımlar hususi ve/veya umumi menfaatlerin gereği olarak uygulanabilmektedir. Hanefi ceza literatüründe mutlak olarak kullanıldığında tazir terimi ile kastedilen suç esas itibariyle hususi menfaatleri ihlal eden sövme ve hakarettir.<sup>69</sup> Tazirin kul hakkı olduğu, onda af, ibra, kadınların erkeklerle birlikte şahitliği ve yemin gibi durumların geçerli olduğu söylenirken özel olarak bu suç kastedilmektedir.<sup>70</sup> Ancak tazirin kapsamı çok daha geniştir. Mesela zina suçu işleyen bir kimse bütün bir âlemin maslahatını ihlal ettiği için had cezasına müstahak olmaktadır. Şer’i bir ıskat edici sebebiyle zina haddinin uygulanmadığı durumlarda kamu otoritesi yine ihlal edilen umumi menfaat gereği uygun bir tazir cezası takdir edebilmektedir. Bazı suçlarda tazir hem hususi ve hem de umumi menfaat gereği uygulanmaktadır. Mesela kazf suçu işleyen bir kimseye şer’i bir nedenle had cezası uygulanmadığında her iki hakkı yerine getirmek üzere tazir cezası verilebilmektedir.

Hanefi ceza hukuk ilminde siyaset had-kıyas dışı alanda doğrudan kamu otoritesinin vazettiği sırf Allah hakkı olan yaptırımları ifade etmektedir. İbn Nüceym’e göre siyaset, “*Hâkim* tarafından gördüğü bir *maslahat* üzerine bir şeyin, hakkında *cüzi bir delil* varit olmasa bile yapılmasıdır.”<sup>71</sup> Başka bir ifadeyle, “*Siyaset hâkimin şer’den varit olmaksızın amme maslahatı için yaptığı şeydir.*”<sup>72</sup> Buna göre siyaset doğrudan *hâkimin* yani kamu otoritesinin ya da naibinin tek tek fertlerin ötesinde amme maslahatı icabı vazettiği yaptırımdır. Siyaset yaptırımını Allah hakkı gereği vazedilen hadler gibi öncelikli olarak âlemi fesattan arındırmayı yani ceza hukuku bağlamında ifade edilecek olursa suçların tehdit ettiği umumi menfaatleri korumayı ve bu menfaatlerin toplumda tesis ettiği salâhı muhafaza

68 Molla Arab, *Fetâvâ*, vr. 21b; Çivizâde, *Risâle*, 4; Mahmûd el-Fenârî, *Mesâilü't-ta'zîr*, vr. 6b.

69 Bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-Înâye, Fethü'l-kadîr*'le Birlikte V (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 329.

70 Bk. Çivizâde, *Risâle*, 21-22-23-25.

71 Zeynüddîn Zeyn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* V (Kahire: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1311), 11.

72 İbn Nüceym, “Beyânü'r-rüşve ve aksâmuha”, *Resailü İbn Nüceym*, thk. Halil Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980), 117.

etmeyi hedeflemektedir.<sup>73</sup> Hem doğrudan kamu otoritesi tarafından resen vazedilmesi hem de tek tek fertlerin menfaatlerinin ötesinde münhasıran bütün bir âlemin maslahatını temin etmeyi amaçlaması açısından siyaset Hanefi geleneğinde modern anlamda kamusalılık fikri içeren en yakın ceza kategorisi gibi görünmektedir.

### Sonuç

Modern ceza hukuku umumi menfaatleri önceleme, bireyler arasında gerçekleşse bile topluma ve devlete zarar veren fiilleri ele alma, faili toplum adına devlet organları aracılığıyla cezalandırma ve zanlılar ile devlet organları arasındaki eşit olmayan dikey ilişkileri ihtiva etme gibi özellikler sebebiyle genellikle kamusal bir alan olarak görülmektedir. Modern ceza hukukunu kamusal yapan bu özelliklerin benzerlerine Hanefi ceza hukukunda da rastlanmaktadır. Hanefi ceza hukukunun kamusalılığı esas itibariyle Allah hakkı kavramı üzerinden tesis edilmektedir. Bu kavram tek tek kişilerin inhisarında olmayan fakat bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu umumi maslahatları ifade etmektedir. Kişilerin kendi özel menfaatleri hakkında kul hakkı kavramı kullanılmaktadır. Hanefi hukukçulara göre zina, hırsızlık ve şarap içme/sarhoş olma suçları için konulan hadler bütün insanların menfaati için uygulanmaktadır. Davalar resen kamu otoritesi tarafından açılmakta, cezalar münhasıran onun sorumluluğunda infaz edilmektedir. Bu aşamalarda fail ile kamu otoritesi arasında tarafların eşit olmadığı ilişkiler meydana gelmektedir. Kazf hadi ve kısas gibi cezalar hem bütün bir toplumun maslahatına hem de tek tek kulların menfaatine uygulanmaktadır. Her iki ceza da içerdiği umumi menfaat nedeniyle kamu otoritesi tarafından kamusal bir dava olarak ele alınabilmektedir.

Allah hakkının gözetilmesinden sorumlu olan kamu otoritesi Şari' tarafından belirlenmiş olan had-kısas tipi cezaların yanında/yerine/dışında bütün insanların menfaatlerini gözeten tazir ve siyaset türü yaptırımlar vazedebilmektedir. Tazir ve siyaset alanı kamu otoritesinin Allah hakkı konseptini kullanarak sırf kendi iradesiyle bir tür "devlet" hukuku şeklinde suç ve cezalar vazedmesine imkân vermektedir. Burası Hanefi

---

73 Peters siyasetin toplumu hukuka ve düzene tehdit (*fitne*) oluşturan kişilerden korumak üzere kamu yararı (*public interest*) için tatbik edildiğini belirtmektedir. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2005), 68.

ceza geleneğinin modern anlamda kamusalığa en yakın olduğu noktadır. Ancak bu noktada bile modern anlamıyla tam bir kamusalıktan bahsetmek mümkün değildir. Zira suç ve cezalar bütün insanların menfaatinin gözetme hususunda Şari'in vekili olarak görülen kamu otoritesi tarafından vazedilmektedir. Oysa modern ceza hukukunda kamusal menfaatleri muhafaza etmeyi amaçlayan cezai formlar mutlak halk egemenliğine dayanan seküler dinamikler tarafından tayin edilmektedir.

Hanefi hukukçular fertlerin hususi haklarını ihlal eden yönler içerenler de dâhil olmak üzere işlenen her suçun bir yönüyle Allah hakkını; umumi menfaatleri ihlal ettiğini düşünmektedirler. Hatta bütünüyle kişilerin özel menfaatlerini ihlal eden haksız fiiller bile ilgili şer'i hükmü çiğnedikleri için aynı zamanda umumi menfaatlere halel getiren yönler içermektedir. Şari'in vekili sıfatıyla umumi menfaatlerin gözetilmesinde hak ve sorumluluğu bulunan kamu otoritesinin bu fikri takip ederek toplumda meydana gelen her bir suçu ve haksız fiili kamusal dava olarak ele alma imkânı bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hanefi ceza hukukunun bütünüyle kamusal bir nitelik taşıdığını söylemek mümkün olmaktadır.

### **Kaynakça**

Akman, Mehmet. *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması*. İstanbul: Eren Yayınları, 2004.

Âmir, Abdülazîz. *et-Ta'zîr fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-fikr el-Arabî, 1969.

Appleby, G., Reilly, A., Grenfell, L. *Australian Public Law*. South Melbourne: Vic. Oxford University Press, 2014.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye, Fet-hü'l-kadîr* le Birlikte. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bardakoğlu, Ali. "Hak". *DİA*. XV (1997): 139-151.

Barnett, Randy E. "Foreword: Four Senses of the Public Law-Private Law Distinction". *Harvard Journal of Law & Public Policy*. c. IX. sy. 2. (1986): 267-276.

Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2007.

Buhârî, Alaüddîn Abdülazîz b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Çivizâde, Muhyiddin Mehmed b. İlyas. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Kılıç Ali Paşa: Süleymaniye Ktp., nr. 496.

Dubber, Markus D. "Criminal Law between Public and Private," *The Boundaries of the Criminal law*. Ed. by. R.A. Duff, Lindsay Farmer v.d. Oxford: Oxford University Press (2010): 191-213.

Duff, R.A., Marshall, S.E. "Public and Private Wrongs," *Essays in Criminal law in Honor of Sir Gerald Gordon*. Edinburg: Oxford University Press (2010): 71-87.

Ebüssuûd, Muhammed. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. der. Veli b. Yusuf Veli Yegân. Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr: 151.

Fenârî, Mahmûd b. Pir Muhammed. *Mesâilü't-ta'zîr ve Hudûdi'l-Cinâyât*. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa. nr: 949.

Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011.

Hacak, Hasan. "İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi". Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: MÜSBE, 2000.

Hacak, Hasan. "The Basis and Effects of the Division Between Private and Public Law in Classical Islamic Law". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 45 (2013): 51-66.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Criminal Law*. Ed. V. L. Menage. Oxford: Oxford University, 1973.

Heyd, Uriel. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat". çev. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVI*, sy. 1 (1983): 633-652.

Hoexter, Miriam. "Huqûq Allah and Huqûq al-'İbâd as Reflected in the Waqf Institution". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 133-156.

İbn Emîru Hac, Ebu Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Nuceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matba'atü'l-ilmiyye, 1311.

İbn Nüceym. "Beyânü'r-rüşve ve aksâmüha". *Resailü İbn Nüceym*. thk. Halil Meyyis. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (1980): 110-122.

İbnü'l-Bezzâz, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*. el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin hamışinde. Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310.

Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburg: Edinburg University Press, 1997.

....., Colin. Şeriatten Kanuna: *Ebüssuûd ve Osmanlı'da İslami Hukuk*. çev. Murteza Bedir. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.

Johansen, Baber. "Secular and Religious Elements in Hanefite Law. Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority". *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh*. Leiden, E.J. Brill (1999): 189-218.

Kemalpaşazâde, Ahmed Şemseddîn İbn Kemâl. *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedi, Mahmûd Şemseddîn Emir el-Huzaî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Kâsânî, Ebu Bekr Alâüddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî Tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'*. thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hâfız Aşur Hâfiz. Kahire: Darü's-selâm, 2000.

Michaels, Ralf; Jansen, Nils. "Private Law Beyond the State? Europeanization, Globalization, Privatization". *The American Journal of Comparative Law*. LIV (2006): 843-890.

Molla Arab, Mevlânâ Alâüddîn Ali el-Arabî el-Halebî. *Fetâvâ-ı Mevlânâ Arab*. Süleymaniye Kütüphanesi. Bağdatlı Vehbi. nr. 585.

Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza. *Füsûlü'l-bedâyi' fî Usûli's-şerâyi'*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1872.

Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Matba'a-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300.

Özer, Abdullah. "İslam Hukuk Literatüründe Tazir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Mûteallika bi't-teazir Adlı

Eseri". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.

Peters, Rudolph. *Crime and Punishment in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ila Ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mîr Muhammed Ktp., t.y.

Poggi, Giafranco. *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. çev. Şule Kut, Binnaz Toprak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Schacht, Franz Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. M. Dağ, A. Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989.

Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: The University of Georgia Press, 1998.





# Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri\*

Betül Saylan\*\*

## Öz

Mevlevîlik'te kadın varlığı diğer tarikatlara nazaran farklılık arz etmektedir. Bunda Mevlânâ'nın kadın hakkındaki tutum ve görüşlerinin etkili olduğu bir gerçektir. Mevlânâ'ya duyulan hürmet ve muhabbet ile şekillenen Mevlevîlik'teki kadın varlığının en belirgin örneklerinden biri Mevlânâ âilesinden Kâmile Hanım'ın Kütahya Mevlevîhânesi özelinde Mevlevîliğe yaptığı hizmetlerde göze çarpmakta ve Mevlânâ döneminden günümüze kadar ulaşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Mevlevîlik, Mevlânâ, Mesnevî, kadın, Kâmile Hanım*

## Abstract

### Woman at Mawlawiyya and Duties of Mrs. Kamile for Mawlawiyya from Mawlana Family

Entity of woman in Mawlawiyya different from other ways. At this, it is effective that opinion and attitudes of Mawlana about woman. A distinctive example is Mrs. Kamile's duties -from Mawlana family- for Mawlawiyya, special at Kütahya Mawlawihane. Because of Mawlana love, women's duties for Mawlana takes from term of Mawlana to today.

**Key Words:** *Mawlawiyya, Mawlana, Mesnevi, woman, Mrs. Kâmile*

**Atıf:** Betül Saylan "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri", *KTÜİFD* 4, sy. 1 (Bahar 2017): 89-100.

---

\* Bu çalışma, Giresun Üniversitesi tarafından 8-10 Mart 2017'de düzenlenen I. Ulusal Kadın Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, betulsaylan@ktu.edu.tr

Allah insanı kadın ve erkek olarak yaratmıştır. Ve İslâm ile ilgili bütün hükümlerde kadın ve erkek birlikte muhatap alınırlar. İslam tarihinde birçok kadın, çeşitli alanlarda faal olmuşlar ve İslam dini ve medeniyetinin şekillenmesinde büyük rol oynamışlardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte, özellikle Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin bir araya getirilmesinde Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Âişe'nin büyük katkısı vardır. Şöyle söylenebilir ki, Müslümanlar dinlerinin 2/3'ünü "mü'minlerin annesi" olarak isimlendirilen "bir kadın"dan öğrenmişlerdir.

İslâm ruh hayatı demek olan ve Hz. Peygamber'in mükemmelen temsil ettiği güzel ahlâk ile ahlâklanmayı gaye edinen tasavvufun ortaya çıktığı zamandan beri de tasavvufta kadın varlığı gözardı edilemez. Esasen sufilerin hayatları incelendiği zaman da, birçok sufinin hayatının şekillenmesinde en önemli faktörün "zâhide anne"leri olduğunu görmek mümkündür.<sup>1</sup> "Cennet annelerin ayakları altındadır."<sup>2</sup> rivâyeti, insan hayatında anne/kadın faktörünün önemini destekler mâhiyettedir.

İlk tasavvufî hareketlerin temsilcilerinden Râbiatü'l-Adeviyye, o döneme dek erkek egemen bir söylemin hâkim olduğu ve daha çok "Allah korkusu"na (mehâfetullah) vurgu yapan tasavvuf düşüncesine "Allah sevgisi" (muhabbetullah) fikirini yerleştirmiştir. Ve bu noktada Râbiatü'l-Adeviyye'nin ekol haline geldiğini, fikirlerinin aşılammış olduğunu söylemek mümkündür. "Eğer sana Cennet ümidiyle ibadet ediyorsam beni Cennet'ine koyma. Eğer sana Cehennem korkusuyla ibadet ediyorsam beni Cehennem'ine at. Sana senden ötürü ibadet ediyorsam, beni ebedî güzelliğinden mahrum eyleme"<sup>3</sup> Rabiâtü'l-Adeviyye'nin en fazla bilinen ve içindeki Allah sevgisini en net şekilde dile getirdiği duâlarından.

Tasavvuf düşüncesi ve eğitim sisteminin müesseseleşmiş hâli olan tarikatlar arasında ilk akla gelenlerden biri şüphesiz Mevlevîlik'tir. Mevlânâ'nın vefatından sonra, Mevlânâ'nın eser ve fikirleri çerçevesinde müesseseleşen Mevlevîlik içerisinde kadın varlığı diğer tarikatlardan farklılık arz etmektedir diyebiliriz. Nitekim Mevlânâ âilesinin Sultan Veled'den devam eden koluna "Zükûr Çelebi"ler, Sultan Veled'in kızı Mutahhare Hatun'dan devam eden koluna da "İnâs Çelebi"ler denmektedir ki kadın-

1 Annemarie Schimmel, *Bir Kadın Sufi: Rabia* (içerisinde takdim yazısı) (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 14.

2 Cihâd Nesâî, 25; İbn Mace, Kitabü'l-Cihad, 24.

3 Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, 66.

lardan gelen silsileye önem verilmesi Mevlevîlik içerisinde kadının yerini tesbit etmek için önemlidir.<sup>4</sup> Hatta Mevlevîliğin Konya dışında, Afyon, Kütahya gibi önemli merkezlere yayılmasında Mevlânâ'nın kızının soyundan gelen "Înâs Çelebi"lerin önemli rol oynaması kadınların Mevlevîlik içerisinde üstlendiği aktif rolü vurgulamaktadır.<sup>5</sup>

Mevlevîlik içerisinde belirgin halde görülen kadın varlığının sebebini Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki ifadelerle destekleyebiliriz:

*"Allah kadını, erkek onunla rahat etsin, ona eş olsun diye yarattı. O halde Âdem Havva'dan nasıl olur da ayrı olabilir, Havva'sız nasıl yaşayabilir. Erkek, yiğitlikte Zaloğlu Rüstem olsa, cesaretle Hz. Hamza'dan ileri geçse, hükmetmek konusunda kendi eşinin esiridir. Âlemi güzel, tatlı sözleriyle mesteden kendine bağlayan Hz. Peygamber bile, 'Kellimnî yâ Hümeyrâ' (Ey pembecik! Konuş benimle) diye niyazda bulunurdu. Su, ateş üzerine dökülürse onu söndürür. Su, görünüşü, heybeti bakımından ateşten üstündür. Fakat su, bir kap içerisine konulursa ateş onu kaynatır. Bir tencere ikisi arasında engel olursa, ateş o suyu yok eder, buhar haline getirir. Görünüşte su, nasıl ateşten üstün ise, sen de kadından üstünsün. Fakat hakikatte ona mağlup olmuşsun. Ona yenilmişsin, ona muhtaçsın. Onsuz yapamazsın. Onu istemektesin. Onu sevmektesin. Böyle bir özellik, yalnız insanda vardır. Sevgi, hayvanda azdır. Çünkü yaratılışlarında hayvanlık üstündür. Sevgi ve acıma hissi insanî vasıflardır. Hiddet ve şehvet ise hayvanî özelliklerdir. Kadın sadece sevgili değildir. Hakk'ın nurudur. Sanki o, mahlûk/yaratılmış değil; hâlik/yaratıcıdır."*<sup>6</sup>

Burada Hz. Mevlânâ'nın kadını "hâlik/yaratıcı" olarak tanımlaması, onun anne olmak, insan neslinin devamına vesile olmak gibi bir üstünlüğüne işaret etmek içindir. *Mesnevî*'nin bu bölümünde ayrıca Hz. Mevlânâ, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye 'Kellimnî yâ Hümeyrâ' (Ey pembecik! Konuş benimle) iltifatından bahsetmektedir ki, kendisini, kızını daima ayakta karşılayarak kadına hürmet gösteren bir "peygamberin ayağının tozu ve Kur'ân'ın bendesi" olarak tanımlayan Hz. Mevlânâ'nın kadına bakış açısını belirlemek açısından önemlidir.

*Mesnevî*'nin bu bölümünde kadın ve erkeğin "su" ve "ateş"e benze-

4 Hülya Küçük, "Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 20 (Ankara: 2007), 71.

5 Barihüdâ Tanrıkorur, "Mevlevîlik", *DİA*, XXIX, 469.

6 Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi* II (İstanbul: Şamil Yayınevi), 1166-1169.

tilmeleri ise, “üstünlük” vurgusu içindir. Erkek suya, kadın da ateşe benzetilmiştir. Görünüşte ateş, suyu söndürebilme özelliğine ve kuvvetine sahiptir. Ancak aynı su, bir kap içerisinde bulunduğunda ateş onu kaynatır, buhar hâline getirir. Ateş, kaplar dolusu suyu yok edebilir. Mevlânâ’ya göre görünüşte su gibi olan erkek, kadına hâkim bir durumda ise de ateşin harâreti gibi kadının sevgisi ve câzibesi de erkeği coşturup kaynatıp tüketmek için yeterlidir.<sup>7</sup>

*Mesnevî*’ye yapılan şerhler içerisinde de konuya temas edildiği görülmüştür. Şerhlerde, Hz. Mevlânâ’nın ifâdeleri üzerine, en kuvvetli erkeklerin bile kadınlar karşısında gösterdikleri zaafın sebebinin açığa çıktığı, kadına mağlup olmanın erkekte bir seviye ve irfan farkı olduğuna vurgu yapılmıştır.<sup>8</sup> Ayrıca, kadın sevgi, câzibe, güzelliği temsil etmektedir ve kadına duyulan sevgi, kadının varlığında Allâh’ın güzelliğinin müşâhede edilmesindedir.<sup>9</sup>

*Mesnevî*’de yer alan başka bir hikâye çerçevesinde de kadın “nefs”i, erkek “akl”ı temsil etmektedir: “*Erkeğin ve kadının mâcerası naklolundu. Ey dinleyici! Bunu, yani kadını nefsinin, erkeği de aklının örneği bil. Nefs ile akli temsil eyleyen bu kadın ve erkek, iyi ve kötü için sana çok lâzımdır. İnsana lâzım ve zarûrî olan iki şey, yani nefis ve akıl, şu dünyada (bedende) gece-gündüz savaş içerisinde. Kadın daima ev ve onun muhtaç olduğu şeref ve haysiyeti, kezâ ekmek, sofrâ, izzet ve itibâr gibi şeyleri ister. Nefs de kadın gibi muradının hâsıl olması için gâh tevâzu gösterir, gâh büyüklük taslamaya kalkar. Akıl ise öyle düşüncelerden haberdâr değildir. Onun zihninde Allah korkusundan başka bir şey yoktur. Kissanın sırrı da bir tuzaktır. Lâkin şimdi o kissanın hikmetini dinle. Eğer sadece maneviyât kâfi gelseydi, âlem halkı işten-güçten kesilir, âtil kalırdı. Eğer Allâh sevgisi sadece düşünce ve mânâdan ibaret bir hakikat olsaydı, namaz ve orucun da olmazdı”<sup>10</sup>*

Mevlânâ’nın ifadesiyle akıl ve nefis insan bedeninde sürekli bir çatışma içerisinde. Kişinin iyi ve kötüyü ayırt edebilmesi için bu iki kavramı etraflıca bilmesi gerekmektedir. Nitekim nefis ve akıl birbirinden ayrılmaksızın insanı meydana getirirler. Nasıl ki, nefis ve akıl birbirinden

7 Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000), 349.

8 Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, 350.

9 Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, 350; Ahmed Avnî Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi II*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi, 2005), 147.

10 Mevlevî, II, 1246-1249; Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, 380.

ayrılmıyorsa, kadın ve erkek de insan cinsini meydana getiren temel unsurlar olarak bir bütündürler, birbirlerinin tamamlayıcısıdır.

Mevlânâ'nın başta eşi olmak üzere âilesindeki ve çevresindeki kadınlar kaynaklarda "zamanın velileri" olarak tanımlanmışlardır.<sup>11</sup> Hz. Mevlânâ'nın eserinde de büyük bir hürmetle bahsedilen kadınlar ile Hz. Mevlânâ daima bir arada olmuş ve onların eğitimleri ile ilgilenmiştir. Nitekim Konya'da hanımların zaman zaman Konya'nın önemli isimlerinden Eminateddin Mikâil'in hanımının misafiri olup, bu meclislere Hz. Mevlânâ'nın katılmasını talep ettikleri anlatılır. Eminateddin Mikâil isimli kişinin hanımına Hz. Mevlânâ'nın büyük hürmet gösterdiği ve "Şeyh-i Havâtîn/Hanımların Şeyhi" diye iltifat ettiği rivâyet edilir. Bu davet taleplerini geri çevirmeyen Hz. Mevlânâ, Eminateddin Mikâil'in evinde gerçekleştirilen bu sohbet meclislerinde hanımların irşad ve nasihati ile meşgul olmuş<sup>12</sup> ve daha çok tahsilli çevrelerde özellikle sanatkârlar, şâirler, musikişinaslar arasında yayılan Mevlevîliğe, Konya'nın ileri gelenlerinin hanımları da büyük ilgi göstermiş, Mevlânâ'ya gönülden bağlanmışlardır. Zengin olanlar dergâhın ihtiyaçlarına katkıda bulunmuşlardır.<sup>13</sup> Mevlânâ'dan sonra da kadınlar, Mevlevîlik tarikatının içinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Örneğin Ulu Arif Çelebi'nin talebesi Konyalı Arife Hoşlikâ Hatun Tokat'ta Mevlevîliğin ilk temsilcisi olmuştur.<sup>14</sup>

Kadınlar Mevlevîlik'te manevî eğitime dâhil olup, "dede" unvanı alamamakla beraber, dervişânın almış olduğu diğer eğitimi alabilmekteydiler. İslâmî ilimler, *Mesnevî* dersleri, Arapça-Farsça eğitimi Mevlevîlik'te kadınların dâhil oldukları eğitim süreçleridir.

Mevlânâ'dan sonra, âile fertleri arasında da kadına ehemmiyet verilmiştir. Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi, Hz. Mevlânâ âilesinden III. Muhammed Ârif Çelebi'nin (1597-1642?) kızı olan Kâmile Hanım, babası tarafından iyi bir eğitim görmüştür.<sup>15</sup> Kâmile Hanım, Kütahya eşrâfından,

11 Mevlânâ âilesinde ve ilk dönem Mevlevîliği içerisinde öne çıkan kadınlar hakkında geniş bilgi için bk. Hülya Küçük, "Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği", *İSTEM* 5, sy: 10 (2007): 65-74.

12 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn-Âriflerin Menkıbeleri* I, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 531-532.

13 Eflâkî, *Menâkıb* II, 152-152, 369, 573.

14 Eflâkî, *Menâkıb*, II, 326.

15 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* I (Kahire: 1866), 256.

asil bir âileye mensup olan Mustafa Ağa adında bir zatla evlenerek Kütahya'ya gitmiştir.<sup>16</sup>

Kâmile Hanım, evlenerek Kütahya'ya geldiğinde, Kütahya Mevlevîhânesi, bir nevi fetret dönemi geçirmekteydi. Yine Mevlânâ ailesine mensup, İlyas Paşa (ö. 1371) oğlu Celâleddin Ergün Çelebi'yle (ö. 1373) başlayan mevlevîhânenin postnişinliği, Celâleddin Ergün Çelebi oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi (ö. 1394-1395) ile devam edip; Burhâneddin İlyas Çelebi'nin amcası Şâh Melik'in oğlu Zeynüddin Çelebi'nin m. 1424 yılında vefâtından sonra kesintiye uğramıştır. Bu döneme rastlayan Timur Olayı'nın, toplumun birçok kesimi gibi mevlevîleri ve mevlevîhâneleri de olumsuz etkilemiş; bu bozgunun Kütahya Mevlevîhânesi de nasibini almıştır. Zeynüddin Çelebi'nin 1424'te vefâtının ardından, Çelebi Âilesi olarak anılan Mevlânâ ailesi üyeleri, ya Konya'ya geri dönmek ya da farklı coğrafyalarda hizmet etmek amacıyla Kütahya'dan ayrılmışlar ve mevlevîhâne, Kâmile Hanım'ın evlenerek Kütahya'ya gelişine kadar, tayin edilen bir türbedar ve bazı dedelerin gayretleriyle idâre edilmiştir.<sup>17</sup> Kaynaklarda "mesnevîhân" unvanıyla anılan<sup>18</sup> Kâmile Hanım Kütahya'ya yerleştikten sonra, mevlevîhânedeki *Mesnevî* takrirleri yapmış; Kütahya'daki Mevlevî geleneği ve mevlevîhâneyi canlandırmış, dervişâna hizmet etmiştir.<sup>19</sup>

Kâmile Hanım, cömertliğiyle tanınan, sâliha bir hanım olarak anıl-

---

16 Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne* I, 256-257; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat* (İstanbul: Vatan Matbaası, 1328), 241; Bazı kaynaklarda Kâmile Hanım'ın Kütahya'ya mesnevîhân tayin edilerek gönderildiği bilgisi varsa da bu bilgi yanlıştır ve Kâmile Hanım evlenerek Kütahya'ya gelmiş ve âilesinden intikal eden manevî mirasa sahip çıkmıştır. (Hayat Nur Artıran, "Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri", [http://akademik.semazen.net/author\\_article\\_detail.php?id=1009](http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1009))

17 İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, 240; Bazı kaynaklarda, Timur Hâdisesi'nden önce de mevlevîhânenin şeyhlik makâmında, Zeynüddin Çelebi'nin (ö. 828 h./1424 m.) hemen akabinde Kütahyalı İbrahim Dede'nin bulunduğu, Timur Hâdisesi döneminde, mevlevîhânenin işlerinin yalnızca bir türbedar vâsıtasıyla yürütüldüğü, hâdisenin sona ermesinin akabinde İbrahim Dede'nin tekrar posta geçerek mevlevîhâneyi canlandırdığı aktarılmaktadır. Ancak, Zeynüddin Çelebi'nin vefât tarihi ile Kütahyalı İbrahim Dede'nin (ö. 1010 h./1601 m.) vefâtı arasında 170 sene civarı bir fark olması sebebiyle Kütahyalı İbrahim Dede'nin Timur Hâdisesi sonrasında türbedar olan zattan görevi devraldığını düşünmekteyiz. Bk: Sezâi Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2003), 214, dipnot: 2.

18 KMMA, 51/29.

19 İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, 241.

maktadır.<sup>20</sup> Vefat tarihini bilmediğimiz Kâmile Hanım, Kütahya'da, şimdi Dönerler Câmii olarak bilinen Kütahya Mevlevihânesi'nde medfundur.<sup>21</sup>

Kütahya'da Mevlevîliğin ihyâsını sağlayan, Kütahya halkını Mevlevîlik ve Mevlânâ'nın dünyası ile tekrar buluşturan, Kâmile Hanım, evlatlarını da bu hassasiyet ve gelenek çerçevesinde yetiştirmiştir. Kendisinden sonra oğlu Hüseyin Çelebi ve kızı Hacı Fâtıma Hanım da Mevlevî gelenek ve Kütahya Mevlevîliği açısından mühim isimler olmuşlardır.

Kâmile Hanım'ın kızı olan Fâtıma Hanım'ın doğum târihi hakkında kesin bir bilgiye ulaşamadık. Ancak, 1122 h./1710 m. tarihinde, 87 yaşında iken vefat ettiğini kaynaklar rivâyet etmektedir.<sup>22</sup> Buradan yola çıkarak, Hacı Fâtıma Hanım'ın 1032 h./1623 m. senesinde doğduğunu söyleyebiliriz.

Fâtıma Hanım, kalabalık bir derviş topluluğunu hacca götürmesi ve birçok cömertliği sebebiyle hayatı boyunca, "Ümmü'l-fukarâ" ve "Râbia-i Sâniye" olarak anılmıştır.<sup>23</sup>

Hacı Fâtıma Hanım'ın bütün vaktini ilim tahsili, *Mesnevî* takrîrleri, dervişlerin eğitimi ile geçirmiştir ve geniş bir kütüphâne sâhibi olduğu bilinmektedir.<sup>24</sup> Kütüphânesini, Kütahya Ergüniyye Mevlevihânesi'ne vakfetmiştir ve vakfedilen kitaplarda; *Vakf-ı el-Hâcce Fâtıma Hanım min evlâd-ı Hazret-i Mevlânâ kuddise sirruhu'l-a'lâ li-fukarâ-i tarîka-i cedd-i bi'l-emcedleri mezkûr mukîmîne fî'l-makâmi'l-münîrin el-Ergünî be-Kütahya afâ-anhâ ve gafera lehâ ya da Vakf-ı el- Hâcce Fâtıma Hanım min evlâd-ı Hazret-i Mevlânâ kuddise sirruhu'l-a'lâ li-fukarâ-i tarîka-i cedd-i-es'ad mezkûr mukîmîne fî'l-makâmi's-şerîfi'l-münîr el-Çelebi Ergün el-Mevlevî* kaydı bulunmaktadır.<sup>25</sup>

Aynı zamanda, Hacı Fâtıma Hanım çeşitli vesilelerle şiirler kaleme almıştır. Hatta Hacı Fâtıma Hanım'a ait bir *Dîvân*'dan bahsedilmektedir. Ancak Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi Mehmed Saîd Hemdem Çelebi (ö.

20 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne* I, 256.

21 İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, 241.

22 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne* I, 264.

23 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne* I, 261; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, 242.

24 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne* I, 265.

25 Abdurrahman Doğan, *Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2016), 91, resim 954; KMMA, 51/29.

1858) İstanbul'dan dönüşleri esnasında bir sûretini almak ve orijinalini geri göndermek üzere emâneten *Dîvân*'ı almış Konya'ya götürmüş ve *Dîvân* iade edilmeyerek Konya'da kalmıştır.<sup>26</sup> Ancak Hacı Fâtıma Hanım'ın şiirlerinden bazılarını kaynaklarda rastlamak mümkündür. Nitekim şahsına ve Mevlevîler'e birtakım sataşmalarda bulunan bir kişiye verdiği cevaplar yerini bulmayınca şiirle karşılık vermiştir.<sup>27</sup> Ayrıca, hac ziyareti dönüşünde konakladıkları Konya'da Kubbe-i Hadrâ/Hz. Mevlânâ'nın türbesini ziyareti esnasında da inşâd ettiği şiiri de kaynaklarda geçmektedir.<sup>28</sup>

Mevlevî kültürü içerisinde hizmet eden hanımlar sadece Kâmile Hanım ve kızı Hacı Fâtıma Hanım ile sınırlı değildir. Konya ve Kütahya kadar önemli bir mevlevîhâne olan Karahisar/Afyon Mevlevîhânesi'nde de, yine Mevlânâ âilesine mensûb hanımlar vazife yapmışlardır. Küçük yaşlarda, "hâfız" olan, aynı zamanda hadis ve tefsir alanında babasından eğitim gören, *Mesnevî*'nin sırlarına vâkıf olarak insanları da bu konuda aydınlatan ve kaynaklarda "sâliha" olarak anılan Destinâ Hanım;<sup>29</sup> küçük yaşından itibaren yazdığı şiirleri kaynaklarda yer alan, Arapça ve Farsça'ya hâkim olduğu bilinen Güneş Hânım;<sup>30</sup> kızkardeşi Kerîme Hanım<sup>31</sup> ve Kâmile Hanım'ın kızkardeşi Âişe Hanım Karahisar/Afyon Mevlevîhânesi'nde görev

26 KMMA, 51/29.

27 *Mevlâyadır velâmız biz Mevlevîleriz / Ser-mest-i sırr-ı ma'rifet-i Mesnevîleriz  
Neyler gibi ki seyr-i makâmât etmede / Hem-pây-ı vecd ü hâlet-i hûy-ı kavîleriz  
Bîgânelerle peyrev-i pîr olmazız hele / Hem-demler ile kâfile-i ma'nevîleriz  
Bî-üft ü hîz tayy-ı mekân eyleriz müdâm / Süllâk-i zâd u râhile-i pertevîleriz  
Mânend-i şems Fâtıma tenhâ-rev ol yürü / Mevlâyadır velâmız biz Mevlevîleriz*  
(Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne* I, 260)

28 *Dili halvet-güzîn-i râz eden iş-i hayâlidir / Dü-dîdem reh-nişîn-i zâr eden şevk-i visâlidir  
Dil ü dîde nice bî-dûd u derd olsun bu esnâda / Ezelden her biri bir gûneser-mest-i celâlidir  
N'ola dâim harâb-ı neş'e-i feyz olsalar zîrâ / Dü-âlemde iki kardâş hayrân-ı kemâlidir  
Yeridir olsalar rû-mâl-i fırsat-ı âsitânın / Biri yek-pâre ihlâs u biri ayn-i cemâlidir  
Aceb mi olsalar âyine-dâr-ı dest-i ihsânın / Biri dervîş-i gamm-pîşe biri abdâl-i hâlidir  
Gerekmez rûşenâ-yı mihr ü mehden onlara şâhen / Ki bunlarda harf-i meclis-i câm-i  
helâkindir  
Eğerci kem nümâdır Fâtıma kec-bîn ü kem-fehme / Velî çeşm-âşinâ-yı hikmete genc-i  
nevâlidir*  
(Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne* I, 260; İhtifâlcı Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, 241-242)

29 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne* I, 252; İhtifâlcı Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, 275.

30 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 254.

31 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 254.



yapmış Mevlevî hanımların ilk akla gelenleridir.

Bu isimlerden, Destinâ Hanım, babasının vasiyetine binâen, kardeşi Küçük Muhammed Çelebi'ye vekâleten Karahisar Mevlevîhânesi postnişînliğini yürütmüştür.<sup>32</sup> Ancak Destinâ Hanım, Karahisar Mevlevîhânesi'nde hanımlar için tahsis edilmiş kısımda ibâdet ve zikir ile meşgul olduğundan, babasının tavsiye ettiği bir dervişi mesnevîhân, diğer bir dervişi de ser-halka seçmiş ve Destinâ Hanım da mevlevîhânenin idârî işleri için bu kimselerle görüşmüş ve mevlevîhânenin idâresini bu şekilde devam ettirmiştir.<sup>33</sup>

Destinâ Hanım'ın yeğeni olan Güneş Hanım'ın postnişîn olarak vazife yaptığını bilmemekteyiz. Ancak kendisinin vakıf mütevellisi olduğu bilinmektedir.<sup>34</sup> Kerîme Hanım ve Âişe Hanımlar da Güneş Hanım gibi vakıf mütevellisi olarak söz sahibi olmuşlardır.

Tasavvuf tarihi haricinde edebiyat tarihini incelediğimizde de, XIX. yüzyıl şairlerinden Leylâ Hanım ve Şeref Hanım Mevlevî gelenek içerisinde yetişmiş ve eserlerinde bu geleneğe bağlılık ve Mevlânâ'ya olan muhabbetlerini dile getirmişlerdir. 1847'de vefatının ardından Leylâ Hanım'ın Galata Mevlevîhânesi'ne;<sup>35</sup> *Dîvân*'ında Mevlânâ'dan, Sultan Velled'den, Şems'ten, *Mesnevî*'den, Mevlevî geleneğin önemli unsurlarından (ör: ney, kudüm, semâ, semâhâne, devr-i veledi, sikke, hırka, tennûre, destegül, çile, matbah..) Şeref Hanım'ın da 1861'de vefatıyla Yenikapı Mevlevîhânesi'ne defnedilmelerini bu muhabbetlerinin göstergesi olarak söyleyebiliriz.<sup>36</sup>

Mevlânâ döneminde başlayarak çeşitli dönemlerde ön plana çıkmış Mevlevî hanımlardan son örneği yakın bir tarihten vermek Mevlânâ sevgisinin devamına vurgu yapmak açısından önemlidir: Aslen Trabzon-Ak-

32 Karahisar Mevlevîhânesi postnişîn listelerinde Destinâ Hanım'ın ismi zikredilmese ve bazı kaynaklar Destinâ Hanım'ın postnişîn olarak değil, mütevellî olarak vazife yaptığında ısrâr etseler de *Sefîne*'deki ifâde babasının vasiyeti ile postnişîn olduğu şeklindedir. (Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne* I, 246-252; Yusuf İlgar, *Karahisâr-ı Sâhib Sultan Dîvânî Mevlevîhânesi ve Mevlevî Meşhurları* (Afyonkarahisar: 2008), 66-69)

33 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, I, 252.

34 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, I, s. 255; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya*, 276.

35 İsmail Ünver, "Leylâ Hanım", *DîA*, XXVII, 157.

36 Şeref Hanım hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Şerife Uzun, "Bir Kadın Şâirin Dilinden Hz. Mevlânâ, Mevlevîlik ve Mesnevî-i Şerîf", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-The Journal of International Social Research* 8, sy. 37 (Nisan 2015): 266-277.

çaabatlı Lermioğulları âilesinden Ayten Lermioğlu, ve annesi Nazmiye Hanım Mevlâî geleneğe bağlı oldukları bilinmektedir. Ayten Lermioğlu, Mevlânâ muhabbetiyle ve o muhabbet ekseninde 4 telif 1 tercüme, 5 eser kaleme almıştır. *Aşk Burakı* isimli ilk eseri, *Mesnevî*'den alınan ilhamla kaleme alınmış şiirlerden oluşmaktadır. *Mevlânâ ve Yakınları* isimli ikinci eser de Mevlâîlik tarihinde öne çıkan isimleri bir araya getiren, bir biyografi eseridir. "Yediyüzüncü Şeb-i Arûs için Niyâz Armağanı" alt başlığını taşıyan *Mevlânâ ve Aşk* eseri kaleme aldığı üçüncü eserdir. Râbiatü'l-Adeviyye'den başlamak üzere tasavvuf tarihinden önemli isimleri bir araya getirdiği *Tasavvuf Âleminden-Evliyâ Menkıbeleri* isimli eseri telif olarak kaydedilen dördüncü ve son çalışmasıdır. Ayten Lermioğlu'nun, bir de Nicholson'un ünlü *Mevlânâ Celâleddin Rûmi* eserini tercüme ettiği eseri bulunmaktadır. 6 Ocak 1986 tarihinde vefat eden Ayten Lermioğlu, Topkapı Mezarlığı'ndadır.<sup>37</sup>

## Sonuç

Hız. Peygamber'in temsilcisi olduğu "güzel ahlâk" ile ahlâklanmayı hedefleyen tasavvuf dünyasında kadının varlığını göz ardı etmek mümkün değildir. Kadın sûfileri temsil eden en önemli örnek olan Râbiatü'l-Âdeviyye tasavvufa farklı bir bakış açısı getirerek "Allah sevgisi/muhabbetullah" kavramını belirgin hâle getirmiştir. Sonraki dönemlerde Allah ve insan sevgisini eserlerinde dile getirip hayatında uygulayan Mevlânâ'nın da insana insanı anlatmayı hedeflediği *Mesnevî*'sinde kadını ele alışı, kadından hürmetle bahsetmesi ve onu "cemâl" in temsilcisi görerek, erkeklerin kemâl ve irfan sahibi olanlarının kadına hürmet ve muhabbet duyacaklarını belirtmesi Mevlâîlik tarihi içerisinde kadının yerini belirlemek açısından önemlidir. Nitekim çalışmamızın merkezinde bulunan Mevlânâ âilesinden Kâmile Hanım özelinde Mevlâî hanımların Mevlânâ muhabbetiyle birçok eser ortaya koyduklarını, kendilerine ulaşan manevî mirâsa sahip çıktıklarını, vakıf mütevelliliği başta olmak üzere çeşitli şekillerde Mevlâîliğe hizmet ettiklerini, buldukları coğrafyalarda çeşitli sebeplerle faaliyet gösteremeyen Mevlâîlik merkezlerini yeniden ihyâ ettiklerini, bu merkezlerde hizmet ettiklerini görmekteyiz. Kadınların Mevlâîliğe gösterdiği ilgiyi sadece Mevlânâ âilesi ile sınırlamak da mümkün değildir. Nitekim edebiyat tarihinde çeşitli isimlerin Mevlânâ'ya

37 Ali Birinci, "Ayten Lermioğlu-İstanbul'da Akçaabatlı Bir Şâire", *Dünden Bugüne Akçaabat Sempozyumu* (Akçaabat Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 359-361.

duydukları muhabbeti kaleme aldıkları eserlerde dile getirdiklerini görmekteyiz. Kadınların Mevlevîlik içerisinde bu kadar faal olmalarının temelinde Mevlânâ'nın kadına bakış açısının ve verdiği değerin yer aldığını söylemek mümkündür.

### **Kaynakça**

Artıran, Hayat Nur. "Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri", [http://akademik.semazen.net/author\\_article\\_detail.php?id=1009](http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1009).

Birinci, Ali. "Ayten Lermioğlu-İstanbul'da Akçaabatlı Bir Şâire". *Dünden Bugüne Akçaabat Sempozyumu*. Trabzon: Akçaabat Belediyesi Kültür Yayınları, 2014. 359-361.

Doğan, Abdurrahman. *Kütahya Ergüniye Mevlevîhânesi*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2016. 91. resim 954.

Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbu'l-Ârifîn-Âriflerin Menkıbeleri* II. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

İhtifâlcî Mehmed Ziyâ. *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*. İstanbul: Vatan Matbaası, 1328.

İlgar, Yusuf. *Karahisâr-ı Sâhib Sultan Dîvânî Mevlevîhânesi ve Mevlevî Meşhurları*. Afyonkarahisar: 2008.

KMMA, 51/29.

Konuk, Ahmed Avnî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* II. hz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi, 2005.

Küçük, Hülya. "Mevlevî Hanım Halîfe ve Şeyhler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 20. Ankara: 2007. 69-78.

....., Hülya. "Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği". *İSTEM* 5 sy. 10. 2007. 65-74.

Küçük, Sezâi. *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2003.

Mustafa Sâkıb Dede. *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* I. Kahire: 1866.

Rifâî, Kenan. *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000.

Schimmel, Annemarie. *Bir Kadın Sufi: Rabia*. İstanbul: İnsan Yayın-

Betül Saylan

ları, 1991.

Tâhirü'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi* II. İstanbul: Şamil Yayınevi.

Tanrıkorur, Barihüdâ. "Mevlevîlik". *DİA*. XXIX. 468-475.

Uzun, Şerife. "Bir Kadın Şâirin Dilinden Hz. Mevlânâ, Mevlevîlik ve Mesnevî-i Şerîf". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-The Journal of International Social Research* 8. sy. 37. Nisan: 2015. 266-277.

Ünver, İsmail. "Leylâ Hanım". *DİA*. XXVII. 157.

# Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan`da Din-Devlet İlişkileri

Asaf Ganbarov\*

## Öz

Bağımsızlıktan sonra (1991) Azerbaycan`da din-devlet ilişkilerini ele alan bu çalışmamızda Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası`nda laiklik ilkesi, devlet-din ilişkileri, din özgürlüklerini temin eden ilgili maddeler incelemeye tabi tutuldu. Böylece Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası`nda, uluslararası insan hakları sözleşmelerinde beyan edilen din ve vicdan özgürlüklerinin genellikle sağlandığı görüldü. Din alanına getirilen bazı kısıtlamaların ise daha çok bu yasaların uygulamasındaki yetersizliklerden kaynaklandığı tespit edildi. Ayrıca toplumun dinî eğitim düzeyinin düşük olması nedeniyle dışa bağlı radikal dinî gruplara karşı savunmasız olması, dinî alanda bazı kısıtlayıcı yasal düzenlemeleri gerektirmektedir. Azerbaycan Hükümeti, bağımsızlığın ilk yıllarında sıkı seküler politika yürütmekteydi. Günümüzde ise hükümet, geleneksel dinlere (Şii ve Sünni İslam, Ortodoks Kilisesi, Yahudilik) finansal destek kapsamında daha çok dinî politika izlemektedir. Ayrıca bu finansal desteklerde, çoğunluk ve azınlık gibi dinî gruplar arasında herhangi bir ayrımcılığa yol verilmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, din-devlet ilişkileri, laiklik, tolerans.

## Abstract

### Religion-State Relationships in Azerbaijan After Independence

This article deals with religion-state relationships after independence (1991) in Azerbaijan. We examine the secularism principle, religion-state relations and laws that provide religious liberties in Constitution of Azerbaijan Republic. We find that the Constitution generally provides the religious liberties that are declared in international human rights conventions and the restrictions that occurred in religious sphere usually caused by deficiencies in implementation of these laws. In addition, the insufficient religious education makes society more vulnerable to external radical religious groups and this factor requires some legal restrictions. While Azerbaijani Government was implementing strict secular policies in early period of independence, it turned into more religious policies in way of financial aids to traditional religious communities. (Shia and Sunni Islam, Ortho-dox

---

\* Dr., Bakü İslam Üniversitesi, Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi, asafganbarov@hotmail.com

Asaf Ganbarov

Church, Judaism) Also there isn't any discrimination between majority and minority religious groups in regard of financial aids.

**Key Words:** *Azerbaijan, religion-state relationships, secularism, tolerance.*

**Atıf:** Asaf Ganbarov, "Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan`da Din-Devlet İlişkileri", *KTÜİFD* 4, sy. 1 (Bahar 2017): 101-126.

## Giriş

Azerbaycan 20. yüzyıl içinde çok büyük değişimlere sahne olmuştur. Ateizm politikasını uygulayan Sovyetler Birliği'nde 70 yıldan fazla yaşayan Azerbaycan toplumu, her alanda olduğu gibi, dinî hayatta da çok büyük değişim ve farklılaşmalar yaşamıştır. Sovyet rejiminin dine karşı takip ettiği politikayı, "Sovyet toplumunda dinin ortadan kaldırılması" şeklinde ifade etmek mümkündür. Dini yok etme amacıyla yürürlüğe konulan politikalar kapsamında Sovyet Azerbaycanı'nda 1920 yılından itibaren bütün şeriat mahkemeleri, vakıflar ve dinî okullar tamamen ortadan kaldırılmış ve 1913 yılında 24.000'i aşan camilerin sayısı 300'e indirilmiştir. Geriye kalan dinî kurumlar ise belirli idari birimler aracılığı ile denetim altına alınmıştır.<sup>1</sup> 1920 yılında başlayan camileri kapatma yolundaki kampanya İkinci Dünya Savaşı'nda Sovyetler Birliği'nin savaşı kaybetme tehlikesi ortaya çıkana kadar devam etmiştir. Artık 1941 yılına kadar Sovyetler Birliği'nde bulunan camilerin %75'i kapatılmış; kapatılan camiler kulüp, kıraathane, sinema, kolhoz binası, medeniyet evleri gibi maksatlarla kullanılmış, bir kısmı da yeni inşaatlar yapmak için sökülüp inşaat malzemesi olarak kullanılmıştır.<sup>2</sup> Sovyet rejimi dine yönelik politikasını II. Dünya Savaşı'nın başladığı yıllarda değiştirmek zorunda kaldı. Savaş döneminde Sovyet hükümeti, devletin İslam ve Müslümanlarla ilgili politikalarında köklü değişimler yaptı. İbadet mekânlarının kapatılması ve Müslüman din adamlarının baskı altına alınması dayandırıldı.

Sovyetler Birliği rehberliği 60-70 yılları arasındaki devrede, İslam'a karşı ikili siyaset yürütmekteydi. Bu siyaset, ülke dahilinde İslami geleneği tasfiye etmeğe yönelmişti. Dış siyasette ise İslam dini, Müslüman ülkeleri arasında ve Yakın Doğu'da sosyalist propaganda için bir vasıtaya çevrilmişti.<sup>3</sup> 1980'li yılların sonlarında Sovyetler Birliği'nde derin ekonomik ve politik krizler yaşanmakta idi. Sovyetler Birliği'nin son başkanı M.S. Gorbaçov'un başlattığı "yeniden yapılandırma" süreci de başarısız olunca Sovyetler Birliği dağılmaya başladı. Bu sürecin başlamasıyla birlikte

- 1 Alexandre K. Benningsen, "Sovyetler Birliği'nde İslami Uyanış ve Bazı Gelişmeler", *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslamiyet ve Müslümanlar*, çev. İsmail Orhan Türköz (Ankara: TDV Yay., 1997), 52 ve 201-202.
- 2 Abdulkadir Sezgin, "Eski Sovyetler Birliği'nde ve Azerbaycan'da Dini Hayat", *I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1995), 30.
- 3 Arif Yunusov, *Azerbaycan'da İslam*, (Bakı: Sulh ve Demokratiya İnstitutu Neşriyatı, 2004): 147.

Sovyet Azerbaycan'ı, Ağustos ayı 1991'de bağımsız devlet oldu. Aynı yıl 18 Ekim'de Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı konusunda anayasa kanunu kabul edildi.<sup>4</sup>

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan Cumhuriyeti'nde, laiklik ilkesine dayanan din-devlet ilişkisi politikasının benimsenmesi önemli kararlardan biri olmuştur. Henüz yapılanma sürecinde bulunan din ve devlet ilişkilerinin tartışılması bu yüzden çok önem arz etmektedir. Bu amaçla, bu makalede bağımsızlık sonrası dönemde Azerbaycan'da din ve devlet ilişkilerini hem hukuksal, hem de kurumsal yönlerden incelemeyi hedeflemekteyiz. Burada, genel hatlarıyla din-devlet ilişkilerinin gelişim sürecini, yasal düzenlemeler ve dinî kurumsallaşmaları incelemenin yanı sıra, din eğitimi ve din hizmetlerinin finanse edilmesi ile ilgili uygulamaya konan politikaları da değerlendirmeye çalışmaktayız.

## **A. Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkilerinin Anayasal Temelleri**

Azerbaycan'da bağımsızlıktan sonra din-siyaset ve din-devlet ilişkilerini incelerken önce, devletin temel yasası olan Azerbaycan Anayasası'nda bu ilişkilerin nasıl düzenlendiğine bakmak gerekir. Bu amaçla Anayasa'da belirtilen devletin laiklik ilkesi, din, itikat ve ibadet özgürlüklerini düzenleyen ilgili kanunlar, devletin dinî kurumlarla karşılıklı ilişkileri ve ülkedeki var olan dinî grupların yasal statüleri, kurumların din ve eğitim ilişkisi ve diğer benzer yasaların değerlendirilmesi konumuz açısından önemlidir.

### **1. Anayasa'da Laiklik (Dünyevilik) İlkesi**

Azerbaycan'da din-devlet ilişkilerinin hukuki temelleri ve dinî itikat özgürlüğü hakkında yasama, Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası'ndan, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin katıldığı uluslararası insan hakları sözleşmelerinden ve "Azerbaycan Cumhuriyeti Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkındaki Kanun (ACDİÖHK)"dan oluşmaktadır.<sup>5</sup> Özellikle Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, dinî itikat özgürlüğü hakkında yasamanın temel dayanağı olarak kabul edilir. Nitekim Dinî itikat hakkında yasalarda, bu uluslararası sözleşmelerle örtüşmeyen farklılıklar ortaya çıktığında, mevcut hukuki

4 Maharram Zulfukarlı, *Çağdaş Azerbaycan Tarihi* (Bakı: y.y., 2002), 32.

5 Azerbaycan Cumhuriyeti Dini İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun (ACDİÖHK), Madde 2, *Azerbaycan Respublikası Dövlət-Din Münasibetlerini Tenzimleyen Resmî Senedler* (Bakı: DKİDK Yayınları, 2015), 64.



düzenlemelere göre uluslararası sözleşmelere öncelik tanınmaktadır.<sup>6</sup>

Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası'nda "dinin devletten ayrılığı" ilkesi açıkça ifade edilmiştir. 1995 yılında kabul edilen Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası'nın ilgili 18. maddesi<sup>7</sup> dinin devletle ilişkisini şu çerçevede düzenlenmiştir:

1. Azerbaycan Cumhuriyeti'nde din devletten ayrıdır. Kanun önünde tüm dinî inançlar eşittir.
2. İnsan onurunu küçük düşüren ve insancıl ilkelerle çelişen dinlerin (dinî hareketlerin) yayılması ve propagandası yasaktır.
3. Devletin eğitim sistemi laikdir.

Azerbaycan Anayasası laiklik ilkesini de prensip olarak kabul etmiştir. Fakat laiklik kavramının yerine "dünyevilik" kavramını kullanmıştır. Buna göre, "Azerbaycan devletinin, demokratik, hukuki, dünyevi ve üniter bir cumhuriyet"<sup>8</sup> olduğu karara bağlanmıştır. Anayasada ve diğer kanunlarda laiklik ilkesinin herhangi bir resmî açıklamasına rastlamamaktayız. Buna rağmen devletin din politikasını yürüten resmî kurumlar genel olarak dünyeviliği şöyle tanımlamaktadırlar: "Dünyevilik, devletin ulusal politikalarda ve yaşamada herhangi bir dinî emir ve yasakları temel almamasıdır."<sup>9</sup> Bununla birlikte devlet yetkilileri, konuyla alakalı çeşitli açıklamalarında laiklik ilkesinin dini ve manevi değerleri dışlamadığını ifade etmektedirler. Örneğin eski cumhurbaşkanı Haydar Aliyev, birçok konuşmasında İslam dinine sahip çıkmakla birlikte, hiçbir farklı din ve mezhebe karşı ayrımcılık yapılmayacağını açıkça ifade etmiştir.<sup>10</sup> Başka bir konuşmasında ise, devletin laikliğini şöyle yorumlamıştır:

*"Bizim devletimiz dünyevi devlettir. Fakat biz, dinden ayrı değiliz. Din ile devlet arasında sıkı işbiliği vardır..."<sup>11</sup>*

Buna bağlı olarak hazırlanan dinî itikat özgürlüğü hakkında kanuni

6 "ACDİÖHK", Madde 31, Resmi Senedler, 77.

7 Azerbaycan Respublikasının Konstitusiyası, Madde 18 ( I, II, III ) (Bakı: Qanun Yayınları, 2005), 8.

8 Azerbaycan Konstitusiyası, Madde 7 ( I ), 5.

9 Cemiyet ve Din, 09 (242) (Bakı: DKİDK Yayınları, 2014), 3.

10 El-Felah Adil Abdulla, Haydar Aliyev ve Milli Menevi Deyerler (Bakü: Gismet, 2007), 80.

11 Adil Abdulla, Haydar Aliyev ve Milli Menevi Deyerler, 87.

düzenlemeler bu yapıya uygundu. Günümüz Azerbaycan'ında din-devlet ilişkileri son şeklini bu kanun düzenlenmesine göre tasarlamaktadır. Dinin devletten ayrı olduğuna vurgu yapan söz konusu kanunda, dinî değerlerin Azerbaycan'ın tarih boyu şekillenmiş bir değerler mecmuu olduğu da ayrıca vurgulanmıştır.<sup>12</sup> Devletin eğitim sisteminin niteliğini tanzim eden anayasa maddesinde de “dünyevilik” prensibi öne çıkarılmıştır. Nitekim anayasanın 18. maddesinin 3. fıkrasına göre, devletin eğitim sisteminin dünyevi nitelikte olduğu belirtilmiştir.

## 2. Anayasa'da Dinî Eşitlik İlkesi

Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazandığı ilk yıllarında kabul edilen (1992) Din ve İnanç Özgürlüğü Hakkında Kanun'da dinler arası eşitlik ilkesi yerini bulmuştur. Bu yasanın 5. (III) maddesinde dinler arası eşitlik ilkesi şu şekilde ifade edilmektedir:

III. Bütün dinler ve dinî kurumlar kanun önünde eşittir. Bir din veya dinî kurumun, diğerleri aleyhinde herhangi bir üstünlük kurmasına izin verilmez.<sup>13</sup>

Bağımsızlığının ilerleyen yıllarında (1995) kabul edilen Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası'nın 18. (I) maddesinde “bütün dinî inançların kanun karşısında eşit olduğu”, her hangi bir dinî kurumun özel imtiyaza sahip olmadığı belirtilmiştir. Anayasa'nın 25. maddesinin III. fıkrasında ise “eşitlik hukuku” ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve vatandaşların dinî yönden hiçbir ayrımcılığa tabi tutulamaması güvence altına alınmıştır. Eşitlik ilkesi çerçevesinde anayasanın söz konusu maddesi, devletin tüm vatandaşlara eşit muamele etmesini açık bir biçimde temellendirmiştir.<sup>14</sup>

Azerbaycan halkının yüzde 96'sı Müslüman olmasına rağmen<sup>15</sup> devlet tüm dinlere aynı tutumu sergilemektedir. Azerbaycan Devleti cumhurbaşkanı göreve başlarken anayasayla birlikte Kur'an-ı Kerim üzerine

12 Memmedali Babaşlı, “Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycanda Din-Devlet İlişkileri”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkı Sempozyumu* (31 Mayıs-1 Haziran 2007), ed. İsmail Hakkı Göksoy-Nejdet Durak (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 223.

13 *ACDİÖHK*, Madde 1 (III), *Resmi Senedler*, 63.

14 *Azerbaycan Respublikası Devlet-Din Münasibetlerini Tenzimleyen Resmi Senedler*, 11.

15 2012 International Religious Freedom Report (Azerbaijan Executive Summary), USA State Department, <http://www.state.gov/documents/organization/208502.pdf>, (erişim: 26.07.2016), 1.

yemin etmekle beraber, diğer dinlere karşı da ayrımcılık yapmamaktadır. Cumhurbaşkanı her yıl Müslümanların kutsal günleri olan Ramazan ve Kurban Bayramlarında Müslümanları kutlamakla beraber, diğer din mensuplarını da dinî bayramları münasebetiyle tebrik etmektedir.<sup>16</sup>

Eşitlik ilkesi, devletin dinle olan ilişkilerinde temel ilke kabul edilmektedir. Devletin resmî bir dini yoktur. Bununla birlikte devlet, dinle ilgili konulara, vatandaşların dinî taleplerine ilgi duymakta, ilgili kurumlar vasıtasıyla dinî sorunları çözme yoluna gitmektedir.<sup>17</sup> Devlet, dinî kurumların sosyal hizmetler ve dine bağlı sosyal projelerine finansal destek sağladığında da eşitlik ilkesine bağlı kalmaktadır.<sup>18</sup> Nitekim dine devlet desteği kapsamında, dinî kuruluşlar arasında hem İslami hem de gayri-İslami (Hristiyan Ortodoks Kilisesi ve Yahudi icmalarına) icmalara eşit oranda finansal destek sağlanmaktadır.

### 3. Din ve Vicdan Özgürlüğü

İnanç özgürlüğünü düzenleyen Azerbaycan Anayasası'nın 48. maddesi, her bir Azerbaycan vatandaşının din ve vicdan hürriyetini güvence altına almaktadır. Buna göre, vatandaşların dilediği dine inanma ve inancını yayma özgürlüğüyle beraber, hiçbir dine inanmama özgürlüğünü de temin etmektedir. Bu yasal düzenlemelerle vatandaşlara vicdan özgürlüğü tanınmış, inancına uygun olarak davranış sergileme ve dinî törenleri yerine getirme özgürlüğü, kamu düzenini bozmamak veya genel ahlaka aykırı olamamak şartına bağlanmıştır.<sup>19</sup> Azerbaycan Anayasası'ndaki ilgili maddeler şu şekilde ifade edilmiştir:

1. Herkesin vicdan özgürlüğü vardır.
2. Herkesin dinle olan ilişkisini belirleme, tek başına veya başkaları ile birlikte bir dine inanma veya hiçbir dine inanmama, dinle bağlı itikadını ifade etme ve yayma hakkı vardır.

16 Memmedali Babaşlı, "Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycanda Din-Devlet İlişkileri", 224.

17 Abdulvahap Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişim, Din ve Dinsel Canlanma", *Biliş Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 25, (Ankara 2003): 28.

18 Mübariz Gurbanlı, *Dövlət və Din: İctimai Fikir Toplusu* (Bakı: DKİDK Yay., 2016), 12.

19 Elsever Samedov, "Azerbaycan Cumhuriyeti'nde Din ve Devlet İlişkileri: Yasal ve Kurumsal Çerçeve" *Azerbaycan'da Din ve Kimlik* içinde, ed. Sevinç Alkan Özcan-Vügar İmanbeyli (İstanbul: Küre Yayınları 2014), 197.

3. Dinî törenlerin yerine getirilmesi, kamu düzenini bozmadığı veya toplumsal ahlaka aykırı olmadığı sürece serbesttir.<sup>20</sup>

Anayasanın 47. maddesinin 1. fıkrasında ise herkesin fikir ve ifade özgürlüğü teminat altına alınmış, aynı maddenin 3. fıkrasında ise ırki, millî, dinî, toplumsal düşmanlık yapan propaganda ve tebliğ yolu verilmediği belirtilmiştir.

#### 4. Dinî Ayin ve İbadet Özgürlüğü

Dinî ayin ve merasimlere katılma, ibadetlerin tek başına veya diğerleriyle beraber yerine getirilmesi, dinî itikat özgürlüğünün ayrılmaz bileşenlerindedir. Demokratik sistemlerde ibadetlerin her hangi bir şekilde sınırlandırılması durumunda, dinî itikat ve vicdan özgürlüğü asla güvence altına alınamaz. Bu anlamda Azerbaycan Anayasası ve Dinî İtikat Hakkında Kanun'da herkesin inanç ve ibadet hürriyeti teminat altına alınmıştır. Kanuna göre, dinî ayin ve merasimler aşağıda belirtilmiş mekânlarda hiçbir engelle karşılaşmadan uygulanabilir:<sup>21</sup>

1. Dinî kurumlar, ibadetler ve dinî toplantılar için uygun mekânlara düzenleme, kendilerince kutsal kabul edilen ziyaretgâhları himaye etme ve uygun amaçlarla onları kullanma hakkına sahiptirler.
2. Bu kanunun 1. maddesinin taleplerini göz önünde bulundurarak ibadetler, dinî ayinler ve merasimler, ibadet yerleri (mescit, cami) ve ona ait alanlarda, ziyaret mekânları, kabristanlarda, dinî kurumların (icmalar) idarelerinde, vatandaşların apartman ve evlerinde hiçbir engelle karşılaşmadan yerine getirilir.

Azerbaycan Cumhuriyeti Millî Meclisi tarafından 1992 yılında kabul edilen "Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun"da yer alan ilgili maddeler, yabancı vatandaşlara dinî inançlarını yayma imkanı sağlaması, Müslüman toplumun yoğun bir misyonerlik faaliyetlerine maruz kalmasına neden oldu. Yeni bağımsızlığına kavuşmuş Azerbaycan toplumunun dinî ve manevi değerlerine dönüş sürecinde, dinî alandaki boşluğu iyi değerlendiren misyoner teşkilatlarının faaliyetleri devlet düzeyinde endişeler yarattı. Bunun üzerine 1996 senesinde "Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkında

---

20 Azerbaycan Respublikasının Konstitusiyası, Madde 48, 16.

21 ACDİÖHK, Madde 21, Resmi Senedler, 73-74.

Kanun”da bazı değişiklikler yapıldı. Bununla da, yabancı vatandaşlara dinî inançlarını yayma faaliyetleri yasaklandı. Ülkeye, yabancı dinî edebiyatın getirilmesine ise sınırlandırmalar getirildi.<sup>22</sup>

Azerbaycan`da dinî hoşgörü ortamının korunması ve dinî radikalizmin önlenmesi amacıyla ileri dönemlerde de birçok yasal önlemler alındı. Örneğin dinî eğitimini yurt dışında almış Azerbaycan vatandaşlarının faaliyetleri ile ilgili 2016 senesinde yeni bazı sınırlandırmalar getirildi. Yeni düzenlemeler Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanununun 21. maddesinde şöyle belirtilmiştir:

İslam dinine ait olan ayin ve *dinî merasimlerin yönetilmesi ancak Azerbaycan Cumhuriyeti vatandaşları tarafından yerine getirilir. Yurt dışında dinî eğitim almış Azerbaycan Cumhuriyeti'nin vatandaşlarına İslam dinine ait olan ayin ve dinî merasimlerin yönetilmesi yasaktır.*

Bu sınırlandırmalarla hükümet, yurt dışından yönetilen zararlı dinî hareket ve kurumların Azerbaycan'da yaygınlaşmasını önlemeyi amaçlamaktadır. Fakat bu uygulamalar hem yurt içinde, hem de uluslararası insan hakları komisyonlarının eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>23</sup>

## 5. Anayasa'da Din ve Eğitim İlişkisi

Azerbaycan Anayasası'nın 18. maddesinin 3. fıkrası “devletin eğitim sisteminin laik (dünyevi) olduğunu” belirterek din ile örgün eğitimin ayrılığını güvence altına almıştır. Din özgürlüğünü düzenleyen ilgili yasalarda da din ile eğitimin ayrı olduğu ve dinî eğitimin hangi şartlara göre sağlanacağına sınırları ayrıntılı biçimde gösterilmiştir. Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanununun 6. maddesinde din ve eğitim ilişkisi bölümünde şu maddeler yer almaktadır:

*“Azerbaycan Cumhuriyeti'nde devletin eğitim sistemi dinden ayrıdır. Buna rağmen ilahiyat, din idraki, dinî felsefi dersler, kutsal dinî kitapların esasları ilgili bilgiler devlet eğitim sisteminin eğitim programına dâhil edilebilir. Dinî kurumlar (dinî icmalar) gençlerin ve yaşlıların kutsal dinî kitapları öğrenme kursları (grupları) dinî kurumların iç tüzüğüne uygun olarak, bağlı buldukları dinî merkez ve idarelerin onayı ile açılabilir.”<sup>24</sup>*

22 Babaşlı, “Azerbaycan`da Din-Devlet”, 223.

23 Bk. *US International Religious Freedom Report for 2012, United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor*, 1-3.

24 “ACDİÖHK”, Madde 6, *Resmi Senedler*, 65.

Yukarıdaki kanundan anlaşıldığı üzere, dinin okuldan ve resmi eğitim sisteminden ayrı olması, prensip olarak okullarda din eğitimi yasaklamamaktadır. Nitekim çeşitli derslerde (Hayat Bilgisi, İnsan ve Cemiyyet) dinlerin tarihi ve itikatları ile ilgili bazı bilgiler verilmektedir. Ama şimdiye kadar örgün eğitimde, din eğitiminin ayrı bir branş olarak tedris edilmesi konusunda somut bir adım atılmamıştır.

## 6. Devlet ve Dinî Kurumlar: Dinî kurumların yasal statüleri

Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanunda, devletin dinî kurumlarla karşılıklı ilişkilerini düzenleyen yasalara da yer verilmiştir. Söz konusu kanunun 5. maddesinde<sup>25</sup>, devletin dinî kurumlarla ilişkilerinin düzenlenmesi şu şekilde belirtilmiştir:

Azərbaycan Cumhuriyyəti'nde din ve dinî kurumlar devletten ayrıldır.

1. Devlet kendisine ait olan herhangi bir işin yerine getirilmesini dinî kurumlara havale etmez ve onların faaliyetine müdahale etmez.
2. Bütün dinler ve dinî kurumlar kanun karşısında eşittir. Bir din (dinî hareket) veya dinî kurumun, diğerleri aleyhine herhangi bir üstünlük veya sınırlama tesis etmesine izin verilmez.
3. Dinî kurumlar sosyal hayata iştirak etmek ve sosyal birliklerle beraber basın-yayın vasıtalarını kullanma hakkına sahiptirler.
4. Dinî kurumlar siyasi partilerin faaliyetlerine katılamaz ve onlara maddi yardımda bulunamaz.

Din ve İnanç Özgürlüğü Hakkında Kanununun 5. maddesinin 5. fıkrası özellikle din ile siyaset arasında kesin sınırlar çizmekle bu iki kurumun nihai ayrıştırılmasını sağlamaktadır. Buna göre, din ve siyaset arasında bireysel ve kurumsal düzeyde kesin sınırlar çizilmiştir. Birey olarak dinî kurumlarda görev alanlar, görevde buldukları müddetçe hiçbir resmî siyasi faaliyetde bulunamaz veya devlet kurumlarında siyasi görüşleri doğrultusunda temsil edilemez. Örneğin din görevlileri parlamento, yerel yönetim kuruluşlarına (belediyeler) aday olamaz, kamu kurumlarında görev alamazlar. Kurumsal düzeyde ise dinî kurumların parti oluşturmak ve parlamentoda temsil olunma yolları tamamen kapatılmıştır. Hatta par-

25 *Azərbaycan Respublikası Dövlət-Din Münasibetlərini Tənzimləyən Rəsmi Sənədlər*, 64-65.

tinin siyasi programının tamamen dünyevi nitelikte olması da durumu değiştirmemektedir. Çünkü parti programının niteliğine bakılmaksızın hiçbir siyasi kuruluş belirli bir din ile ilgili isim taşıyamaz. Örneğin bazı Avrupa ülkelerinde bulunan “Hıristiyan Demokrat Partisi” modeline benzer bir İslami Demokrat Partisinin kurulması düşünülemez. Toplumsal faaliyetlere gelince ise dinî kurumlar, yukarıdaki kanunlar çerçevesinde faaliyetini yürüttüğü müddetçe devlet müdahalesi ile karşılaşmamaktadır.

Dinî kurumlar, “ACDİÖHK”un 7. maddesine göre, “vatandaşların dinî itikat ve özgürlüklerinin gerçekleştirilmesi ve dini yaymak için kurulmuş gönüllü teşkilatlar” olarak tanımlanmıştır. Buradan anlaşıldığı üzere dinî kurumların en önemli işlevi yasalarda öngörülen sınırlar içerisinde dini yaymak faaliyetlerinde bulunmaktır. Ama dinî eğitim kurumları oluşturma yetkisi sadece Kafkas Müslümanları İdaresi gibi dinî merkezlere verilmiştir. Bu çeşit dinî merkezlerin sayısı ise çok kısıtlıdır.

Dinî kurumlar, yetkilerine ve yerine getirdiği rollerine göre birkaç kısma ayrılmaktadır. Genel olarak dinî merkez ve idareler, dinî eğitim kurumları, dinî icmalar ve onların birimleri (cami, mescit ve diğer ibadet mekânları) dinî kurumların kapsamına girmektedir. Yasalara göre, Azerbaycan Cumhuriyeti’nde faaliyet gösteren İslami dinî kurumlar kendi tarihî dinî merkezi olan “Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi” tabiliğindedir. İslami dinî kurumlar, sadece yetkinlik yaşına ulaşmış Azerbaycan vatandaşları tarafından kurulabilir. Bu ibadet yerlerinde dinî ayinleri yerine getiren din görevlileri (imam, ahund) yerel yürütme organının bilgisi dâhilinde Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi tarafından belirlenmektedir.<sup>26</sup>

Dinî icmalar camiler, mescitler, ziyaretgâh ve diğer toplu ibadet yerlerinin yasal faaliyete açılması için zorunlu olarak kurulması gereken dinî kurumlardır. Dinî icma oluşturulmadan hiçbir cami faaliyet gösteremez.<sup>27</sup> Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun’da, 2016’da yapılan son düzenlemeye göre *dinî icma*, ibadet yerinin açıldığı bölgede nüfus kaydında bulunan en az 50 kişinin bir araya gelmesiyle kurulabilir.<sup>28</sup> Bu zamana kadar ise dinî icmanın oluşturulması için 10 kişi yeterli görülmekteydi. Dinî icmanın üyeleri kendi aralarında bir kişiyi başkan seçmektedirler. Dinî icma başkanı devlet kurumlarıyla karşılıklı ilişkilerde icmayı temsil

26 “ACDİÖHK”, Madde 7, 8, *Resmi Senedler*, 66.

27 Samedov, *Azerbaycan Cumhuriyeti’nde Din-Devlet İlişkileri*, 208.

28 “ACDİÖHK”, Madde 12, *Resmi Senedler*, 68.

etmektedir. Cami ve diğer ibadet yerlerinde imamlık (ahund), müezzinlik ve diğer görevleri yerine getirenler yalnız söz konusu dinî icma üyelerinden biri olmalıdır. Dinî icmalar temsil ettiği ibadet yerinin bütün işlerini yürütmektedir. Dinî icmalar finansal yönden tamamen bağımsız olup, devlet tarafından düzenli fon almamaktadır. Ama daha ileride göreceğimiz üzere bu dinî kurumlar devlet tarafından ayrılan yardım fonlarından yararlanabilmektedirler.

Dinî kurumların resmi kayıt altına alınması süreci, İslam dinine ait olan kurumlar için iki aşamalıdır. İlgili dinî kurum tüm şartları sağladıktan sonra önce İslami dinî kurumların merkezi Dinî İdare'ye başvurmaktadır. Dinî İdare, ilgili dinî kurumun başvurusunu uygun gördükten sonra, icmanın resmîyeti din-devlet ilişkilerini yürüten resmi organ Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi (DKİDK) tarafından onaylanmaktadır. İslami olmayan dinî kurumların ise resmi kayıtlarını yaptırmak için direk DKİDK'e başvurmaları gerekmektedir.

Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin resmi internet sitesinde verilen istatistik verilerine göre, dinî kurumların yeniden resmî kayda alınma süreci başladıktan sonra (01.09.2009) 615 dinî kurum kayıttan geçmiştir. Konfesyonel bakımdan bunlardan 594'ü İslam dini, 12'si Hristiyan, 6'ı Yahudi, 1'i Krişna, 2'i ise Behailiğe ait dinî kurumlardır. Bu tarihten önce kayıttan geçen gayri-İslami dinî kurumları da bu sayıya eklersek onların toplam sayısı 34 olmaktadır. DKİDK'nin ibadet yerleri ile ilgili verdiği rakamlara göre ise, Azerbaycan'da, 135 adedi Bakü'de bulunmakla birlikte, ülke genelinde toplam 2054 cami mevcuttur. Ayrıca ülkede 13 Kilise, 7 Sinagog, 748 türbe ve ziyaretgah çeşitli dinî hizmetler vermektedir.<sup>29</sup>

## **B. Din Hizmetlerini Yürüten Kamu Kuruluşları**

Devletin din işlerini yürütmesi veya din işlerine müdahale etmesi birçok Avrupa ülkelerinde kabul gören anayasal ilkelere göre "devletin tarafsızlık ilkesi" ile çelişmektedir. Bu durumda Avrupada din hizmetlerinin yürütülmesi süreci, devletin dinî cemaatlerle direk karşılıklı anlaşmalarına göre işler.<sup>30</sup> Fakat Post-Sovyet ülkelerine baktığımızda ise devletin

29 <http://scwra.gov.az/pages/181/?> (Azerbaycan Cumhuriyeti Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi resmi internet sitesi, (erişim: 14.02.2017).

30 Gerhard Robbers, "Almanyada Din-Devlet İlişkisi", *AB Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*



dinî kurumlara müdahalesi ve dinî kurumların bağımsızlığı konusunda çok farklı uygulamalarla karşılaşmaktayız. Özellikle geçiş döneminde bulunan veya otoriter yönetime sahip olan ülkelerde devletin dine sınırsız müdahale etme yetkisi meşru görülmektedir. Bazı araştırmacılar bu durumu Sovyetler Birliği'nin yönetim geleneğinin kurumsal sürekliliği ile ilişkilendirmektedirler.<sup>31</sup> Ayrıca dini radikalizmin denetim altına alınması ihtiyacı da, din ve devlet işlerinin resmi kurumlar tarafından düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenlerden Azerbaycan Anayasası din ve devlet ayrımını anayasal bir prensip olarak kabul etmesine rağmen, vatandaşların dinî konulardaki gereksinimlerini iki resmi kurumla temin etme yoluna gitmektedir. Bunlardan birincisi Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi olmakta, diğeri ise Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesidir.

### 1. Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi

Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi ilk kez 19. yüzyılın ilk çeyreğinde, Azerbaycan'ın Çarlık Rusya'sı tarafından işgal edildiği dönemde oluşturuldu. Merkezi Tiflis'te idi.<sup>32</sup> Bu kurum 1917 yılında Bolşevik ihtilaline kadar yürürlükte kaldı.<sup>33</sup> Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde ise (1918-1920) bu idare "Meşyahati-İslamiyye" adı altında resmi statüsü ve yerine getireceği fonksiyonları gereği farklı bir yapıya kavuşturulmuştu.<sup>34</sup>

1920 yılında Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Bolşevik Rusyası tarafından işgal edilerek bağımsızlığına son verildi. Azerbaycan'da Sovyet yönetiminin tesis edildiği bu tarihte Dinî İtikat Bakanlığı ve Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi kaldırıldı. Azerbaycanlı siyasi liderlerle beraber din görevlileri de baskı ve sürgüne maruz kaldılar. İleri gelen aydınların ve dinî liderlerin büyük çoğunluğu katledildi. Komünist ideolojinin dine karşı olan tutumu doğrultusunda mescitler kapatıldı, vakıf mülkiyetine el

---

içinde, ed. Ali Köse-Talip Küçükcan (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 52.

31 Sofie Bedford, "İslamic Activism in Azerbaijan: Repression and Mobilization in Post-Soviet Context" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Stockholm, 2009), 95-97.

32 Behram Hasanov, *Azerbaycan'da Din: Sovyetler'den Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 35-36; Vefa Guliyeva, "Müslüman Ruhanilerinin Azerbaycan Çar Rusyasının Müstemelekecilik Siyasetine Karşı Apardıkları Mübareze-yeye Türkiye'nin Münasebeti", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 25 (Erzurum 2004): 278.

33 Gadim Mustafayev, *XX Esrin Evvellerinde Azerbaycan'da İslam İdeolojisi ve Onun Tengidi* (Bakı: Maarif Neşriyyatı, 1973), 58.

34 *Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası II* (Bakı: Lider Neşriyat, 2005), 199.

konuldu, kutsal kitaplar ve dinî literatür tamamen yok edildi.<sup>35</sup> Sovyetler Birliğinin bu siyaseti 2. Dünya Savaşı'na kadar böyle devam etti.

1940'larda Sovyetler Birliği'nde, Faşist Almanya ile savaşın zor günlerinde Müslüman halkların güvenini kazanmak için dinî alanda bazı reformlar yapmaya karar verildi. Bunlardan biri de dinî idarelerin yeniden tesis edilmesi ve sınırlı din ve ibadet özgürlüğünün yeniden tahsis edilmesi idi. Bu kapsamda 1943 yılında, merkez Bakü olmakla Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi yeniden tesis edildi ve Ahund Ağa Alizade Sovyetlerin Dinî İdare tarihinde ilk seçilmiş şeyhulislam oldu. 1980 yılından itibaren Şeyhulislam Allahşükür Paşazade, Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi'nin başkanı görevine seçilmiştir.<sup>36</sup> Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra da Dinî İdare faaliyetine devam etti. Günümüzde de Şeyhulislam Allahşükür Paşazade başkanlığı altında Dinî İdare kendi yetkileri dâhilinde camilerin, dinî icmaların ve dinî eğitim kurumlarının işlerini yürütmektedir.

Dinî İdare'nin iç tüzüğüne göre, bu kurumun en yüksek organı beş yılda bir düzenlenen Kafkas Müslümanları Kongresi'dir. İdare tüm önemli kararlarını kongrede kabul eder.<sup>37</sup> İdarenin başkanı kongrede oyçokluğu ile seçilmektedir. 2003 yılında geçirilen Kafkas Müslümanları Kongresi'nde Şeyhulislam Allahşükür Paşazade İdarenin ömürlük başkanı seçilmiştir. 1823 yılından günümüze kadar genel olarak Dinî İdare'nin 12 Şeyhulislami, 11 Müftüsü olmuştur.

Dinî İdare'nin nezdinde Müftüler Şurası faaliyet göstermektedir. Müftüler Şurası'nın üyeleri tüm bölgelerin temsil olunması şartı ile kongrede belirlenmektedir.<sup>38</sup> Yüksek dinî eğitilmiş kişilerden seçilen müftüler bölgelerde şeri meselelerle ilgili kararlar almaktadırlar. Kafkas Dinî İdaresinin İlmi-Dinî Şurası ise ilahiyat ve Arap dili üzere ünlü bilim adamlarından oluşmaktadır. Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Vasim Mammadaliyev, İlmi-Dinî Şura'nın başkanlığını yapmaktadır.

---

35 Alexandre K. Benningsen, "Sovyetler Birliği'nde İslami Uyanış ve Bazı Gelişmeler", *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslamiyet ve Müslümanlar*, çev. İsmail Orhan Türköz (Ankara: TDV Yay., 1997), 52.

36 Abbas Gurbanov, "Azerbaycan'da Şeyhulislamlık" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 79-81.

37 *Kafkas Müslümanları Dini İdaresinin Nizamnamesi (KMDİN)*, Madde: 3.1, (Bakı: QMİ Yay., 2009), 4.

38 *KMDİN*, Madde: 3.9, 4.

Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi'nin faaliyet alanları çeşitlidir. İdare ve ona bağlı olan dinî kurumlar hayırseverlik amacıyla teşkilatlar, huzur evleri, engelliler evleri, hastaneler tesis edebilir, bu alanlarda çalışmalarını gerçekleştirebilirler. İdare dinî bayramların, merasimlerin ve ayinlerin başlama tarihleri ile ilgili fetvalar vermektedir. Dinî merasimler ve ayinler İdare'nin belirlediği müftüler, ahundlar (imamlar) ve başka din görevlileri tarafından yerine getirilir.<sup>39</sup> İslam dinî kurumlarının tümü Dinî İdare'nin fetvalarına uymakla yükümlüdürler.

Dinî İdare mali bakımdan devletten bağımsızdır. Gelirin büyük bir bölümü camiler ve ziyaretgâhlarda toplanan sadakalardan oluşmaktadır. Bunun yanında çeşitli bağışlar ve hayır kurumlarının katkılarıyla Dinî İdare kendi kendini finanse eder. Ayrıca Dinî İdare, düzenli olmamakla beraber belli dönemlerde devletten finansal yardımlar almaktadır. Dinî kurumların, cami görevlilerinin mali konulardaki harcamaları, dinî idarenin teftiş heyeti tarafından denetlenir.<sup>40</sup>

Dinî İdare'nin tüzüğüne göre, bütün camiler, pirlar, türbeler ve ziyaretgâhlar Dinî İdare'ye bağlıdır; ibadet ve dinî merasimlerin icrasına bunlar önderlik ederler. Nikah, talak, ad koyma gibi merasimler, ahund ve imamlar tarafından yapılır, defin merasimleri de yine din adamlarının rehberliğinde yerine getirilir. Dinî İdare, din eğitimi ve öğretimi alanında da yetkili bir kurumdur. Medreseler, Kur'an Kursları ve diğer din eğitimi ile ilgili kurumlar açma; yetenekli öğrencileri Müslüman ülkelerin çeşitli üniversitelerinde okutma hakkına sahiptir.<sup>41</sup> Dinî İdare yüksek dinî eğitim kurumu açmaya yetkili olan tek dinî kurumdur. Günümüzde yüksek dinî eğitim kurumu olan Bakü İslam Üniversitesi ve üç medrese; Şeki İslam Medresesi, Aliabad İslam Medresesi ve Şebnem Kızlar Kuran Kursu Dinî İdarenin nezdinde faaliyet göstermektedir.

## 2. Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi

Azerbaycan bağımsızlığını elde ettikten sonra birçok yabancı dinî teşkilatlar, geleneksel olmayan tarikat ve misyoner gruplar Azerbaycan'a nüfuz etmeye başladı. Radikal dinî hareketlere katılanların sayısı artmaya başladı. Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi bağımsızlığın ilk yıllarında

39 "KMDİN", Madde 8. (III, IV), 6.

40 "KMDİN", Madde 7, 6.

41 Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişim", 29.

Sovyetler Birliği döneminden kalan bazı kurumsal özelliklerini de günümüze taşımıştı. Buna göre de Dinî İdare'den toplumun büyük bir kesiminin dinî gereksinimlerine cevap vereceği beklenmiyordu. Bundan başka Dinî İdare, sadece Müslüman dinî gruplar üzerinde bir otoriteye sahipti. "Cuma Mescidi" ve "Ebu Bekir Mescidi"nin temsil ettiği radikal Vahhabi İslami cemaatler şeyhülislamın dinî otoritesini tanımamakta; Hıristiyan evanjelik dinî gruplara gelince ise bunlar, Dinî İdare'nin yetki alanının dışına çıkmaktaydı.<sup>42</sup>

Din ve devlet ilişkilerini daha sağlam bir temele oturtmak amacıyla Azerbaycan Hükümeti, 2001 yılında Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'ni tesis etti.<sup>43</sup> Bu kurum, büyük ölçüde devletin din konusundaki resmi tutumunu temsil etmekte, dinî faaliyet gösteren kurum ve şahısların faaliyetlerini takip ederek, devletin dinle ilgili politikasının oluşmasına yardımcı olmaktadır. Dinî kurum ve grupların tescili, ülkeye dinî edebiyatın getirilmesi ve dinî yayınlar üzerindeki denetim "Devlet Komitesi"nin yetki alanına girmektedir.

Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin temel görevleri arasında, dinî inanç özgürlüğünün uygulanması için gereken şartların oluşturulması, dinî kurumların yasamalara uygun olarak devlet tescilinin yapılması, bu kurumların iç tüzüğünde öngörölmüş doğrultuda değişikliklerin ve ilavelerin yapılmasını sağlamak, çeşitli dinî kurumlar arasında anlaşmaların sağlanmasına yardımcı olmak ve aralarında meydana gelen anlaşmazlıkları çözmek, dinî eğitim kurumlarının programlarını incelemek ve eğitim kalitesini belirlemek için gereken uzman ekipleri bir araya getirmek, yurt dışında kutsal mekânların ziyaretini düzenleme yolunda uluslararası anlaşmaların sağlanmasına yardımcı olmak ve başka benzeri görevler yer almaktadır.<sup>44</sup>

Devlet Komitesi, devlet-din ilişkileri ve din özgürlükleri ile ilgili yasamada değişiklikler yapılmasına dair tekliflerle Azerbaycan Cumhurbaşkanı'na ve Bakanlar kuruluna başvurma yetkisine sahiptir. Komite aynı zamanda dinî ve mezhebi zeminde ayrımcılık, ulusal güvenliğe aykırı dinî-siyasi provokasyonlara karşı Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu

---

42 Svante Cornell E., *The Politicization of Islam in Azerbaijan*,: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program (Washington 2006): 64.

43 Cornell, *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, 65.

44 *Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi Bülteni* 1 (Bakı: DKİDK Yay., 2003), 6.

lunu bilgilendirir; devlet eğitim kurumlarında ilahiyat, dinler tarihi, dinî idrak ve din felsefesi branşları ve kutsal kitapların esasları üzere eğitim programlarının ve ders kitaplarının hazırlanmasına katkıda bulunur ve yasamada öngörülen diğer hukukları gerçekleştirir.<sup>45</sup> Komite ayrıca devlet-din ilişkilerinde yasalara aykırı davranan dinî kurumlar veya kişilerle ilgili emniyet güçlerine bilgilendirmekle mükelleftir.

Komite başkanı ve yardımcıları Cumhurbaşkanı tarafından atanmaktadır. Hazırda Dinî Komitenin başkanı Yeni Azerbaycan Partisi'nin ilk kurucuları arasında bulunan Mübariz Gurbanlı'dır. Mübariz Gurbanlı 21 Temmuz 2014 yılında Cumhurbaşkanı İlham Aliyev'in ilgili kararnamesi ile DKİDK'nin başkanlığı görevine getirilmiştir.<sup>46</sup>

Dinî Komite'nin faaliyete başladığı ilk günlerde Dinî İdare ile ilişkilerinde gerilimler ortaya çıktı. Bu durum, öncelikle dinî alandaki hâkimiyet üzerindeki rekabet ortamından kaynaklanmaktaydı.<sup>47</sup> Dinî Komite'nin ilk başkanı Rafig Aliyevden (2001-2006) sonra göreve gelen Hidayet Orucov (2006-2012), iki kurum arasındaki gerilimleri gidermeye çalıştı. Bu nedenle Hidayet Orucov komitenin faaliyetlerinin, Dinî İdare ile uzlaşmacı ortamda yürütülmesine önem vermekte idi. Hidayet Orucov'dan sonra bu göreve, İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı İslam Konferansı Diyalog ve İşbirliği Gençlik Forumu'nun başkanı Elşad İskenderov atandı. Elşad İskenderov döneminde Devlet Komitesi faaliyetini daha çok yurtdışında Azerbaycan'ın devlet-din ilişkileri ve dinler arası hoşgörü tecrübesini yaymak için girişimlerde bulundu. Bu kapsamda ABD ve Avrupa'nın birçok kentlerinde "Azerbaycan Tolerantlık Örneği" adlı konferanslar ve sergiler düzenlendi. Fakat Elşad İskenderov, 2014 yılında Devlet Komite'sinin başkanlık görevinden alındı ve Mübariz Gurbanlı bu göreve atandı.

Devlet Komitesi'nin nezdinde hem merkez Bakü'de hem de bölgelerde belli birimler faaliyet göstermektedir. "Dinsünaslık Ekspertizası" ve "Toplumsal Meseleler ve Analitik Tahlil" biriminin temel görevi, ülkeye getirilen ve ülkede yayımlanan dinî literatürün incelenmesini gerçekleştirmektir. Aynı zamanda bu birim, ülkede dinî durumun tespiti, tahlili

45 *Azerbaycan Respublikasında Devlet-Din Münasibetlerini Tenzimleyen Resmi Senedler*, 33-38.

46 <http://scwra.gov.az/branch/6/?> (Azerbaycan Cumhuriyeti Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi resmi internet sitesi, (erişim: 03.05.2017)).

47 Cornell, *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, 65.

ve dinî eğitimin yürütülmesi alanlarında da çalışmaktadır. “Uluslararası İlişkiler” birimi, Devlet Komitesinin gerçekleştirdiği din siyasetiyle ilgili uluslararası kurumlarla işbirliğinin kurulması, din özgürlüğünü savunan uluslararası kuruluşların ilgili başvuru, mektub ve raporlarının incelenmesi ve cevaplandırılması, Komite başkanının uluslararası görüşlerinin düzenlenmesi görevlerini yerine getirmektedir.<sup>48</sup>

Devlet Komitesi din eğitimi ile ilgili yapılan çalışmaları sadece denetlememekte, aynı zamanda yaygın din eğitiminin gerçekleştirilmesine direk kendisi de katılmaktadır. Böyle çalışmaları Devlet Komitesi’nin “Dinî Maariflendirme İşinin Teşkil” birimi yürütmektedir. Dinî Maariflendirme birimi, ülke ve bölgesel düzeyde konferanslar ve seminer düzenler; eğitim kurumlarında, kamu ve sivil toplum kuruluşlarında vatandaşların ve özellikle gençlerin zararlı dinî ideolojilerden korumak amaçlı eğitici programları gerçekleştirir. Devlet Komitesi’nin süreli yayınları olan “Devlet ve Din” adlı dergisi ve “Cemiyet ve Din” gazetesi de bu birim tarafından yayına hazırlanmaktadır.

Devlet Komitesinin “Tahlil ve Pragnozlaştırma” birimi, ülkedeki dinî durumla bağlı incelemeler yapar ve gelecek gelişmelere yönelik tahminler ileri sürer. Ülkede dinî duruma olumlu ve olumsuz etki eden faktörleri tespit eder ve bunlara karşı önlem alınması ile ilgili teklifler sunar. Ayrıca tüm merkezi eyaletlerde Devlet Komitesini temsil eden, “Devlet Komitesinin Bölgesel Birimleri” faaliyet göstermektedir. Sayıları 15’e ulaşan bölgesel birimler, bulunduğu yerlerde dinî durumu denetler ve Komite Merkezi’ne gerekli bilgileri ulaştırır. Bölgelerde Devlet Komitesi birimleri ile Kafkas Müslümanları İdaresi’nin temsilcileri kendi aralarında sıkı işbirliği içerisinde din işlerini yürütmektedirler.

### **C. Din Hizmetlerinin Finansmanı**

Azerbaycan’da dinî kurumlar finansal yönden devletten bağımsızlar ve kendi kendilerini finanse etmek durumundadırlar. Azerbaycan Anayasası ve Dinî İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun’da geçen “dinin devletten ayrılığı” ve “devletin bütün dinler karşısındaki tarafsızlığı” ilkelerinin öngördüğü din politikası bu yöndedir. Ama bu genel prensip, devletin tarafsızlığı koruma şartıyla çeşitli toplumsal projeleri gerçekleştiren dinî kurumlara finansal yardım etmeye ve ibadet yerlerinin onarım ve inşasının

48 <http://scwra.gov.az/branch/44/>, (erişim: 13.05.2017).

kamu bütçesinden karşılanmasına engel değildir. Azerbaycan Hükümeti, İslami veya gayri-İslami kurum ve cemiyet farkını gözetmeden resmi kayıttan geçmiş tüm dinî kurumlara sosyal yaşama katkı sağlayan faaliyetlerini maddi yardımlarla desteklemektedir.

Azerbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev, 18 Ocak 2014 tarihinde ülkede geleneksel dinî değerleri, dinî hoşgörü, dinler ve medeniyetler arası diyalog faaliyetlerini desteklemek amacıyla “Dinî Medeniyetin İnkişafı” fonuna kamu bütçesinden 3 milyon manat yardım ayrılması hakkında kararname imzalamıştır. Cumhurbaşkanı 2014 yılı Kasım ayında ise başka kararname imzalayarak Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komite’sine aktarılmak üzere, dinî icmalara devlet bütçesinden 2,5 milyon (iki yüz milyon beş yüz bin) manat yardım ayırmıştır.<sup>49</sup> Bu Kararnamelerin öngördüğü doğrultuda Devlet Komitesi, 2015 yılı boyunca 87 dinî icmaya toplam 400 bin manat finansal yardım tahsis etmiştir. Bunlardan 68’i Müslüman, 19’u ise Müslüman olmayan dinî kurumlardan oluşmaktadır.<sup>50</sup>

Devletin dinî alana ayırdığı finansal yardımların başka bir yönünü de cami, kilise, sinagog gibi ibadet yerlerinin ve kutsal mekânların onarım ve inşa giderlerinin devlet bütçesinden karşılanması oluşturur. Azerbaycan Hükümeti bu uygulamalarda da dinler arası tarafsızlık ve eşitlik ilkesini korumaya özen göstermektedir. Azerbaycan nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman olmasına rağmen, İslami ibadet mekânlarına ayrılan maddi yardımların yanında azınlık dinleri de, bu yardım fonlarından eşit düzeyde yararlanmaktadırlar.

Devlet bütçesinden aktarılan fonlarla 1999 yılında Bibiheybet Cami-Ziyaretgâh Külliyesi’nin onarılması tamamlanmıştır. 2003-2013 yılları arasında ülkede 216 cami açılmış, bunlardan 10 cami devletin maddi yardımları ile inşa edilmiş veya temelden onarılmıştır. Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı İlham Aliyev’in ilgili kararnamele kapsamında Tezepir Mescidi, İçerişehir Cuma, Hazreti Muhammed Mescidi, Ajderbey Mescidi, Şamahı Cuma Mescidi ve Gence şehri İmamzade Ziyaretgâh Külliyesi’nde onarım ve restorasyon çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca “Haydar Aliyev Fonu” tarafından 7 cami ve ziyaretgâh: Daşkesen şehri Cuma Mescidi, Gence şehri Şah Abbas Mescidi ve Hazret Zeyneb Mescidi, Hazar eya-

49 <http://www.president.az/articles/10843> (Azerbaycan Cumhurbaşkanı’nın resmi internet sitesi), (erişim: 14.02.2017).

50 Mübariz Gurbanlı, *Dövlət və Din: İctimai Fikir Toplusu* (Bakı: DKİDK Yay., 2016), 9-10.

leti Buzovna Kasaba Cuma Mescidi, Merdekan Kasaba Pirhasen Ziyaretgahı, Bine kasabası Möhsün Selim ve İmam Rıza Mescidlerinde inşa ve restorasyon işleri gerçekleştirilmiştir. 2014 senesinde ise Bakü'de tüm Kafkasya'nın en büyük camisi olan "Haydar" Mescidi devlet bütçesinden karşılanmak üzere inşa edilerek ibadete açılmıştır.<sup>51</sup>

İslami olmayan ibadet mekânlarına gelince, 1997 yılında Gürcü Yahudileri'nin sinagogu tamir edilmiş, 2003 yılında Bakü'de Avrupa'nın en büyük Yahudi Mabedi adını almış sinagog açılmış, 2007 yılında ise Bakü'de Hıristian Pravoslav Kilisesi'nde onarım restorasyon çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca Bakü'de yaşayan Yahudi çocukları için "Habad-Or-Avner" Eğitim Merkezi "Haydar Aliyev Fonu" ve "Or-Avner" Uluslararası Fonu tarafından inşa edilmiştir.<sup>52</sup>

Din hizmetlerinin finanse edilmesi devlet bütçesinden aktarılan yardım fonları ile yapıldığına göre, camilerde imamlık yapan din görevlilerinin büyük çoğunluğu düzenli maaş almazlar. Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi şimdilik sadece bazı merkezi camilerde imamlık yapan din görevlilerine düzenli maaş vermektedir. Bu durum camilerde din hizmetlerinin yürütülmesinde ciddi sorunlar oluşturmaktadır. Zira cami ve mescitlerin büyük çoğunluğunda imamlık yapacak kadro bulunmamakta, ya da imamlar ihtiyaçları karşılanmadığı için başka işlerde çalışmakta ve dinî görevlerini ihmal etmek mecburiyetinde kalmaktadırlar. Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi bu sorunun çözümü ile ilgili çalışmaların yürütüldüğünü ve yakın gelecekte bütün din görevlilerinin düzenli maaşla temin edileceği vadini vermektedir.

#### **D. Devlet ve Dinî Eğitim Kurumları**

Günümüz Azerbaycan Cumhuriyeti'nde, ilk ve orta eğitim okullarında din eğitimi henüz okutulmamaktadır. Fakat bu konu üzerinde çalışan ilgililer, dinî derslerin orta eğitimde yer almasının doğru olduğunu düşünmektedir. Bazı yüksekokullarda ise, "dinşünaslık" (Din Kültürü) dersinin verilmesi kararı alınmıştır. Bu dersin okutulma amacı, sosyal ve tarihi bir olgu olan din olgusunun, felsefi, psikolojik, sosyolojik ve fenomenolojik boyutlarıyla ele almaktır. Bu derslerin temel hedefi, dinin fert

51 Bahar Muradova, "Azerbaycan'da Multikulturalizm Devlet Siyasetinin Prioritet İstikametidir", *Haydar Aliyev İrsi ve Multikultural Değerler* (Bakı: Azernesr, 2016), 72.

52 Muradova, "Azerbaycan'da Multikulturalizm", 71.



ve toplum hayatındaki rolünün değerlendirilmesi ve dini aşırılıklar, batıl inanç ve hurafeler konusunda öğrencileri bilgilendirmektir.<sup>53</sup> Bağımsızlığın ilk yıllarında dinî eğitim alanında kadro yetmezliği yüzünden dinşünaslıkla ilgili program taslakları komünist dönemde ateizm dersleri vermiş olan öğretim elemanları tarafından hazırlanmakta idi. Liselerde din dersinin okutulması meselesinde belirsizliğin sürmesi işte bu sebebe bağlanmaktaydı.<sup>54</sup> Fakat genel olarak devletin dinî bilgilendirme ve dinî eğitimle ilgili siyasetinde, dinî eğitimin yasalar çerçevesinde, gönüllülük prensibi esasında gerçekleştirilmesi ve her türlü dinî bölücülüğün engellenmesi hedefleniyordu.<sup>55</sup>

Azerbaycan'da din alanında yüksek eğitim vermekte olan kurumlardan biri Kafkas Müslümanları Dinî İdaresine bağlı olarak öğretim faaliyetini sürdüren İslam Üniversitesi'dir. Dinî İdare'nin mali desteği ile faaliyet gösteren üniversite, ilk planda din görevlisi yetiştirmek amacıyla hareket etmekte, bu maksatla öğrencilerin bir kısmını çeşitli İslam ülkelerine göndererek oralarda yetişmelerini sağlamaya çalışmaktadır. Ayrıca, Türkiye Diyanet Vakfı ile Bakü Devlet Üniversitesi arasında bir anlaşmayla kurulan İlahiyat Fakültesi mevcuttur. Her iki üniversite Azerbaycan bağımsızlığını elde etmesini ilk yıllarında (1991-1992) kuruldu. Bunlardan başka özellikle Türkiye ve başka ülkelerden çeşitli vakıf ve kuruluşların Azerbaycan'da hem insani yardımı, hem de din öğretimini amaçlayan çalışmaları mevcuttur.<sup>56</sup>

Bakü İslam Üniversitesi'nde (BİU) lisans düzeyinde "İlahiyat", yüksek lisans düzeyinde ise "dinler tarihi" ve "İslamşünaslık" bölümlerinde dersler verilmektedir. BİU'de iki fakülte: İslamşünaslık (İlahiyat) ve İslam Hukuku fakülteleri mevcuttur. Burada hem dinî, hem de sosyal bilimler eğitim programına dâhil edilmiştir.<sup>57</sup> Üniversitede aynı zamanda Şeriat ve Kuran Bilimleri, Sosyal Bilimler ve Yabancı Dil Bölümleri (kafedralar) faaliyet göstermektedir. BİU'nin Mısır, Türkiye, Malezya, Libya, Suriye vb. ülkelerde bulunan İslam Üniversiteleri ve dinî eğitim merkezleri ile karşı-

53 Halis Albayrak, "Azerbaycan'da Din", *Türk Dünyasının Dini Meseleleri* içinde, ed. Ömer Turan (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 138.

54 Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişim", 30.

55 Rafiq Aliyev, *Din ve Devlet* (Bakı: İrşad Neşriyatı, 2004), 8.

56 Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişim", 31-32.

57 Elsavar Samadov, "Azerbaycan'da Din Eğitimi" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 85.

lıklı ilişkiler geliştirilerek dinî eğitim alanında işbirliği yapılmaktadır.

Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi'ne bağlı olan Şeki İslam Medresesi 1997 senesinde tesis edilmiştir. Şeki İslam Medresesi Azerbaycan'da Kuran Hafızı hazırlayan ilk dinî yüksekokuldur. Azerbaycan'ın Zagatala ilinde bulunan Aliabad İslam Medresesi 2002 yılında dinî eğitim vermeye başlamıştır. Aliabad medresesinde eğitim süresi üç senedir. Buraya orta okuldan 8 ve ya 9'cu sınıfı bitirenler dahil ola bilmektedir. Medresenin ana hedefi din görevlisi kadroları hazırlamaktır. Eğitim programı Kafkas Müslümanları İdaresi tarafından belirlenmektedir. Öğrenciler eğitim sürecinde genel dinî bilgiler, Kur'an kıraati ve Arap dili eğitimi almaktadırlar. Kafkas Müslümanları İdaresi'ne bağlı olan bir diğer dinî eğitim kurumu ise Bakü'de bulunan "Şebnem Kızlar Medresesidir". Bu medrese de liseyi bitiren kızlara İslam dininin esaslarını ve Kur'an'ı öğretme amacıyla açılmıştır. Şebnem Kızlar medresesi Dinî İdarenin Müftüler Şurasının kararıyla 2003 senesinde tesis edilmiş ve din eğitim faaliyetine devam etmektedir.<sup>58</sup>

Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi dinî eğitim (dinî maariflendirme) çalışmalarından bir diğeri, yaygın din eğitimi alanında yürütülen faaliyetlerdir. Bu çalışmalar da, ortaokul ve üniversite, dinî icmalar veya cezaevlerini de kapsamak üzere Dinî Komite ve Yerel Yürütme Kurumları tarafından düzenlenen konferans ve seminerlerdir. Örneğin 2015 yılında "Geleneksel İslam Değerleri ve Çağdaşlık" konusunda iki günlük bölgesel konferanslar Azerbaycan'ın bütün merkezi eyaletlerinde düzenlenmiştir. Sayısı 19'a ulaşan bu konferanslara yaklaşık olarak 8 bin kişinin katılması sağlanmıştır. Söz konusu konferanslarda ilahiyat alanında uzmanlaşmış bilim adamları konuşmalar yapmışlardır. Uzman kişiler bölgelerde "dinî radikalizmle mücadele ve dinî hoşgörünün sağlanması" başlıklı konuşmalarıyla ve birçok dinî konularda yerli halkı bilgilendirerek benzeri konularda toplumun aydınlanmasını sağlamışlardır. Nitekim bu gibi çalışmalara 87 eğitim kurumu, çeşitli meslek sahipleri ve emniyet görevlilerinin de katılımı seminerlere yoğun ilginin ispatıdır. Ayrıca Dinî icmaların gerçekleştirdiği projeler kapsamında düzenlenen eğitici bölgesel toplantılar, seminer, konferans ve panellerin sayısı 300'e ulaşmış ve 10 binden çok kişinin bu toplantılara katılımı sağlanmıştır.<sup>59</sup> Bu konferans-

58 Samadov, *Azerbaycan'da Din Eğitimi*, 82-83.

59 Mübariz Gurbanlı, *Dövlət və Din: İctimai Fikir Toplusu* (Bakı: DKİDK Yay., 2016), 10.

larda dinî radikalizmi doğuran nedenler ve sonuçları, radikalizmin zararları, dinî hoşgörünün zaruretleri, bireysel ve toplumsal hak ve sorumlulukların farkındalığı gibi eğitici konuşmalar ve tartışmalar yapılmıştır.

Azerbaycan'da faaliyet gösteren çeşitli Sivil Toplum Kuruluşları (STK) da, yaygın dinî eğitime katkıda bulunmaktadır. STK'lar çeşitli toplumsal projeler kapsamında konferans, seminerler veya dinî yayınlar aracılığıyla dinî bilgilendirme faaliyetleri yürütmektedirler. Fakat sivil toplum kuruluşlarının tarihi uzun bir geçmişe sahip değildir. Çünkü Sovyet döneminde Azerbaycan'da sivil toplum kuruluşlarının söz konusu olması mümkün değildi. Sovyet rejimi, devlet kurumları haricinde her hangi bir toplumsal örgütlenmeyi yasaklıyordu. Bağımsızlıktan sonra, sivil toplum kuruluşları kurmak ve bunlara üye olmak serbestliği yasallaştırılmıştır. Sivil toplumların kuruluşlarının tesis edilmesi, kapatılması, faaliyet alanları ve sorumlulukları, 13 Haziran 2000 yılında kabul edilen "Geyri-Hükümet Teşkilatları (ictimai birlikler ve fonlar) Hakkında Azerbaycan Respublikası'nın kanunu ile düzenlenmektedir."<sup>60</sup> İlgili kanunda, bu teşkilatların "ictimai birlikler ve yardım fonları ile sınırlı"<sup>61</sup> olduğu belirtilmiştir. "*Geyri Hükümet Teşkilatları*" (GHT) adı verilen bu kuruluşlar çeşitli yönlerde faaliyet göstermektedir. Bu kuruluşların direk yaygın dinî eğitim verme yetkileri bulunmamaktadır. Fakat yardım fonları ve geleneksel-manevi değerlerin tebliği adı altında dinî eğitime katkıda bulunmaktadır.<sup>62</sup> Bunların yaygın dinî eğitim alanındaki çalışmaları, genellikle dinî aşırılıkla mücadele ve geleneksel, milli-manevi değerlerin yaygınlaştırılması konusunda konferanslar düzenlemek veya bu konuları içeren kitap ve dergiler yayınlamaktan oluşmaktadır.

## Sonuç

Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası, devletin dünyevi (laik) olduğunu kesin karara bağlamıştır. Eğitim sistemi de aynı zamanda dinden ayrı olma niteliğine kavuşturulmuştur. Azerbaycan Anayasası ve "AC-DİÖHK"da din-devlet, din-siyaset ilişkilerini düzenleyen ilgili yasalar, ülkede yaşayan vatandaşların tüm dinî hak ve özgürlüklerini, temel insan

60 Geyri-Hükümet Teşkilatları Hakkında Azerbaycan Respublikasının Kanunu (GHT-HARK), Madde: 1.1.

61 GHTHARK, Madde: 1.2.

62 Gençliye Yardım Fonu (GYF), Milli Değerlerin Tebliği İctimai Birliği ve b. bunlara örnek verilebilir.

hak ve özgürlüklerini içeren uluslararası sözleşmelere mutabık şekilde düzenlenmiştir. Bu nedenle ülkede mevcut olan bütün dinler, din özgürlüklerinden ve devletin finansal yardımlarından eşit oranda yararlanabilmektedirler. Buna rağmen, dünyevi bir eğitim sisteminin benimsetilmesi, görüldüğü kadarıyla bugüne kadar ortaokullarda din eğitiminin verilmesine engel teşkil eden temel faktördür. Azerbaycan Hükümeti, din eğitimi ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik üniversite ve yüksekokullarda din eğitimi vermekle yetinmektedir.

Dinî radikalizmle mücadele kapsamında, dinî itikat özgürlüğünü teminat altına alan yasalara bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişiklikler genel olarak, Azerbaycan vatandaşı olmayanların ve dinî eğitimini yurt dışında alan Azerbaycan vatandaşlarının dinî faaliyetlerde bulunmasını sınırlandırmıştır. Fakat bu yasa değişiklikleri dinî alanda ortaya çıkan sorunların giderilmesine yönelik düzenlemelerdir. Dinî radikalizm tehlikesi ortadan kaldırıldıktan sonra böyle kısıtlamalar kaldırılabilir. Sonuç olarak, uygulamada bazı sorunların yaşanmasıyla beraber, Azerbaycan Anayasası ve ilgili yasaların, dinî inanç ve ibadetlerle ilgili hak ve özgürlükleri yeterli düzeyde güvence altına aldığı söylenebilir.

### **Kaynakça**

Albayrak, Halis. "Azerbaycan'da Din", *Türk Dünyasının Dinî Meseleleri*. ed. Ömer Turan. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Aliyev, Rafiq. *Din ve Devlet*. Bakı: İrşad Neşriyatı, 2004.

*Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası*. II cilt. Bakı: Lider Neşriyat, 2005.

*Azerbaycan Respublikası Devlet-Din Münasibetlerini Tenzimleyen Resmî Senedler*. Bakı: DKİDK Yayınları, 2015.

*Azerbaycan Respublikasının Konstitusiyası*. Bakı: Qanun Yayınları, 2005.

Babaşlı, Memmedali. "Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycanda Din-Devlet İlişkileri". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkı Sempozyumu* (31 Mayıs-1 Haziran 2007). ed. İsmail Hakkı Göksoy-Nejdet Durak. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.

Bedford, Sofie. "İslamic Activism in Azerbaijan: Repression and

Mobilization in Post-Soviet Context". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Stockholm, 2009.

Benningsen, Alexandre K. "Sovyetler Birliği'nde İslami Uyanış ve Bazı Gelişmeler". *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslamiyet ve Müslümanlar*. çev. İsmail Orhan Türköz. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

*Cemiyet ve Din* 09 (242). Bakı: DKİDK Yayınları, 2014.

Cornell, Svante E. *The Politicization of Islam in Azerbaijan*. Washington: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2006.

*Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi Bülteni* 1. Bakı: DKİDK Yayınları, 2003.

El-Felah, Adil Abdulla. *Haydar Aliyev ve Milli Menevi Deyerler*. Bakü: Gismet, 2007.

Guliyeva, Vefa. "Müselman Ruhanilerinin Azerbaycan Çar Rusyasının Müstemlekecilik Siyasetine Karşı Apardıkları Mübarezeye Türkiye'nin Münasebeti". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 25 (Erzurum: 2004).

Gurbanlı, Mübariz. *Dövlət ve Din: İctimai Fikir Topplusu* 01 (42). Bakı: DKİDK Yayınları, 2016.

Gurbanov, Abbas. "Azerbaycan`da Şeyhulislamlik". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

Hasanov, Behram. *Azerbaycan`da Din: Sovyetler'den Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

*Kafkas Müslümanları Dinî İdaresinin Nizamnamesi (KMDİN)*. Madde: 3.1. Bakı: QMİ Yayınları, 2009.

Muradova, Bahar. "Azerbaycan`da Multikulturalizm Devlet Siyasetinin Prioritet İstikametidir". *Haydar Aliyev İrsi ve Multikultural Değerler*. Bakı: Azərneşr, 2016.

Mustafayev, Gadim. *XX Esrin Evvellerinde Azerbaycan`da İslam İdeologiyası ve Onun Tengidi*. Bakı: Maarif Neşriyyatı, 1973.

Robbers, Gerhard. "Almanyada Din-Devlet İlişkisi". *AB Ülkelerinde*

*Din-Devlet İlişkisi*. ed. Ali Köse-Talip Küçükcan. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Samadov, Elsavar. "Azerbaycan'da Din Eğitimi". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

\_\_\_\_\_. "Azerbaycan Cumhuriyeti'nde Din ve Devlet İlişkileri: Yasal ve Kurumsal Çerçeve". *Azerbaycan'da Din ve Kimlik*. ed. Sevinç Alkan Özcan-Vügar İmanbeyli. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.

Sezgin, Abdulkadir. "Eski Sovyetler Birliği'nde ve Azerbaycan'da Dinî Hayat". *I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Taştan, Abdolvahap. "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişim, Din ve Dinsel Canlanma". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 25. Ankara, 2003.

US International Religious Freedom Report for 2012, United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, s. 1-3

Yunusov, Arif. *Azerbaycan'da İslam*. Bakı: Sulh ve Demokratiya İnstitutu Neşriyatı, 2004.

Zulfukarlı, Maharram. *Çağdaş Azerbaycan Tarihi*. Bakı: y.y., 2002.

2012 International Religious Freedom Report (Azerbaijan Executive Summary), USA State Department, <http://www.state.gov/documents/organization/208502.pdf>, (26.07.2016).

<http://scwra.gov.az/pages/181/>? (Azerbaycan Cumhuriyeti Dinî Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi resmi internet sitesi), (14.02.2017).

<http://www.president.az/articles/10843> (Azerbaycan Cumhurbaşkanı'nın resmi internet sitesi), (erişim: 14.02.2017).

## قراءة تحضيرية جزئية لفكر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن

\*معتز حسن محمد أبو قاسم

الملخص تأمل هذه الورقة أن تعرض شيئا من رؤية الفيلسوف المغربي الدكتور طه عبد الرحمن بما انطوت عليه من جوانب متراكمة على صعيد تأسيسه التربوي و النهج المعرفي الأكاديمي في المنطق واللغة ثم خروجا إلى الإبداع متوسلا بلغات متعددة منها الإنجليزية والألمانية والفرنسية واليونانية وقد سلط الضوء على منهج طه عبد الرحمن الآبي و الموضوعي و المفهومي. و توسعت في ضبط دلالة المجال التداولي عنده، وكيف يُتوسل به إلى الإبداع مع حضور التقليد وختمت بالتطبيق على بعض المفاهيم التي أعاد إنتاج إبداعها مثل مفهوم "الإبداع" و ربطه بالفطرة، وكيف يصنع المبدع مصنعه المفهومي، وكذلك مفهوم "العقل" وقد قرر فيه دعاوى مهمة، وقسم العقل إلى عقول وبين حدود العقل، و وجوب الخروج إلى ما أسماه بـ"العقل المسد" المصطلحات المفتاحية: طه عبد الرحمن، المنهج، العقل، الإبداع

### Introduction to the philosophy of Taha Abdel Rahman

#### Abstract

This paper is expected to explore some parts of Taha Abdurrahman's philosophy, the Moroccan philosopher, which encloses accumulated aspects in the field of his pedagogical foundation and epistemological approach in logic and language. In addition, it presents his creativity by resorting to various languages, such as English, German, French, Greek.

Moreover, I should light on the technical, objective and conceptual approaches of Taha. I also elaborate on examining the semantics of Taha's terminology and the possibilities of applying his approaches in order to attain creativity hand in hand with tradition.

By the paper's conclusion, I mention some examples of terms which the philosopher recreates, such as the term of creativity linked to instinct and how the creative thinker establishes his/her terminology. As well, I provide examples of the term "reason" in which Taha states essential notions, sets clear distinction between types of reasons, draws limits to them, and finally calls to reconstruct the "guided reason".

**Keywords:** Taha Abd al-Rahman, method, reason, creativity.

**Atif:** "قراءة تحضيرية جزئية لفكر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن" معتز حسن محمد أبو قاسم، *KTÚİFD* 4, sy. 1 (Bahar 2017): 127-148.

يمثل طه عبد الرحمن (أستاذ المنطق وفقه اللغة في جامعة محمد الخامس) ظاهرة لفت أنظار الكثيرين من متابعي الحركة الثقافية والفلسفية في الوطن العربي خصوصاً. وتوج هذا الاهتمام الذي ضمّ المادحين والقادحين والمنكرين والمعجبين بإقامة مؤتمرات تناقش فكر هذا الرجل<sup>1</sup>.

وباحث بهذا الحجم الكبير يستدعي منا التعريف به ومنهجيته في الأوساط العلمية العربية والإسلامية والعالمية، وذلك لأن مشروعه لا ينطوي على أية قومية ضيقة تُختزل في جغرافية محددة<sup>2</sup> بل هو مشروع يتسع ويفتح ليحقق «مبدأ التعارف»<sup>3</sup> الإسلامي الذي يشكل مفهوماً مركزياً<sup>4</sup> في مشروعه الفكري والفلسفي.

لذلك ارتأيت أن أقدم هذه الورقة العلمية لأكشف بها عن جزء من هموم وانشغالات<sup>5</sup> هذا الرجل الكونية المتقاذفة الأرجاء وعن شيء من المنهج<sup>6</sup> الذي اختطه لنفسه.

وذلك من خلال عرض بعض الأصول والآليات التي يستند إليها طه في مشروعه، من خلال الإفادة من منجزاته الفكرية الكثيرة والكبيرة الموسومة، باعتباره حالة إبداعية<sup>7</sup> جديدة ومُبيّنة به عن منهجه الذي ارتأه، «و رسم سبله - في

1 أعمال المنتدى الفكري السادس عن منظمة التجديد الطلبي - دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن 2012م، و فعاليات المؤتمر الدولي الثاني بمدينة مراكش في موضوع: تجديد المصطلحات وبناء المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر احتفاءً بجهود المفكر المغربي طه عبد الرحمن 2015م. المؤتمر الدولي الثالث: تحت عنوان «إشكالية العلاقة بين الحوار والأخلاق في الفكر المعاصر: مشروع طه عبد الرحمن نموذجاً، 2016م.؛ <http://www.tahaphilo.com>؛ <http://diae.net/tags>؛ <http://www.atida.org/forums/showthread.php?t=11128>

2 في نهاية كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 191-302 تحدث طه عن الدالة السلبية لمعنى القومية ثم تخلص إلى الدلالة الإيجابية التي قصد، ونفى عنها القدر وأثبت واقعيته، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط 2، 2009م. وتحدث كذلك في كتابه الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري عن العلاقة بين الكونية والخصوصية القومية، ص 26؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط 2، 2009م.

3 مبدأ التعارف الإسلامي يقر بالتفاوت الأخلاقي بين المتعارفين، لأنه ثمرة التنافس على حفظ العلاقة الأخلاقية التي تجمعهما، كما أنه يقر بالاختلاف الثقافي بين المتعارفين، لأنه سبب في توسيع دائرة معارفهما. ويستند على الأصل القرآني الذي يوضح لنا نمط العلاقة بين الأمم المتغيرة، وهو قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. الحجرات 13 .

4 تطرق طه للتعارف باعتباره بنية مؤسسة لمفهوم «الاختلاف اللين» وهو الاختلاف الذي يقع بين أممين اختارتا في التعامل الفكري بينهما طريق «التعارف»، ولما كان التعارف أصلاً تعاوناً على المعروف، وكان المعروف المطلوب هنا هو أفكار تنفع الجانبين، وجب أن تبقى أسباب التواصل والتعاون بين الأمتين محفوظة، بحيث لا تدعي أية منهما أن مفاهيمها وأحكامها وقيمتها تعلقو على مفاهيم وأحكام وقيم الأمة الأخرى، ولا أنه بالأولى يلزمها الأخذ بها، أي كانت ظروفها الخاصة؛ وهكذا ففي حالة الاختلاف الفكري اللين تُلغى كل واحدة من الأمتين بفكرها إلى الأخرى بقدر ما تتلقى منها فكرها. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009م)، 143-144.

5 يمكننا أن نستجلي شيئاً من هذه الانشغالات الكثيرة ولكننا نظن أنها تتمحور حول السؤال الذي طرحه طه عبد الرحمن على نفسه بعد نكسة 1967م التي هُزم فيها العرب، وهو ما كُتبه العقل الذي هزم العرب والمسلمين؟ وفي سائر كتبه قام بتفكيك هذا العقل وتحليله ليكتشف بعد ذلك أن العقل الذي هزم العرب لم يكن متفوقاً كلياً بقدر ما كان التعقل الإسلامي قد انحرف عن مساره الإبداعي ليفقد فاعليته بعد ذلك وينهزم أمام العقل الأخر. وكما قال طه: «كنت أريد أن أعلم كيف يفكر هذا العقل الذي هزم العرب على عظمة تاريخهم وكثرة عددهم «طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ط 1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م)، 145.

6 المنهج: هو منطق التفكير الذي يخرج «العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها، بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير» محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ط 1، (بيروت: دار الساقى، 2003م)، 34.

7 الإبداع عند طه هو: «فعل متميز لا يوجد بغير وجود قيمة تستحق أن تبذل الجهد في تحقيقها والتحقق بها. ويحد لنا الدكتور حمو النقاري حرية هذا الفعل المتميز- الذي هو الإبداع- عند طه بمعايير منها» أن يكون المبتدع الذي تمّ وجوده ولقباه وكشفه واكتسابه مما يجب فيه الاحتجاج يدعي صاحبه أنه الحق أو الصادق أو الثابت المجال العلمي أو أنه المفضّل والمقدّم والمرجح (المجال العملي) وعليه **these**: إنه بمثابة مدعى لزمه أن يُسند هذا المدعى ويدلل به». حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف - من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ط 1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م)، 17-18.



الإبداع - لمن يريدونه ولا يهتدون إليه سبيلا»<sup>8</sup>.

وبلغة مميزة وأسلوب صعب متماسك ومدمج ومتداخل يتوخى الدقة في التعبير والدقة في الاستدلال، وهي لغة نسميها بالكتابة الاستدلالية، فهو يتوسل بالكتابة الاستدلالية<sup>9</sup> دائما<sup>10</sup> و هي التي هجرها الناس إلا القليل منهم، وخاصة هذه الكتابة أن صاحبها لا يباشرها حتى يكون قد علم عن الموضوع محل النظر كل ما يتعلق به من قضايا فيمتلك بذلك قدرة على تنسيق الكتابة تقدما وتأخرا ويؤسس بنيانه تأسيسا يشد بعضه بعضا، فلا تستطيع أن تتبين أجزاءه لوحدها ما لم تحط بالكتاب كله لأنه مبني بعضه على بعض . يقول عباس ارحيلة : «اشتهر طه بكتابة استدلالية تحليلية مما تدعيه الفلسفة، ويُضفي عليها حلةً بيانية مشرقة تجعلها نابعة من جوهر البيان العربي في شموخه وصفائه، وضاربة بنحت مصطلحاتها في تخوم معين المجال التداولي اللغوي العربي»<sup>11</sup>.

لقد اتخذ طه الرؤية الإبداعية منهجا في البناء والنقض والرؤية والمنهج، وكما يقول عباس ارحيلة : «أما تصاميمه للقضايا الفكرية في كتبه فإن المنهجية العلمية في وضع خطة كل علمي تستدعي التأمل فيها والاستفادة منها»<sup>12</sup> وهو في كل ذلك يبحث عن صفات «الإنسان الكوثر»<sup>13</sup> الذي يُفجّر طاقات الإبداع ويجعلها متعددة الاستعدادات ثرية الإمكانيات.

#### وقد قسمت الورقة على المباحث:

المبحث الأول: عمود حياة طه عبد الرحمن (ولادته، عائلته، دراسته، أساتذته، كتبه، دراسات كُتبت عنه ومؤتمرات حول فكره).

ولد طه عبد الرحمن عام 1944م في الجديدة من المغرب، وتلقى تعليمه الابتدائي بمدينة «الجديدة» كذلك، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع «اللغة والفلسفة - رسالة في البنات اللغوية لمبحث الوجود»، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته «رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ومناهجه». ثم دُرِّس «المنطق وفلسفة اللغة» في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 • إلى حين تقاعده 2005. وهو عضو في «الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية» وممثلها في المغرب، وعضو في «المركز الأوروبي للحجاج»، وهو رئيس «منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين» بالمغرب.

و قد حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006، وجوائز غيرها كثيرة<sup>14</sup>.

وقد نشأ طه في عائلة ملتزمة دينيا، و لأن والده كان فقيها يدرس الصبيان «المسيد»<sup>15</sup> فقد ورث تكويننا تقليديا

8 انظر ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، (بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م)، ط1.

9 الكتابة الاستدلالية: هي الكتابة التي تستبعد الأسلوب السردى والتاريخى والتقريرى ويتوسل بالأسلوب التنسيقي.

10 وهذا نادر جدا، فما أن يبدأ الكاتب العربي بكتابة صارمة تتوخى الدقة حتى نجد وقد أضحى العنان للتعميم والمغالطات.

11 عباس ارحيلة، بين الإثباتية والدهرانية، ط1 (بيروت؛ دار الإبداع، 2016م)، 128.

12 عباس ارحيلة، بين الإثباتية والدهرانية، 128.

13 طه عبد الرحمن، من الإنسان الأثر إلى الإنسان الكوثر، ط1، (بيروت؛ الإبداع، 2016م)، 16 ويشكل مفهوم «الكوثر» عند طه عبد الرحمن حالة مركزية في صناعة التجديد الإسلامي والنهوض الحضاري، وقد أفرد كتابا جعل منطلقه ونواته هذا الكوثر هو كتاب «اللسان والميزان أو الكوثر العقلي».

14 انظر إلى الموقع : <http://www.habous.gov.ma/2014-07-21.html>

15 أي الكُتَّاب.

تأسيساً سمح له بالاطلاع على أصول الشريعة. فكان والده شيخه الأول، ومن شيوخه المؤثرين فيه كذلك على سامي النشار<sup>16</sup> الفيلسوف الكبير الذي تنبأ بنبوغ طه عبد الرحمن وتأثيره في الفكر العربي المعاصر.<sup>17</sup>

وبعد عودة طه من أوروبا وإنهاء دراسته بقي «متشعباً بقناعة مفادها أنه يلزم التمكن من ناصية المنهج - الذي سنتحدث عنه لاحقاً - واعتماده لمداواة أعطاب الفكر فظهر طه علينا بخطاب فريد شكلاً ومضموناً، فمن حيث الشكل اعتمد الكتابة التدليلية<sup>18</sup> وأسبغ على كتابته حُلّة منطقية يطلب فيها بناء أطروحته على قاعدة الإحكام المنطقي، ومن حيث المضمون اعتمد طريقة في النظر «تخاصم التقليد سواء أكان حداثياً أو سلفياً».<sup>19</sup>

### كُتِبَ طه عبد الرحمن:

- سؤال اللغة المنطق، مؤسسة طابة، 2010، بدون طبعة.
- روح الحدأة المدخل إلى تأسيس الحدأة الإسلامية، ط2، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009م.
- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإثمانية، ط1، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2012م.
- فقه الفلسفة ج1 الفلسفة والترجمة، ط3، الدار البيضاء - المغرب؛ المركز الثقافي العربي، 2008م.
- فقه الفلسفة ج2 القول الفلسفي (كتب المفهوم والتأثيل)، ط3، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2008م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط2، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2006م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، ط4، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2012م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط4، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2010م.
- النحو والمنطق الصوري، ط1، بيروت؛ دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983م.
- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدأة الغربية، ط5، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2013م.
- سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط2، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2012م.
- العمل الديني وتجديد العقل، ط5، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2014م.
- بؤس الدهرانية النقد الإثماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط1، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2014م.
- شرود ما بعد الدهرانية النقد الإثماني للخروج من الأخلاق، ط1، بيروت؛ إبداع، 2016م.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط2، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009م.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ط2، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009م.

16 فيلسوف مصري متميز قدم أطروحات فلسفية كان لها حضور مشرف في النظر الفلسفي العربي، ومن كتبه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» و «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» وقد توفي عام 1980م.

17 ذكر ذلك إبراهيم مشروح في كتابه عن طه عبد الرحمن، طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، ط1 (بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م)، 29.

18 وهي كتابة تنسيقية تنتهجها الممارسة الفلسفية البنائية أو التركيبية مثل كتابة الغزالي في المستقصى مثلاً، ومن خصائص هذه الكتابة «أن صاحبها لا يباشرها حتى يكون قد علم عن الموضوع الذي يريد أن يكتب فيه كل ما يدور عليه من قضايا فيتبين له إذ ذاك ما ينبغي أن يقدمه من أصول وما ينبغي أن يؤخره من فروع «فهي بمثابة البناء الهندسي المتراكم الذي يُشترط فيه معرفة الخطوة السابقة». طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الانتشار العربي، 48-49.

19 إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، 40.

- حوارات من أجل المستقبل، ط1، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م.
- الحوار أفقا للتفكير، ط1، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م.
- فقه المقاومة، آذار؛ معهد المعرف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، 2007م.
- التواصل والحجاج، جامعة ابن زهر - المملكة المغربية، بدون تاريخ.
- الحياء بأجزائه الثلاثة، ط1، بيروت؛ إبداع، 2016م.
- من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، بيروت؛ إبداع، 2016م.
- سؤال المنهج في أفق التأسيس لأموذج فكري جديد، بيروت؛ إبداع، 2015م.
- سؤال العنف من الائتمانية إلى الحوارية، بيروت؛ إبداع، 2017م.

#### دراسات حول طه عبد الرحمن :

- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ط1، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.
- عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة - قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ط1 المركز الثقافي العربي، 2013م.
- يوسف بن عدي، مشروع في الإبداع الفلسفي - قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ط1، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م.
- محمد ممام، جدل الفلسفة الغربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجاً، ط1، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2013م.
- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع على أرض الحكمة الرشدية، ط1، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.
- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، ط1، بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م.
- أعمال المنتدى الفكري السادس عن منظمة التجديد الطلابي - دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن.<sup>20</sup>
- عبد الرزاق بلعقروز، مجموعة أبحاث ضمن «تحولات الفكر الفلسفي المعاصر» الدار العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2009م.
- عبد السلام بو زبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط1، بيروت؛ جداول للنشر والتوزيع، 2011م.
- أبو يعرب المرزوقي، تحديات وفرص، محاورات في أحوال الفكر والسياسة، ط1، دمشق، 2008م.
- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، دار الطليعة، ط1، بيروت؛ دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.
- ناصف نصار، الإشارات والمملكة، ط1، بيروت؛ دار الطليعة، 2011م.
- قاسم شعيب، طه عبد الرحمن ومأزق التكييف الحدائي، ضمن كتاب فتنة الحداثة، ط1، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2013م.

- على حرب، الماهية والعلاقة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م.
- محمد أحمد الصغير، عقلانية الحدائثة المؤيدة استقرارات، ط1، الأردن؛ عالم الكتب الحديث، 2013.
- محمد سعيد ريان، مفهوم العقل الحدائثة ومما بعد الحدائثة، ط1، القاهرة: مركز الحضارة العربي، 2012م.
- محمد سعيد ريان، العقل في الإسلام، ط1، القاهرة: مركز الحضارة العربي، 2012م.
- عباس ارحيلة، بين الإثتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروبي، ط1، بيروت؛ دار الإبداع، 2016م.
- محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي حسب طه عبد الرحمن، ط1، لبنان؛ منشورات صفاف لبنان، 2016.

#### المبحث الثاني: الآليات عند طه عبد الرحمن:

ومفهوم «الآلية» في التراث الإسلامي يتضمن عنده حقائق ثلاثاً<sup>21</sup>:

الحقيقة الأولى: أن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشروط الحقيقة الإسلامية العربية<sup>22</sup>  
الحقيقة الثانية: أن المعرفة التراثية معرفة عملية تنبني على مبدأ «الإجرائية» وتمارس تقويم السلوك وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق.<sup>23</sup>

الحقيقة الثالثة: أن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر وطرق المناظر مع غلبة طرق التناظر<sup>24</sup>  
قدّم طه عبد الرحمن رسالته الجامعية الأولى حول اللغة والفلسفة والبنيات اللغوية للأنطولوجيا<sup>25</sup> مدافعاً عن رأيه الذي يرى وجود علاقة أصيلة بين المضامين التي ننتجها والأدوات التي أنتجتها أو ننتج بها، وهو بهذا يريد أن ينفي ذلك التجريد المفترض للعقل والذي يجعل للمفاهيم الفلسفية استعلاء معنوياً مُجاوزاً ومفارقاً، وبذلك يصبح الإنتاج الفلسفي أشبه بالتنزيل منه بالبناء، فكان التركيز على الآليات بمثابة إعادة أُسّنة للخطاب الفلسفي. وكذلك كان يريد من طرف آخر الحفاظ على الخصوصية المنتجة للبناء الفلسفي من خلال توسط الخصائص التداولية التي يمارس المتعرف والمتفلسف من خلالها إنتاج مضامينه.

فالآليات<sup>26</sup> التي توسل بها طه لا تقابل المضامين مقابلة الفصل بقدر ما هو فصل إجرائي، فالعلاقة بين الآلية المتبعة في دراسة موضوع وعلاقتها بالموضوع يجب أن يتحقق بها شرط «المجانسة»<sup>27</sup> ويقيم طه أول دعوى في منهج التجديد عنده على التلازم الآلي والمضموني مع إثبات السبق الآلي لأنه هو المشكل للمضمون قائلاً: «إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال

- 
- 21 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، المركز الثقافي العربي، ٧٨.
  - 22 حول شرائط الحقيقة العربية الإسلامية راجع كتاب منطق الكلام لحموا لنقاري،  
"Hammû en-Nakkârî, Mantiku'l-Kelâm-30 - 19"
  - 23 ذلك لأن التجريد إجراء صناعي يُخلّ بالتكامل الوجودي من جهات ثلاث ذكرها طه في كتابه سؤال العمل، ط2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012م)، 43.
  - 24 فالمناظرة الإسلامية تدخل في كل أقسام التراث كما بين ذلك طه في كتابه في أصول الحوار، ط4 (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2010م)، 21.
  - 25 رسالة الدكتوراة من جامعة السوربون عام 1979. <http://www.habous.gov.ma/2014-07-21-11-55-00/4268.html>.
  - 26 تمثل الآليات وهي العلوم التي تُستخدم لحصول غاية ما وليست الآلية بعلم مستقل عند طه عبد الرحمن مبدأ أصيلاً في فهم النصوص وقراءتها، فهو لا يلبث ينقد و يُضَعِّفُ المنهج التي تتوجه لقراءة المضامين مستبعدة العلاقة التلازمية بين المضمون والوسيلة/الآلية المؤسسة للمضمون. وذلك لأن هذه القطيعة تفضي إلى التناقض في النتائج والقصور كذلك، فالمنهج يحتاج إلى رؤية يستند إليها في التصويب والتخليط، وهذه الرؤية - متى استبعدنا الأسس التراثية المأصولة المؤسسة - لن تكون إلا رؤية من الخارج، أي محاكمة غير عادلة وذلك على شكلين: قطع المضمون عن الوسيلة، وبذلك يصبح المضمون بلا قدرة على الدفاع عن نفسه - أي يفقد المضمون مبرره والتحكم والتأطير بدون دليل، لأنها تنزلات غريبة عن المضمون - أي يفقد النقد وتفقد القراءة مبررها.
  - 27 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجدد علم الكلام، ط4، (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2010م)، 23.

بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية<sup>28</sup> إلى التراث»<sup>29</sup>، وقد ظهر من النتائج الخاطئة التي أفضى إليها النظر التجزيئي ذلك الكثير، لأن الفئة المجزئة للتراث والمفاصلة والتي توسلت بإسقاط نظر منقول عليها مستبعدة الوسائل المأصولة المؤسسة لهذه المضامين قد ارتكبت أخطاءً منهجية منها<sup>30</sup>:

- 1- أنها لم تبهن على تحصيل الدربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، من مفاهيم وقواعد ومناهج
  - 2- أنها لم تمهد لإنزال هذا الآليات العقلانية على التراث بنقد كافٍ وشامل لها، حتى تتبين مدى كفايتها الوصفية.
  - 3- أنها لم تُجرِ النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص
- وقد ترتب على هذه المنهجيات المجزئة للبحث المعاصر في التراث الإسلامي تحقق وصفين لها هما<sup>31</sup>:
- 1- أنها منتجات منقولة لا موصولة، أي أنها لا تستوفي الشروط المنطقية للموضوع المدروس لأسباب منها<sup>32</sup>
  - 2- أنها منهجيات مدخولة لا مكمولة، أي فيها فساد منطقي<sup>33</sup>
- وتخلّص بعد ذلك إلى نتائج معارضته لهذا التجزئ والتي كشفت عن آفات هذه النظرة التجزيئية الفاسدة والمخلّة إلى التراث<sup>34</sup>

ويظهر لنا في الجدول التالي نموذجاً تطبيقياً من آثار القراءة الحدائرية المُخلّة للقرآن، والتي توسلت بالمنقول من الآليات بدون اختبار صحتها وصدقها وفعاليتها فيما يختص بالخطاب القرآني بنيةً ومضموناً، وهي قراءات توسلت بثلاث ممارسات أرادت إستشكال بنية المُقدِّس الإسلامي فكان أن أنزلته دون مرتبته.

وهذا جدول يبين الممارسات واستراتيجياتها ونتائجها

خطة الدراسات الحدائية المُستشكلة لحقيقة القرآن والمُنزلة له دون منزلته كما بينها طه عبد الرحمن في كتابه روح الحدائرية<sup>35</sup>

- 
25. ذكر طه اعتراضات على الفئة المجزئة للتراث والمفاصلة في كتابه تجديد المنهج، 25.
  - 29 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط4 (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2012 م)، 15.
  - 30 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 25.
  - 31 طه عبد الرحمن، سؤال اللغة والمنطق، 1.
  - 32 وذلك لأسباب منها: مستعارة من مجالات معرفية مغايرة، ولأنها مقطوعة عن أسباب تطوير التراث وعجزها عن سلك طرق مُجدِّد هذا التراث. طه عبد الرحمن، سؤال اللغة والمنطق، 1.
  - 33 وذلك لأسباب منها أنها أخلت بشروط النص المكتوب أي الشروط اللغوية والمنطقية، وأنها أخلت بالشروط المنطقية للنص الإسلامي، فقلت غفّلت عن تشيخ الفكر الإسلامي بأدوات الاستدلال وأساليب المناظرة، وأنها أدت إلى الاعتقاد بإمكان الاستغناء عن كل تكوين نظري. طه عبد الرحمن، سؤال اللغة والمنطق، طه (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013 م)، 1.
  - 34 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 421.
  - 35 طه عبد الرحمن، روح الحدائرية - المدخل إلى تأسيس الحدائرية الإسلامية، ط2 (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2009 م)، 175.

الخطة المستخدمة	الاستراتيجيات	النتائج المترتبة
خطة التأيس لرفع عائق القدسية	1- استبدال المصطلحات 2- التسوية في رتبة الاستشهاد 3- التفريق بين مستويات مفتعلة (النص / الوحي / القرآن) 4- المقارنة بين القرآن وعيسى	1- يصبح القرآن سياقاً ثقافياً 2- يصبح التأويل مفتوحاً بلا حدود 3- استقلال القرآن عن مصدره المتعالي 4- عدم اکتمال النص القرآني لأنه لا يرفع احتمال الزيادة والنقصان
خطة العقلنة المجردة لرفع عائق الغيبية	1- نقد علوم القرآن باعتبارها حائلاً 2- التوسل بالمناهج المقررة في الأدیان الأخرى 3- التوسل بالمناهج المقررة في علم الاجتماع والإنسان 4- إطلاق سلطة العقل، فلا آية تمتنع عن الاجتهاد ولا آفاق مخصصة للقرآن	1- تغيير مفهوم الوحي إلى مفهوم يسوغه العقل المجرد 2- عدم أفضلية القرآن فهو يشارك الكتابين 3- عدم اتساق النص القرآني (الخلو المنطقي) 4- غلبة الاستعارة على الأدلة والبرهان وبذلك 5- يصبح القرآن أسطوريا خيالياً قصصياً تجاوز الآيات المصادمة للعقل باعتبارها لحظات تاريخية مضت
خطة التاريخ لرفع عائق الحكمية	1- توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في التفسير من أجل تعميق الوعي بالبعد التاريخي مثل (النسخ/أسباب النزول/ المكي والمدني) 2- تغميض مفهوم الحكم عبر الفصل بين الحكم والقاعدة القانونية 3- تقليل عدد آيات الأحكام 4- إضفاء النسبية على آيات الأحكام 5- تعميم الصفة التاريخية على العقيدة	1- إبطال مسلمة أن في القرآن كل شيء الأحكام توجهات لا إلزام فيها 2- حصر القرآن في أخلاقيات الفرد الخاصة 3- الدعوة إلى تحديث الدين

ويتبع طه بدل هذه النظرية التجزيئية نظريةً تكاملية في النظر إلى التراث لا تُفأصل بين أجزائه<sup>36</sup> كما فعل بعض الدارسين للتراث<sup>37</sup> وإنما هو وحدة مستقلة متداخلة متراكبة لا تقبل التبعية لغيره.

#### فخلاصة أهداف المنهج عند طه<sup>38</sup>:

الأول: أن تسلم المناهج من نقائص المناهج الأخرى مثل (النقل والدخل).

الثاني: أن تكون هذه المناهج مكمولة تناسب في خصائصها خصائص الموضوع الذي تنصب عليه.

ثم يقرر لنا طه عبد الرحمن أربع قواعد يجب على الشخص الطالب<sup>39</sup> لقراءة التراث أن يعتني بها هي<sup>40</sup>:

36 وهي الدعوى الرابعة التي ذكرها طه في كتابه تجديد المنهج 15 وتنص على «إن التقييم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية إلى التراث».

37 مثل الجابري و أركون ونصر أبو زيد وعبد الله العرووي وعلي حرب من الباحثين العرب.

38 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 72.

39 لاشك أن ذلك الشخص الطالب للنظر واقع في مقام فكري، ولهذا المقام عناصر خمس هي (المفكر / المُفكَّر فيه / التفكير / الفكرة / الأثر) ذكرها حمو النقاري في كتابه منطق الكلام.

40 طه عبد الرحمن، حوارات، 20-21.

أولاً: أنه ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي اعتنائها بالمضامين لأن التراث الإسلامي العربي متشعب بالآليات اللغوية والمنطقية.

ثانياً: اعتماد المُستجد من المناهج العلمية.

ثالثاً: يجب إجراء النقد والتمحيص الكامن لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على التراث، حتى نتبين كفايتها الوصفية والتفسيرية، فهناك فرق عميق بين العقلانية الإسلامية المبنية على تراث مُسدد بالعمل وعقلانية غربية مؤسسة على التجريد النظري.

رابعاً: يجب أن يكون تنقيح وتلقيح الآليات متخذاً جهتين، فكما أنقح الآليات الغربية يجب أن أنقح الآليات الإسلامية كذلك بالآليات الغربية، لأن ذلك التلقيح يفتح طريق الإبداع للمفكر.

وبذلك لا يخرج الطالب لقراءة التراث عن حالين هما:

1- الحالة العلمية: وهي جملة المعلومات التي وقعت له من الواقع.

2- الحال العملية: وهي التعليمات، وهي شبكة القيم والمعاني المتوسل بها.

وهذا العنصر المقامي مخصص للناظر بالتراث الإسلامي بالصورة الإسلامية، لأنها مواجهة بين طرفين مخصوصين هما المفكر المسلم - سواء المعتقد حقيقة أو المتوسل بالوسائل المؤسسة للمضمون الإسلامي - والسؤال (المطلب)، فمن تصدى للنظر في التراث الإسلامي وجب عليه الالتجاء إلى الآيات والأدلة المعطاة بشكليتها القولية والكوفي.

والتوسل بهذه القواعد الأربع والتحقق بها على وجهها يحقق المبادئ التراثية الثلاثة القارة - التي استبطنها طه - في التراث ويُفَعِّل آثارها الإيجابية في حركة الإنسان وينفي بها التناقض والخلل عنه، وهذه المبادئ التراثية الأساسية هي<sup>41</sup>:

1- الجمع بين القيمة الخلقية والواقع

2- الجمع بين القيمة الروحية والعلم

3- الجمع بين القيمة الحوارية والصواب

و كان من الآليات المأصولة التي استخرجها طه من التراث ثم جردها و وسعها<sup>42</sup> بما تستوجبه المنهجية الحديثة ( آليات المناظرة)<sup>43</sup> وقد أثبت أن المناظرة تدخل في كل أقسام التراث الإسلامي بدليل أن<sup>44</sup>:

1- الأصل في المناظرة الجدال القرآني

2- المناظرة وسيلة لتنمية المعرفة وممارسة العقل السليم

3- قيود الاستدلال في المناظرة أقل وأعم

41 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 35.

42 ذكر طه ثلاث أهداف يحققها توسيع نموذج المناظرة في كتابه في أصول الحوار، ط4، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010م)، ٣٩. وهي: 1- نقل الدرس الفلسفي والدرس الكلامي والفقه من الحكاية إلى اكتشاف البنات التي تتحكم فيه 2- ربط النظريات العلمية بأصولها الحجاجية والممارسة اليومية 3- رفع مبحث التناس من مستوى بعض التصنيفات الوصفية إلى مستوى بناء الآليات الاعتراضية الجدلية التي تؤسس النص الخطابي.

43 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 23.

44 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، 21.

معتز حسن محمد أبو قاسم

و لمنهج المناظرة أصول<sup>45</sup> وأخلاقيات<sup>46</sup> ومنطقيات<sup>47</sup> وقواعد عامة<sup>48</sup> ذكرها طه في كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، وهو كتاب أفرغ فيه وسعه في استجلاء الممارسة الحوارية<sup>49</sup> وأصول تدبير الاختلاف<sup>50</sup> بين الأمم. وحول الشبهة المركزية التي يثيرها المخالفين للنظر التناظري والتي تتعلق بإشكالية اليقين في المناظرة، فقد أجاب طه عن ذلك من خلال ثلاث إیرادات تُسقط الشبهة<sup>51</sup>:

الأول: أن لمنهج المناظرة عند نظار المسلمين شروطا وقوانين تضبطها

الثاني: إن الأساليب الرياضية اليوم انتهت إلى ترجيح الأسلوب الجدلي

الثالث: إن يقين المناظرة يقين عملي فهو أقدر في التوجيه والتعبير

وهناك اعتراض آخر يسوقه البعض بشأن «المناظرة» باعتبارها «فن تدمير الخصم... وأن العلم الذي يروج في المجلس لا يطلب لذاته بل هو مسخر للأهواء والأطماع والسلطة»<sup>52</sup> ولكن الدكتور حمو النقاري توقف ليفصل بين نوعين من المناظرة؛ المفيدة والساقطة، معتبرا المناظرة المفيدة داخلية في «باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتكون موصولة بالعمل والسلوك فيطالها ما يطال الفعل التكليفي وبذلك تكون المناظرة أصلا تعبدية<sup>53</sup>.

ويُخدُّ طه عبد الرحمن التراث الإسلامي قائلا: «إنه عبارة عن جملة المضامين و الوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي<sup>54</sup> في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة»<sup>55</sup>

ونجد هذا النظر المنهجي إلى التراث الإسلامي والذي يتوسل به طه في التبين والتعرف والتوصيف والتفسير يقرر للنظرية التكاملية التي يعتمدها في منهجيته محددات ثلاثة<sup>56</sup>:

الأول : المحدد التداولي؛ ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث - عقيدة أو لغة أو معرفة - حامل لخاصية العمل.

الثاني: المحدد التداخلي؛ ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكا في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها كما تشترك في وسائل العمل بها.

الثالث: المحدد التقريبي؛ ومقتضاه أن المنقول عن الغير يخضع لتحويلات تصحيحية مختلفة إن في مضمونه أو في

45 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، 74.

46 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، 74.

47 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، 77؛ و سؤال المنهج، 202.

48 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، 77.

49 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، 20.

50 حمو النقاري في كتابه منطق تدبير الاختلاف عند طه عبد الرحمن، ط1 (بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م).

51 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، 69.

52 مجلة المناظرة، العدد 3 حزيران/يونيو 1990، 8.

53 يوسف بني عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، ط1 (بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م). نقلا عن حمو النقاري، منطق الكلام، ط1، (لبنان؛ الدار العربية للنشر والتوزيع، 2010م)، 26.

54 و «العربي» عند طه مقيد و مُخصص لساني لا جنسي، وذلك لأن التراث الإسلامي بنية خطابية لغوية عربية، تحتاج إلى تعرف على اللسان العربي و آليات إبانته ومخاطباته. وقد توسع حمو النقاري في كتابه منطق الكلام في تحديد هذا القيد أو الوصف، 26-30.

55 طه عبد الرحمن، حوارات، 19.

56 طه عبد الرحمن، حوارات، 30.



صورته، لكي يصير ملائماً لمقتضيات التداول التراتبي.

وقد جعل طه لمنهجه في تجديد المنهج مبادئ نظرية وعملية يتحقق بها الأثر للحالة العلمية والعملية للمفكر إثراء وتأثيراً فيخرج الفكر إلى صور ثلاث من التكاثر والتقوية والتقويم.

فحدد طه المبادئ النظرية للمنهجية المستعملة في تجديد المنهج بثلاث<sup>57</sup> هي:

- 1- التخلص من الأحكام المسبقة أو الجاهزة
- 2- تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة
- 3- استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث

ثم حدد المبادئ العملية للمنهجية المستعملة في تجديد المنهج بثلاث<sup>58</sup> هي:

- 1- التخلص من فكرة الفصل بين جانب المعرفة وجانب السلوك
- 2- تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث وهي «المنفعة في العلم» و«الصلاح في العمل» و«الاشتراك في طلب الصواب»
- 3- الاجتهاد في تجديد تكويننا العقلي بالتزام المقتضيات العملية للتراث، فنترك العلم المنفك عن العمل، والعمل المنفك عن النفع في الآجل، والصواب المنفك عن الاشتراك.

والتدبر في الآليات التراثية يجعلنا نجد التأكيد على الأصول اللغوية والعقدية والمعرفية الإسلامية<sup>59</sup> - المجال التداولي<sup>60</sup> فقوم منهج طه يقوم على الموقف التداولي والذي يحترم (الخصوصيات = الهوية<sup>61</sup>) بشكل كبير لأنها لازمة مع كل موجود، ويقسم طه أنواع الهويات إلى<sup>62</sup> ثلاث ليتبين وجهاً للهوية المبدعة.

- 1- الهوية الصماء: تتولد من النظر إلى الذات بعين الذات والنظر إلى الغير بعين الذات أيضاً
  - 2- الهوية اللينة: تتولد من النظر إلى الذات بعين الغير والعكس أيضاً، أي النظر إلى الغير بعين الذات
  - 3- الهوية المائعة: تتولد من النظر إلى الذات بعين الغير والنظر إلى الغير بعين الغير كذلك
- ويقرر طه للهوية أهميتين أصيلتين هما:

الأولى: إن تحديد الهوية يرجع الذات إلى تراثها لتنهل منه وجودها الأصل «فما دام المسلم يحمل في صدره همّ الهوية أو همّ الذات فلا بد أن يرجع إلى تراثه طالبا ما يقيم أو يقوي به بنية هذه الهوية»<sup>63</sup>

57 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 19.

58 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 20.

59 يحدد حمو النقاري في منطق الكلام أفضلية المعارف الإسلامية بصفتين مهمتين هما:

- حفظ الحقيقة الخيرية من إلقاء السمع وليس فقط النظر العقلي

- حفظ الحقيقة العملية فالقول الذي ليس تحته عمل غير معتبر

60 المجال التداولي هو: محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث تجديد المنهج، ط4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012م)، 244.

61 «لا يخفى على أحد أنه لا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي، كما لا يخفى أن الهوية لا تكون بغير وجود و لا عطاء، ولما كانت الذات لا تكتمل إلا بتحقيق هذين الأمرين «الوجود» و«العطاء» فإن استنادها إلى جملة من الأجزاء المنتقاة من التراث لا يتحقق به إلا وجودها على الأكثر لا عطاؤها، فلا يمكن أن يتم إلا باحتضان جميع أجزائه في تشابك آلياته وتداخل مضامينها على اختلاف أشكالها و مراتبها.» طه عبد الرحمن، حوارات، 32.

62 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 157.

63 طه عبد الرحمن، حوارات، 15.

الثانية: والعلاقة بين الإنسان وهويته<sup>64</sup> «ليست علاقة نظرية يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية و وجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة اختيارية يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى شاء، وإنما علاقة اضطرارية»<sup>65</sup>

وهذا التداول<sup>66</sup> أقام له طه محاور ثلاث هي قواعد المجال التداولي<sup>67</sup> بوصفه أداة من أدوات تقويم التراث، ولابد أن يكون لكل قسم من هذه القواعد جملة من القواعد الخاصة، وأن تنزل هذه القواعد منزلة المبادئ الأولى التي تنفرع منها المظاهر الثقافية والحضارية الأصلية، والتي تمتحن بها قيمة المظاهر الثقافية والحضارية المنقولة<sup>68</sup> ونستطيع أن نتبين من خلالها وصفا للأهم وهي:

العقيدة: يصف أبو سليمان السجستاني البعد التداولي للعقيدة قائلا: «إن الشريعة متداولة بين متعلق بظاهر مكشوف ومحتج بتأويل معروف وناصر باللغة الشائعة وحام بالجدل المبين وذائب بالعمل الصالح وضارب للمثل السائر وراجع إلى البرهان الواضح ومتفقه بالحلال والحرام ومستند إلى الأثر والخبر المشهورين بين أهل المللة وراجع إلى اتفاق الأمة»<sup>69</sup>

وللجانب التداولي الأول وهو الجانب العقدي قواعد ثلاث<sup>70</sup>

1- قاعدة الاختيار (أن تسلم بأن أي عقيدة لم تُبنى على أصول الشرع الإسلامي مردودة)

2- قاعدة الائتثار (سَلِّمْ بأن الله مستحق للتقديس والتنزيه والعبادة ومتبعا لتعاليم الرسالة الخاتمية)

3- قاعدة الاعتبار (سلم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته ولا يُحفظ إلا بمنته معتبرا مقاصده في أحكامه ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته)

وحدد طه بعد ذلك أنواع الخلل الممكنة التي قد تصيب القواعد العقدية<sup>71</sup> ثم بين لنا ما ستورثه هذه الإخلالات من آفات وظيفية بالأصل التداولي العقدي<sup>72</sup>

والجانب الثاني والذي هو اللغة: يُظهر لنا بلا شك أن الإنسان تابع لسانيا لخصوصية ما لا يخرج عنها إلا ليدخل في غيرها، وهذه التبعية اللغوية تحتم عليه أن يتحلى بخصوصيتين<sup>73</sup>:

1- مآخذ القول وموارده من جهة، فالمادة اللغوية من ألفاظ ومفردات باعتبارها علامات مشتركة بين أهل أي لسان، و يهمننا هنا اللسان العربي ومودجه الأمثل سيكون القرآن الكريم (التبعية المعجمية).

64 يقف طه عند هوية الإنسان وقفة خاصة يدمج فيها الأخلاق في تعريف هوية الإنسان باعتبارها مقتضا للهوية، وهو يرى أننا في حاجة إلى اعتبار وجود الإنسان مصاحبا لوجود الأخلاق لا متقدم ولا متأخر «والحاجة تدعو إلى إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شرط الأخلاقية وشرط الإنسانية «طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013م)، 14.

65 طه عبد الرحمن، حوارات، 15.

66 دعوى التداول الأصلي عند طه: «لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبطة بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة». طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 243 «التداول» متى تعلق بالتراث دلّ على أنه: وصف لكل مظهر من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 244.

67 القواعد العقائدية والقواعد اللغوية والقواعد المعرفية.

68 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 250.

69 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 246.

70 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 254.

71 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 321.

72 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 323.

73 حمو النقاري، منطق الكلام، 26.

2- طرق القول وأساليبه من جهة أخرى، وهي الكيفيات والصور التي يتم بها التبليغ والتواصل، فبواسطة التأليف بين المواد اللغوية نلبي الحاجة في الدلالة. وهذا التأليف لا يكون معتبرا إلا إذا كان دالا، ولن تكون دلالته معتبرة إلا أن يقيد بضرورة احترام مجموعة من القواعد التركيبية والدلالية والتداولية. (تبعية نحوية)

وهذا الوجهان لابد منهما «حتى يتحرر العقل والفكر ينبغي أن ننطلق من اللسان المُعرب عن الفكر والمُتحرر من قيود التقليد»<sup>74</sup> المذموم<sup>75</sup>، «... وكان - طه - وفيا للاستراتيجية التي رسمها، ألا وهي إصلاح أعطاب الفكر، و لما كانت اللغة هي المظهر الوحيد للفكر فقد انطلق من إصلاحها بما أوتيته من عدة استمدتها من النظريات اللسانية العامة والنماذج المنطقية والفلسفية واللغوية»<sup>76</sup> ويقدر ما تكون الأسباب اللغوية مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده فهما وعملا يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد<sup>77</sup>

ووضع للسبب اللغوي قواعد<sup>78</sup>

1- قاعدة الإعجاز (سلم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف أعجزت الناطقين عن الإتيان بمثله)

2- قاعدة الإنجاز (لا تنشئ من الكلام إلا ما كان موافقا لأساليب العرب في التعبير وجاريا على عاداتهم في التبليغ) فالعلوم الإسلامية تم بناؤها بناء خادما فاعلا يشد بعضه بعضا ويدعم بعضه مع خلوه من آفة التناقض مع طول الزمن وتُعد

74 ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، 10.

75 لقد درس الدكتور حمو النقاري في كتابه الفذ أبحاث في فلسفة المنطق مفهومي التقليد بتفصيل شديد، فمفهوم التقليد يحمل عادة دلالة سلبية، ويحمل الموصوف به دلالة التابع المسلوب الصحة، ولكن النقاري بعد أن أعاد استكمال مفهوم «التقليد» من منظور فلسفة المنطق تبين له بؤس هذا الرأي الذي يدين التقليد جملة، فقراءة النقاري للجذر (ق ل د) فتحت له الباب على دلالات كثيرة تُغني وتُثري الممارسة الاستدلالية والتفسيرية والوصفية، بل ترتقي إلى نتائج تخالف السائد من المعتقد. وحتى نفهم «التقليد» يجب علينا أولا أن نعي أنه فعل يقع داخل جماعة، أي هو فعل اجتماعي لا يطبق الإنسان النور منه وإلا أصبح كالأوابد، بل دون الأوابد. وهذا المفهوم = التقليد يعود إلى الجذر (ق ل د) الذي مُدنا معانٍ منها:

أولا: الحمل والاحتمال، فتقلد الأمر أي احتمله أو حملة

ثانيا: الإلزام: نجده في معنى قلد المعتدي لإلزام الآخر (قلدهُ أمرا)

ثالثا: الغلبة: فلا شك أن الأمور المتفق عليها تتصف من ناحية تعلقها بالمنتمي إليها بمعنى الغلبة

رابعا: الضم والاحتواء: فنقول قلد معنى احتوى وضم، فالانتساب إلى طائفة علمية هو انقهار لها واحتواء فيها

خامسا: التحويل للتشريف أو التكليف أو التعليم: فنقول الهدي المقلد أي المُعلِّم، ونقول للفرس السابق المُقلد، ونقول تقلد الولاية أي كُلف بها. سادسا: الجمع والخزن لأجل الانتفاع: فالانتساب لقلد معين بمثابة من يجمع في نفسه ويخزن الأمور التي يكون فيها انتفاع هذا المنتسب وإمداده، لذلك تُسمى الخزانة بالمقلد ونسمي المنجل بالمقلد.

لذلك كان الحديث عن هذا المفهوم بحسب النقاري داعٍ للحديث عن أمور أربعة أو جهات أربع هي:

- جهة الحديث عن التمام الجماعة

- جهة الحديث عن الانتساب وعن طبيعته

- جهة الحديث عن التأثير

- جهة الحديث عن التأثير

وبذلك يختم النقاري استشكله لمفهوم التراث من جانبه ما قبل الاصطلاحي أو الصناعي ليقدر لنا أنه «بالبنية المفهومية السابقة يتحقق أيضا كون التقليد لازما من لوازم الوجود الإنساني، وذلك بموجب الطبيعة الاجتماعية لهذا الوجود، فمن المعلوم ألا وجود إلا في جماعة، ومن ثم فلا وجود إلا يقلد وتقاليد وتقلد وإقلاذ وقلد ومقلاد، ولا خروج عن الجماعة إلا للدخول في جماعة أخرى، أو لتكون جماعة بديلة، أي لا تحرر من التقليد وتقلدات وتقليدات..إلا للوقوف في أسر تقاليد وتقلدات وتقليدات. بديلة تكون عند الخارج إليها أنسب أثر، وبهذا التحرر المأسور تتطور الجماعات والمباحث خارجة من طور إلى طور..من طريق إلى طريق، من مسلك إلى مسلك ومن جادة إلى جادة، وبالخروج من جادة إلى جادة يقع «التجديد» ويحصل. وبهذا نعلم أن «التقليد» ليس معنى منقوض الجانب ومذموم بطبعه وماهيته، وإنما هناك تقليد مذموم لاعتبارات خارجة عن أصله في الوجود. حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013م)، 7.

76 ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، 11.

77 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 245.

78 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 255.

الدلالات وجدِّتها.

3- قاعدة الإيجاز (اختصر في العبارة عن مقصدك مؤديا المقاصد بوجه يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة ويحمل على استثمار أقصى)

وحدد طه بعد ذلك أنواع الخلل الممكنة التي قد تصيب القواعد اللغوية<sup>79</sup> ثم بين لنا ما ستورثه هذه الإخلالات من آفات وظيفية بالأصل التداولي اللغوي<sup>80</sup>

الجانب التداولي الثالث هو المعارف الإسلامية: وهي «جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية في أنفسهم كما تنفتح بها آفاق العالم من حولهم، فلا توصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة»<sup>81</sup>

ووضع للسبب المعرفي قواعد<sup>82</sup>

- 1- قاعدة الاتساع (سلم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل)
  - 2- قاعدة الانتفاع (لتكن في توسلك بالعقل النظري طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون منتفعا بتسديد العقل العملي)
  - 3- قاعدة الاتباع (لتكن في توسلك بالعقل الوضعي طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون متبعا بإشارات العقل الشرعي)
- ثم حدد طه بعد ذلك أنواع الخلل الممكنة التي قد تصيب القواعد المعرفية<sup>83</sup>

والنظر في منهج طه ربما يحسب أنه إما يتوسل برؤى منهجية تقليدية قد استنفدت قدرتها على الاستشكال والبناء، ولكن الحقيقة لمن دقق وتأمل جيدا هو تلك القدرة الكامنة في منهج طه على المزاجية بين نافع المنطق القديم والمنطق الحديث والتأكيد على أن الاختلاف في وجوه التفكير المنطقي<sup>84</sup> ظاهرة صحية ومطلوبة.

#### المبحث الثالث: المفهومية

قام بقراءة الموضوعات التي أراد بناءها أو هدمها بشكل مركزي من جديد من خلال إعادة استشكالها<sup>85</sup>. وهذه الموضوعات منتشرة ومبثوثة في كل كتبه، واختارنا منها بعضها للتمثيل فقط. وهو في استشكال المفاهيم<sup>86</sup> نجده مميذا بين المفاهيم الأمصولة والمفاهيم المنقولة (الترجمة)، في الحقيقة يمثل التأسيس المفهومي ونقده أسس البحث العلمي عند طه، وهو الرفاعة التي أقام بها الموضوعات التي طرقها برؤية جديدة، لأنه يستطيع به أن يتخذ رؤية خاصة تنتهي لهويته وتداوله الخاص

- 79 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 316.
- 80 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 320.
- 81 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 246.
- 82 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 255.
- 83 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 324.
- 84 تَوَسَّعَ حمو النقاري في التجديد المنطقي متبعا حُطَى شيخه طه عبد الرحمن، ونجد هذا في كثير من كتبه المنطقية أبحاث في المنطق و المنطق في الثقافة الإسلامية حمو: «إن عالم المنطق قد ينحرف عن المنطق المعهود فينشئ منطقاً ينتمي إلى ما يُعرف اليوم بالأنساق المنطقية المنحرفة...وقد يوسع من مجال المنطق المعهود فيتحصل له منطق يُنسب إلى ما يُعرف اليوم بالأنساق المنطقية الموسعة، ويكون في كل ذلك مؤسسا وبانيا على أسس وأصول لا يهيمه منها إلى ما يُبنى عليها ويتفرع عليها.» حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، ط1 (الكتاب الجديد المتحدة، 2013م)، 5. وكذلك حول المنطقيات غير الرتبوية، بحث «العلم والبناء الحجاجي» لسان الباهي، منشورًا ضمن كتاب الحجاج - مفهومه ومجالاته، ج1 (لبنان: دار روافد ثقافية)، 371.

- 85 الاستشكال: هو التشكيك في بناء قبلي، يدعو للتخلي عن فكرة خاطئة وتناقض يُغلق الحوار والبحث.
- 86 المفهوم لا يُدرك بغير حقل مفهومي، بينما اللفظ قد يُدرك بغير حقل دلالي فقط نتعقل معناه بواسطة ألفاظ لا تساويه رتبة، فلا تشاركه مجاله، وإنما تندرج فيه نازلة رتبة دونه. فقه الفلسفة- كتاب المفهوم والتأثيل، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008م)، 159.

مُمكنه من إغناء الدلالات المكونة للموضوع متى أمكن<sup>87</sup>.

ولقد توقف طه عند مفهوم واحد هو (القتل الديني) الذي صاغه الواقع الكوني الغربي لبيدين به الإسلام والمسلمين وأخذ في تفكيكه وتحليله جزءا كبيرا من كتابه «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»<sup>88</sup> فلقد تنبه طه بعد تحليله للبيان الأمريكي - الذي أصدره ستون مثقفا أمريكيا بعد أحداث 11 سبتمبر - أنه بيان خطير جدا قام على الإقناع المنطقي الحجاجي وإعادة استشكال المفهوم بطريق مغالطة وخطيرة، وقد وُظفت فيه مغالطات منطقية كبيرة و كثيرة، أُسست على مسلمة أصلية عندهم وهي «إن القتل باسم الله يضاد الإيمان بالله، وهو أكبر خيانة لكونية الإيمان الديني»<sup>89</sup> وقد جعلها طه عبد الرحمن أسس المغالطات وجعل غيرها تبعا وهذه المغالطة هي «مغالطة إنسان القش» ومقتضاها أن الخصم يُحرف دليل أو (أدلة) خصمه عن موضعه أو (مواضعها) بحيث يخرج به أو (بها) إلى معنى أو معان فاسد (فاسدة) يسهل عليه إبطاله (إبطالها) كما لو أنه صنع إنسانا من التبن يقدر على صرعه، لما عجز عن صرع حقيقته.

### وفّر على مغالطة القش خمس مغالطات هي:

مغالطة الالتباس: استعمال اللفظ الواحد أو العبارة الواحدة بمعنيين مختلفين في نفس الجملة أو النص، والانتقال من أحد المعنيين إلى الآخر من غير تنبيه على ذلك.

مغالطة الإتيان بالمثل: أن يأتي الشخص ما ينهى غيره عنه

مغالطة التأثيل: البناء على أن المدلول الاصطلاحي للفظ يتحدد دائما بمدلوله اللغوي الأصلي إن كان لفظا فردا أو بالمدلول الأصلي لأجزائه إن كان لفظا مركبا.

مغالطة الابتذال: استعمال اللفظ بما يجعل معناه يتوسع إلى الحد الذي يفقد معه الخصائص الدلالية التي يتميز بها.

مغالطة المرافعة الخاصة: وهي ذكر الأدلة أو الوقائع التي تُسند الغرض الذي يُراد الوصول إليه مع السكوت عن الأدلة أو الوقائع التي لا تُسنده.

فهذا كم هائل من المغالطات المنطقية الجاري على النهج المفهومي في التأثيل في مفهوم واحد يتولد عن الدلالة الجديدة له مشاكل كبيرة من الإدانة والإبعاد ورفض الاختلاف. فما بالك بالحقول المفهومية المُغالطة.

### إعادة استشكال مفهوم الإبداع:

يكد يجمع المفكرون والفلاسفة على ضرورة التجديد من خلال الإبداع فبرى أحمد سعيد «الإبداع هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يمارسه الإنسان بجدارة ليؤسس وجوده في أفق البحث، بتعبير آخر، أخذ الإنسان يمارس هو نفسه عملية خلق العالم»<sup>90</sup>

بينما يرى برهان غليون أن الإبداع توسط يحصل من ذاك التناقض الناتج عن التماس مع الآخر، ذلك لأن الخاص الذي تنتمي إليه الثقافة لا تلبث أن تشتبك مع العام الحضاري الذي يبسط نفسه هادئا أحيانا وصاخبا أحيانا كثيرة، لذلك يرى غليون أن «أصل الإبداع هو بالضبط هذا الاختلاف والتناقض العميق بين الثقافة والحضارة بين الذاتية والعالمية، فهذا التناقض

87 إن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منهجيا ومنصبا إلى المجال التداولي، غير أن مزيدا من التأمل في خاصية «الإنفهام من اللفظ» يكشف لنا أنها لا تفك عن خاصية «الانتساب التداولي» فمعلوم أنه لا لغة للفيلسوف إلا اللغة الخاصة التي يجدها في مجالها التداولي، فيكون الإنفهام المطلوب في مفاهيمه انفهاما من ألفاظ منسوبة إلى هذا المجال، وبهذا يكون الانتساب التداولي شرطا في حصول الإنفهام من اللفظ فقه الفلسفة، ج2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008م)، 121.

88 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 101.

89 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 113.

90 أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج1، ط8 (لبنان: دار الساقي، 2013م)، 10.

هو الذي يخلق التوتر المبدع ويدفع إلى عدم الأخذ بالحلول الجاهزة وعدم القبول بالأمر الواقع كنهاية للتاريخ»<sup>91</sup>

ونجد ناصيف نصار يربط ربطا شديدا بين الإبداع والاستقلالية وأن مطلب الاستقلال والتحرر مطلب يتوسل بالخروج للإبداع أولا، فهو يقول «إن الاستقلال الحقيقي لا يتم إلا بالإبداع، والإبداع لا يكون على سبيل اصطفاء أفضل الحلول المقدمة في تاريخ الفلسفة للمشكلات المطروحة في وضعيتنا التاريخية الحضارية الحاضرة، بل على سبيل البحث عن فكرة جديدة أو نظرة جديدة أو نسق جديد في ضوء الثروة النظرية التي يقدمها لنا تاريخ الفلسفة»<sup>92</sup>

ولكن طه عبد الرحمن أعاد استشكال الإبداع بحيث جعله متوافقا مع الفطرة السليمة<sup>93</sup>، يقول طه «الإبداع فعل متميز لا يوجد بغير وجود قيمة تستحق أن تبذل الجهد في تحقيقها والتحقق بها. وهذه القيمة لابد أن يتحقق فيها قيمٌ فطريةٌ متمتاز عن غيرها بأنها لا تكتفي بتسديد الفعل وإنما تتعدى إلى بث روح المبادرة فيه وإمداده بأسباب الإبداع»<sup>94</sup>.

فتكون العلاقة بين مفهوم الفطرة ومفهوم الإبداع - عند طه عبد الرحمن - علاقة تلازمية ضرورية، و إلا انعدم الإبداع المنشأ أو زالت الفطرة المنشئة، ويوضح هذه العلاقة أن:

تكون القيم الفطرية: مجموعة القيم التي تورث الإنسان القدرة على الإبداع

ويصبح الإبداع: إحداث شيء غير مسبوق بواسطة القيم الفطرية.

وهذا مغاير للتطبيق الغربي للإبداع والذي يقوم على ثلاث مظاهر استظهرها طه عبد الرحمن هي<sup>95</sup>:

1- أن أبداع الإبداعات ما كان انفصالا مطلقا

2- أن الإبداع يخترع الحاجة كما أنه يُشبعها

3- أن أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته

وقد حدد طه أربع ملاحظات عميقة تتعلق بالإبداع هي<sup>96</sup>:

أولا: لا إبداع من غير أن يتخلص الباحث من عقدة النقص، محقرا لنفسه ومعظما لغيره؛ فلا بد له من استرجاع الثقة بالذات وبقدرتها على استئناف العطاء.

ثانيا: لا إبداع من غير أن يبني الباحث أفكاره على مقتضيات المجال التداولي الذي يختص به؛ لأن هذه المقتضيات تحمل رؤية متميزة للإنسان وممارسة خاصة للإيمان بحيث يمكن أن يستنبط منها إشكالات واستدلالات لم يُسبق إليها، وتكون بمثابة إسهامه الخاص في توسيع آفاق الثقافة الكونية.

ثالثا: لا إبداع من غير تجاوز الإحاطة بالمضامين المعرفية والفكرية المنقولة إلى التمكن من آليات الإنتاج التي وضعت بها هذه المضامين فمعلوم أن الأصل في المنقول هو النص، وهذا النص إما مفاهيم فتقتضي آليات التأثيل، وإما تعريفات فتوجب آليات التمثيل، وإما استدلالات فتستلزم آليات التخيل.

رابعا: لا إبداع من غير تحصيل القدرة على تصور البدائل، مما يوجب تنمية القوة الاعتراضية على المنقول والقوة

91 طه عبد الرحمن، اغتيال العقل، 339.

92 طه عبد الرحمن، الطريق إلى الاستقلال الفلسفي، 213.

93 الفطرة عند طه معادل للحس الأخلاقي وهو شعور له صفات ثلاث 1- أنه يولد به الإنسان في كمال خلقة 2- شعور تلقائي عفوي 3- شعور جمالي مشترك (عملي لتعلقه بالأفكار) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 46.

94 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 232-233.

95 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 32.

96 طه عبد الرحمن، من الإنسان الأثر إلى الإنسان الكوثر، ط1 (لبنان؛ الإبداع، 2016م)، 108.

التخيلية لدى الباحث.

وحول المصنع المفهومي للفيلسوف والمفكر ذكر طه مجموعة ملاحظات مهمة جدا يجب الالتفات إليها قبل إنشاء الاستشكال المفهومي ومن ثم تكوين المصنع المفهومي وهي اثني عشر ملاحظة<sup>97</sup>:

- 1- أن لا يُكتفى في المفهوم الفلسفي بالمدلول العباري أو الإشاري<sup>98</sup> فقط
  - 2- أن يستمد عناصر مدلوله من مختلف المجالات والمصادر
  - 3- أن الدلالة الإشارية من جملة الدلالات التي يزوده به مجاله الخاص
  - 4- أن يستثمر الدلالات والعلاقات التداولية المضمرة في تقرير وترسيخ المدلول الاصطلاحي للمفهوم
  - 5- أنه يستفيد من تأثيل مفهومه مكنة خاصة في استشكال هذا المفهوم والاستدلال به وعليه
  - 6- أن المدلول العباري الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي قد يستثمر الإشارات المضمرة إن كلا أو جزءا
  - 7- أن الغالب في المدلول العباري الاستثماري للمفهوم الفلسفي أن يستمد من الإشارات المضمرة
  - 8- أن الأصل في المضمون العباري الذي لم يستثمر الإشارات المضمرة أن يكون واحدا عند الفلاسفة وأن الأصل في المضمون الإشاري أن يختلف باختلاف مجالاتهم التداولية
  - 9- أن نقل المفهوم الفلسفي من لسان إلى آخر ينبغي أن يحفظ ما أمكن العبارة التي لم تستثمر الإشارات المضمرة، ويستدل مكان الإشارات الأصلية الإشارات المستمدة من المجال التداولي للمتلقي
  - 10- أن ترك استبدال إشارة بإشارة من غير دليل الاتفاق يُفضي إلى اجتثاث المفهوم وبالتالي قلق الممارسة الاستشكالية والاستدلالية التي يدخل فيها
  - 11- أن الاشتراك في المفهوم الفلسفي ليس هو الاشتراك في كليته
  - 12- أن النظرة الشمولية إلى المفهوم الفلسفي لا تكون بتقلد كل الفلاسفة لقوامه التأثيلي الأصلي، وإنما باحتضان جميع التأثيرات الممكنة لمدلوله العباري.
- ولإبداع المفاهيم وضع طه خمس خطوات تعين طالب الإبداع على أن ينشئ مصنعه المفهومي الخاص هي<sup>99</sup>
- 1- أن تُعين مدلولها اصطلاحيا بموجب حاجتك الفلسفية المباشرة، تتوصل إليه بما حصلته من معارف مختلفة وقدرات نظرية.
  - 2- أن تضع له الاسم المناسب بحيث يكون هذا الاسم حاملا لأسباب تنزيله على هذا المدلول الاصطلاحي.
  - 3- أن تضع المقابل المناسب للمفهوم الذي نقلته عن غيرك، بحيث يكون هذا المقابل هو الآخر حاملا لأسباب تنزيله على المدلول الاصطلاحي لهذا المفهوم.
  - 4- أن تجتهد في وصل أسباب التنزيل المقارنة للمفهوم الموضوع من لدنك أو المنقول عن غيرك بأصول مجالك التداولي الإسلامي العربي لغوية كانت أو معرفية أو عقدية.
  - 5- أن تفتح باب مدلولك الاصطلاحي للاستشكال وللاستدلال مستعينا في ذلك بما تُمدك به هذه الأصول التداولية.

97 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2، 429.

98 يقصد طه بالدلالة الإشارية المعاني الثقافية المضمرة وغير المصرح بها والتي تسكن العبارة وتمنحها دلالتها في الحقيقة. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2، ط2 (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2005م)، 119.

99 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2، 431.

معتز حسن محمد أبو قاسم

ويتجلى إبداع طه في إعادة استكمال المفاهيم والمصطلحات، وتمثيلاً للإبداع المفهومي عند طه اخترنا مفهومين مركزيين في المنظومة الفكرية لطله عبد الرحمن، العقل والإبداع.

### مفهوم العقل

يمثل نظر طه عبد الرحمن حالة جديدة نسبياً فيما يتعلق بمفهوم العقل، فهو يعيد استكمال هذا المفهوم بطريقة لا تطابق التصور القديم ومنهجيته تماماً ولا تقطع مع التصور الجديد مطلقاً.

فهو يحاول أن يتخذ موقفاً وسطاً بين هذا التداخل الذي أفرط أحد طرفيه فقال بتأليه العقل وجعله الأمر النهائي بصرامته وقطعياته<sup>100</sup>، وطرف فرط فجعل له حدوداً شديدة تضيق أفقه وترمي به بكل عيب وضعف فيفضي به إلى حالة من العي وعدم الفاعلية.<sup>101</sup>

### فقد رفض العقلانية الديكارتية بسبب حقيقتين<sup>102</sup>:

الأول: أن الأسباب الموضوعية للعقلانية الديكارتية ذهبت وذهب معها الحق في الاستمرار بالقول بصواب هذه العقلانية الأبدية وصلاحتها للتراث الإسلامي.

الثاني: أن العقلانية الديكارتية عرّضت عند ديكارت نفسه في خطاب لا تنطبق عليه إلا معايير الاستدلال الحجاجي والبيان اللغوي.

وقرر دعاوى مهمة بصد العقل لبناء نظوره حول حقيقة العقل وإمكاناته فالعقل عنده<sup>103</sup>:

1- قد يُحسَّن وقد يُفجَّح

2- ويقوم على مبدأ التحول

3- وأن الوصف العقلي الذي تميزت به المعرفة العلمية النظرية ليست وصفاً ذاتياً لازماً للقلب

4- وأنه بالإمكان سلوك منهج مُغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حالياً.

وقد قسم طه العقل إلى أنواع متوسلاً بالتنوع العقلائي الممكن والقائم في حقيقته على الاعتراض على الوحدة العقلانية باعتراضين مكينين هما:

1- الصفة العَرَضِيَّة للموروث الفكري

2- الإمكان المبدئي لقيام عقلانية غير مجردة

وأنواع التعقلات عند طه ومراتبها هي<sup>104</sup>:

النوع الأول العقل المجرد:

100 «إذ حاولت تحديد خصائص العلم من خلال مفاهيم الاستقرار والاستنباط والتحقق وإذ ركزت على منطقية العلم أهملت عناصر أخرى تتدخل بالضرورة في بناء المعرفة العلمية كالخلفيات الثقافية والتداول والانتباس». بحث «الاستدلال والبناء بحث في خصائص العقلية العلمية للدكتور بناصر البعزاتي» عرض: عبد النبي مخوخ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

101 مثل «بعض التصورات اللاوعنانية المنطرفة ذهبت إلى حد نعت العلم باللاعقلية وإغراقه في «مزلق مقامية»، وجعله صادراً عن أهواء ذاتية. بحث «الاستدلال والبناء بحث في خصائص العقلية العلمية للدكتور بناصر البعزاتي» عرض: عبد النبي مخوخ.

[http://www.aljabriabed.net/n10\\_32makhoukh.htm](http://www.aljabriabed.net/n10_32makhoukh.htm)

102 طه عبد الرحمن، سؤال اللغة والمنطق، 24.

103 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 21.

104 طه عبد الرحمن، حوارات، 54؛ طه عبد الرحمن، وسؤال العمل، 93.



ويستند إلى عقلانية تستبعد التدخل الديني على صعيد الوسائل والمضامين كافة. وهي عقلانية برهانية<sup>105</sup> محضة وجزء منها عقلانية حجاجية

وقد اعترض على التصور الذي يرى بأن العقلانية المجردة خالصة نقية معصومة بعدة اعتراضات منها:<sup>106</sup>

1- تجاوز النظريات العلمية بعضها بعض

2- خلو بعض الأنساق من الضوابط المشهورة للعقلانية

3- إباحة الضرورة العملية الأخذ بالمتناقضات

### النوع الثاني العقل المسدد:

يتولد من الدخول في الممارسة العملية، ولاسيما تلك التي تحصل اليقين في نفع المقاصد التي تسعى إلى تحقيقها. ويدخل فيها الجزء المتبقي من العقلانية الحجاجية. أي يتوسل بالمضامين الدينية فقط.

العقل المؤيد: ويتولد من مزيد التغلغل في الممارسة العملية، لاسيما تلك التي تحصل اليقين لا في نفع المقاصد التي تتوجه إليها فحسب، بل كذلك في نجاعة الوسائل التي تستعملها لتحقيق هذه المقاصد، وتدخل فيه العقلانية الإشارية. أي يتوسل بالوسائل والمضامين الدينية.

ومن أجل أن يثبت طه دعواه وتقسيمه كان واجب عليه أن يثبت أن «للعقل المجرد» حدودا تُخرجه عن فاعليته وأفضليته - التي يتبوؤها في التعقل الغربي - متى اكتفينا به، فأبان عن الحدود المنطقية والفلسفية والطبيعية التي تحد «العقل المجرد»<sup>107</sup> وقسمها إلى حدود عامة وخاصة

### فالحدود الخاصة تقوم على:

1- الوصف الرمزي الذي يحصل تصورات لا تسد مسد الخبرة بالوجود

2- الوصف الظني الذي يتوسل بمدلول الألفاظ والعبارات إلى يقين لا يدرك من جهتها

3- الوصف التشبيهي الذي يحد مطمح النظر في القيام بشروط التنزيه

### والحدود العامة تقوم على:

1- استحالة البرهان على قضية صادقة

2- امتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان (عدم البت)

3- نسبية الأنساق المنطقية

4- استرقاق الآلة للإنسان

5- الفوضى في النماذج والنظريات العلمية

6- التظهير والتحيز والتوسط<sup>108</sup>

105 «هي تلك العقلانية التي تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراسد والمؤسسات الأكاديمية، وينضبط بها الخطاب العلمي عموما، ولتي لا أثر لها في الحياة اليومية» طه عبد الرحمن، حوارات، 52.

106 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 47.

107 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 50.

108 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 46.

## 7- التداخل مع اللاعقلانية والاتصاف بعدم الضرورة

وقد ذكر طه ثلاثة حدود أخرى ذكرها في كتابه «سؤال العمل»<sup>109</sup>

- 1- أن العقل لا يقدر أن يعقل الكل
- 2- أن العقل لا يقدر أن يعقل نفسه
- 3- أن العقل لا يقدر أن يعقل الحقيقة

، وبذلك يكون قد رُشِّح لنا «العقل المُسدّد» الذي يتجاوز كثيرا من آفات العقل المجرد، ولكن بقي العقل الجديد يحول دون الفاعلية الأفضل والأكمل، وظهرت آفات جديدة تحيط «بالعقل المسدّد»<sup>110</sup> منها أفتان خُلقيتان وأفتان علميتان، فأما الخُلقيتان فأفة التظاهر وأفة التقليد، وأما الأخريان فهما آفة التجريد وآفة التسييس، فكان أن بَلَغ بنا إلى «العقل المؤيد»<sup>111</sup> الذي يكاد يخلو من الآفات ويصل إلى كمال التنظير وكمال العمل.

### وشروط كمال العقل عند طه تنتهي إلى ثلاثة أوصاف هي<sup>112</sup>:

- 1- يجب أن لا ينفك العلم عن العمل في الممارسة العقلية
- 2- يجب أن لا تنفك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية
- 3- يجب أن يكون في الممارسة العقلية متسع للاستزادة الدائمة

### ومن فضائل العقل الموسع كذلك<sup>113</sup>:

- أولا : أن الفعل العقلي في أصله ليس مفصولا عن أي فعل إدراكي آخر
  - ثانيا : أن وجود الفعل العقلي القلبي في الأفعال يؤثر في طبيعتها الإدراكية
  - ثالثا : أن الفعل العقلي القلبي ارتقاء بالأشياء من ظاهرها إلى باطنها
- وتتلخص نجاعة وسائل العقلانية المؤيدة بحقيقتين<sup>114</sup>

الاشتغال بالله ( فلا يعقل شيئا إلا ويجعله يعقل أمر ربه).

التعامل مع الله (فالمتخلق يطلب في أعماله الصالح المشترك الذي يُفضي إلى مزيد الاشتغال بالله).

### نتائج البحث:

يخرج طه عبد الرحمن عن نمط الكتابة الفلسفية السائدة في الكتابات العربية والتي تركز على النموذج السياسي والأيدلوجي في الإصلاح والتغيير، فيلتفت طه إلى الكتابة الفكرية والمعرفية، و هو يرى أن القطيعة مع التراث العربي الإسلامي لا تشكل أداة حمل ودعم للإصلاح، بل ترسخ حالة الإنهزام والرجعية والخلل القائم اليوم، ويمثل التراث العربي الإسلامي مكنز ثمين ومتجدد يسمح بإعادة بعث التفكير بألياته وموضوعاته بفعالية وانبثاق حقيقي، وإعادة استشكال المفاهيم

109 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 106.

110 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 111.

111 العقل المؤيد يعتمد على التوسل بالتجربة الروحية الحية، والتي اشتهرت باسم التصوف.

112 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 147.

113 طه عبد الرحمن، سؤال العمل، 106.

114 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 74.

وإنجازها مهمة محورية في الحفاظ على روح الأمة من التبعية والانكسار والوقوع في الكسل والالتكالية على جهود الآخرين، وقد كانت قراءة طه للعقل قد أنتجت رؤية جديدة أكثر اتساعاً وتفاعلاً مع وقائع المشهودية والغيبية، وتوصل إلى توسيع مدى الإدراك العقلي ليتجاوز الحدود التي علق فيها بسبب العقل المجرد المستبعد للتصور الديني في مواقف التعرف والتحقق وقام طه بتأسيس المفهوم الإبداعي على الحقل التداولي الذي تنتمي إليه الأمة باعتبار ارتباط الحاجة بالإبداع هي المحرك الأصيل لخطوة الإبداع أو عدمها، وجعل المكون الفطري ضابطاً أخلاقياً يقيّم حركة الإبداع بين القبول والرفض ووجوب الاستناد على الرؤية الشاملة ذات التكامل المعرفي بين الآليات والموضوعات قبل الدخول في التوصيف أو التقييم أو الإصلاح، لأن التعجل في استبعاد بعض عناصر المجال التداولي ربما يفرز تناقضات داخلية كبيرة تعود بالضرر أكثر مما تعود بالإصلاح على الناظر والباحث وبات التوسل بالآليات المنطقية الجديدة أمر لا يجوز التهاون فيه أو إهماله، لأن الآلة البحثية بما تحتويه من منطقيات متعددة ومتفاوتة تمتد لتغطي كل المساحات المعرفية الممكنة.

ليست الفلسفة بالموقف الثابت والمحملة بالأعباء الفكرية الغربية وتجاربها لوحدها، فالفلسفة هي ذلك الأفق المفتوح الذي يتأثر بخصوصيات الأمم كما يتأثر بخصوصيات الأفراد، وهو من القابلية بمكان إلى أن يؤسس رؤية فلسفية إسلامية خالصة تنتطلق من شواغل العقل المسلم وهمومه، ولا تُغفل الانشغالات الكونية التي يشركه فيها الآخر.

#### المراجع :

- إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري. ط1. بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م.
- حمو النقاري. أبحاث في فلسفة المنطق. ط1. بيروت؛ دار الكتاب الجديد، 2013م.
- ، المنطق في الثقافة الإسلامية. ط1. بيروت؛ دار الكتاب الجديد، 2013م.
- ، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن. ط1. بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.
- حسان الباهي. كتاب الحجاج مفهومه ومجالات. ج1. لبنان؛ دار روافد ثقافية، 2013م.
- طه عبد الرحمن. سؤال اللغة المنطق. أبوظبي؛ مؤسسة طابة، 2010م.
- ، روح الحدأة المدخل إلى تأسيس الحدأة الإسلامية. ط2. بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009م.
- ، فقه الفلسفة القول الفلسفي (كتب المفهوم والتأثيل). ج2. ط3. الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2008م.
- ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ط2. بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2006م.
- ، تجديد المنهج في تقويم التراث. ط4. الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2012م.
- ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط4. الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2010م.
- ، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدأة الغربية. ط5. الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2013م.
- ، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. ط2. الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، 2012م.
- ، العمل الديني وتجديد العقل. ط5. بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2014م.
- ، شرود ما بعد الدهرائية - النقد الإيماني للخروج من الأخلاق. ط1. بيروت؛ إبداع، 2016م.
- ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري. ط2. بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009م.
- ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ط2. بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009م.

- حوارات من أجل المستقبل. ط1. بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م.
- الحوار أفقا للتفكير. ط1. بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م.
- من الإنسان الأبت إلى الإنسان الكوثر. ط1. بيروت؛ إبداع، 2016م.
- سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. بيروت؛ إبداع، 2015م.
- سؤال العنف من الائتمانية إلى الحوارية. بيروت؛ إبداع، 2017م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد. منهجية القرآن المعرفية. ط1. مؤمنون بلا حدود، 2003م.
- مجلة المناظرة، العدد 3 حزيران/يونيو 1990.

يوسف بني عدي. مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن. بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م.

## İsa ve Pavlus'un Mistisizmi\*

John W. Buckham\*

Halil Temiztürk\*\*\*

### Öz

Dinlerin, kendilerini ifade ettikleri alanlardan biri daha deruni, daha içsel anlamlara sahip olan mistik yorumlardır. Hıristiyanlığın ortaya çıktığı andan itibaren mistik bir din olduğunu söyleyenler olduğu gibi, bu anlamı farklı geleneklerden kazandığını düşünenler de vardır. Modern dönemde mistisizm Hıristiyanları yeniden köklerine döndürecek ve insanların içinde bulunduğu buhranı çözecek bir ilaç olarak da düşünülmektedir. Bu açıdan İsa sadece gezginci bir vaiz, karizmatik bir şifacı, eskatolojik bir peygamber değil, mistik bir önder olarak kabul edilmiştir. Hıristiyan mistikler, Kutsal Kitap'tan referanslar getirerek İsa ve Pavlus'un mistik boyutunu vurgulamışlardır. Onlar inananlara tıpkı İsa gibi dünya hayatına yüz çevirmeyi, bekarlığı ve Kutsal Ruh'un doldurduğu bir kalp ile tefekkür etmeyi tavsiye etmişlerdir. Bu makale, Hıristiyanlık için iki önemli figür olan İsa ve Pavlus'un mistik düşünceleri incelemekte ve modern dönemde popüler olan mistik Hıristiyanlığın kökenlerine dair kısa bir değerlendirme sunmaktadır. (çev.)

**Anahtar Kelimeler:** Hıristiyanlık, Mistisizm, İsa, Pavlus

### Abstract

#### The Mysticism of Jesus and of Paul

One of the areas in which religions are expressing themselves are mystical interpretations that have deeper, more internal meanings. There are those who say that Christianity is a

\* *Biblical World*, Universty of Chicago Press Journals, Vol. 41, nr. 5 (May 1913), 309-314.

\*\* Prof. Dr., California Berkeley Pasifik Teoloji Okulu, Hıristiyan Teolojisi Bölümü. Buckham, 1864-1945 yılları arasında yaşamış, Vermont Üniversitesi ve Andover teoloji okulundan mezun olmuş, çeşitli dini görevlerin yanında üniversite hocalığında bulunmuştur. Emekliliğinden sonra Yale Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Hıristiyanlık ve özellikle Hıristiyan mistisizmi konusunda eserler veren Buckham'ın *Christ and the Eternal Order* (1906), *Personality and the Christian Ideal* (1908), *Mysticism and Modern Life* (1915), *Progressive Religious Thought in America* (1919) isimli kitapları bilinen çalışmalarıdır.

\*\*\* Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, haliltemizturk@gmail.com.

Çev.: John W. Buckham - Halil Temiztürk

mystical religion from the outset, and there are also those who think that it has earned this mean from different traditions. In the modern era, mysticism is thought of as a medicine that will turn Christians back to their roots and solve the tension that people are in. In this respect, Jesus has regarded not only as a peripatetic preacher, a charismatic healer, an eschatological prophet, but a mystical leader and now. The Christian mystics emphasized the mystical dimension of Jesus and Paul by bringing references from the Bible. They have advised to believers to turn away from life of world, to be single and and to contemplate with heart filled by Holy Spirit, just like Jesus. This article examines the mystical thoughts of Jesus and Paul, who are two important figures for Christianity. Thus it offers a brief assessment of the origins of mystical Christianity that have become popular in modern period.

**Key Words:** *Christianity, Mysticism, Jesus, Paul*

**Atıf:** "İsa ve Pavlus'un Mistisizmi", çev: Halil Temiztürk, *KTÜİFD* 4, sy. 1, (Bahar 2017): 149-157.

Hıristiyanlığın ne kadar mistik bir din olduğu sorusu oldukça zor ve bir o kadar da hayati bir meseledir. Bu soruya cevap vermek için onun kaynağına ve ilk yorumlarına geri dönmemiz gerekmektedir. İsa'nın kendisinde mistik unsurlar ve mistik bir ruhun varlığı tespit edilmedikçe, Hıristiyanlığı mistik bir din olarak adlandırmak doğru olmaz. Eğer mistisizm İsa'nın dinine giren yabancı bir unsur ise, o zaman İsa'nın takipçileri için kayıtsız şartsız destek verilmesi gereken bir şey olamaz.

Biz İsa'ya mistisizmin ölçütleri ile yaklaşırsak, sonucun olumlu çıkması hususunda pek de tereddüt yaşamayız. Zira Sinoptik İncillerde bile, İsa'daki mistik olguların kanıtları inkar edilemez. Onun ilahi varlık hakkında derin mistik duygulara sahip olmadığını düşünmek neredeyse imkansızdır. Onun zihni atmosferi ve yapısı, Tanrı bilinci ile sarmalandığını ve dolduğunu göstermektedir. Çölde, dağda ve bahçede saatlerce yalnız kalması, öğrencileri tarafından Baba ile bir olmanın kutsal zamanları olarak kabul edilmiştir. Onun sözleri ve açıklamaları de bu birlikteliğin gerçekliğini yansıtmaktadır. Tanrı insanı kuşatmış ve onda etkin olmuştur ve bu durum en başta da İsa'da gerçekleşmiştir. Onun Tanrı ile olan yakınlığı o kadar önemlidir ki, nesiller boyu onu takip edenler "Tanrı Oğlu" deme ve "Tanrı'yı oğuldan başkası bilemez"<sup>1</sup> sözüne en fazla onun layık görülmesi konusunda ittifak etmişlerdir.

İsa'nın hakikate olan bakışı da açıkçası mistiktir. O, ancak içsel bir vizyonla Tanrının direk bilinebileceğini, *Ne mutlu yüreği temiz olanlara! Çünkü onlar Tanrı'yı görecekler*<sup>2</sup> sözüyle açıklamaktadır. İçsel göz sanki onun bir sembolü gibidir ve aynı benzetmeyi içsel duymada da yapar.<sup>3</sup> Krallığa girmek için gerekli olan şey çocuksu bir kalptir. O, bilinmesi için havarilere verilen gizemlerden oluşan bir krallıktır. Bilgili ve akıllı olanlardan gizlenen şeyler, üyeliğe kabul edilenlere (inisiye olanlara) açılır. O, şeytanın gökten bir yıldırım gibi düşmesi, ani sel baskınları ve yakıcı güneş ışıklarına şahit olma gibi vizyonlara sahiptir.<sup>4</sup>

1 Yazarın metinde göstermediği bazı İncil cümleleri, tarafımızca eklenmiştir. Bk. Luka 10:22.

2 Matta 5:8.

3 Matta 11:15; Markos 4:9; Vahiy 13:9.

4 Yazarın metinde kastettiği olay Luka 10'da geçmektedir. İsa onlara şöyle dedi: Şeytan'ın gökten yıldırım gibi düştüğünü gördüm. Ben size, yılanları ve akrepleri ayakaltında ezme ve düşmanın bütün gücünü alt etmek için yetki verdim. Hiçbir şey size zarar vermeyecektir. Bununla birlikte, ruhların size boyun eğmesine sevinmeyin, ad-

Doğa da, İsa tarafından mistik bir ışık olarak görülmektedir. Tohum, ağaç, çiçek ve kuşlar ilahi anlamların ve mesajların taşıyıcılarıdır. Anlatımlar bazen açık ve kesin bazen çözülmesi zor ve muğlaktır. İsa'nın doğanın ruhsal yönüne karşı hassasiyeti, Sidney Lanier'ın *Ağaçların ve Efendinin Şarkısı* (Ballad of Trees and the Master) eserindeki narin ve güzel yorumlamalara kaynaklık etmiştir.

Kıssa ve paradoks (mesel ve tezat) krallığın gizemleri kavramını ortaya çıkaran iki araçtır ve her ikisi de aslında hakikati öğretmedeki mistik metotlardandır. İkisi de daha derinden bir karışımı, harmanlamayı ileri sürerler. İsa'nın öğretilerinde kıssaların önemine uzun zamandır aşınayız ancak onun paradoksları kullanmaya verdiği önemin etkisi daha yeni yeni ortaya çıkmaktadır. Chesterton aynı metodu kullanmak suretiyle bunu vurgulamıştır. Amerika'nın önde gelen bilim adamlarından, Yeni Ahit araştırmacısı Profesör Castor, 1912 Temmuz ayında basılan *Biblical World* adındaki dikkat çeken eserini, Yeni Ahit yorumlamaları konusunda bizlere miras bırakmıştır. Orada Castor, Chesterton'dan alıntı yaparak sunları söylemektedir:

İsa'nın öğretilerinin çoğunda bu paradoksal durumlar göze çarpmaktadır. İnciller bu açıdan zıtlıklarla doludur. Ahlaki yönlendirmeler peşinde olan dikkatli bir okuyucu kendini, hayata karşı birbirine tamamen zıt iki yaklaşımla karşılaşmış bulur. Hint yogileri gibi dünyadan el etek çekmenin yanında Wordsworth'un<sup>5</sup> şarkılarındakiler kadar hayatı basite indirgeyen çocuksu bir his de vardır. İsa'nın kendi deneyimlerinde bu her iki hali yok saymayıp bunları harmanlayabilmesi sonsuza kadar etkili olan bir örnektir. Chesterton'un gördüğü gibi onun hayatı birbirine zıt tutkuların yan yana alevlendiği insanüstü tezatlıklardır. İsa'nın ahlaki üstünlüğü sadece günahsızlık değil, aynı zamanda karakterindeki bu büyük zıtlıklar karşısındaki gösterdiği mükemmel dengesindedir.

Bu sadece İsa'nın güvendiği gibi paradokslara hakiki anlamda güvenen mistik içindir, çünkü sadece o hakikatin nihayetsiz ve sınırsız ahenginin farkına varabilir.

---

larınızın gökte yazılmış olmasına sevinin." O anda İsa Kutsal Ruh'un etkisiyle coşarak şöyle dedi: "Baba, yerin ve göğün Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana şükrederim. Evet, Baba, senin isteğin buydu.

- 5 William Wordsworth, 1770 ve 1850 yılların arasında yaşamış Romantik dönemin önemli şairlerindendir. Wordsworth, şiirde konuşma dilinin basitliği ile somut ve renkli ifadeler kullanarak tabiat sevgisini dile getirmeye çalışmıştır.



İsa'nın karakteri ve öğretilerindeki aşkın merkez yeri, onun mistisizmine dair en net kanıttır. O, aşkı kendini kurban ettiği hayatın motive edicisi ve kaynağı gördüğü gibi, Tanrı'nın buyruklarının en üstünü olarak görmektedir. Burası, Castor'un vurguladığı gibi onun paradoksları için bir çözüm noktasıdır. Burası onun gücünün gizemli yeridir. O çok sevmiştir. Mistisizm tek taraflı bir aşktan değil, karşılıklı bir aşktan bahseder. Aşka karşı aşk mistik düşüncesinin karakteristik ve pratik bir yansımasıdır ve bu da İsa'yı seçkin kılmaktadır.

Delaysıyla İsa sorguya mahal bırakmayacak şekilde en derin ve mutlak surette mistikti. Burkitt şunları söylemektedir. "Bizim inandığımız İsa, filozof değil ama Prometheus gibidir. Göksel alemde gelen ilahi ateşi insana verendir."<sup>6</sup> "İsa bir mistik miydi?" sorusu doğrudan sorulduğunda, insan kendisine herhangi bir etiket koymaya tereddüt ettiği gibi, bu etiketi de onun üzerine koymaya tereddüt eder. O sınıflandırılmayacak kadar büyüktür. O hem etik hem de mistik olarak üstündür. Onu mistik olarak adlandırdığımız gibi ahlak sahibi diye de adlandırabiliriz ki onun hayatı ve öğretileri aslında yoğun bir biçimde ahlaki temellidir. İsa, başka hiçbir kimsenin yapmadığı şekilde mistisizm ve etiği, ahlak ile dini birleştirmiştir. Bu hal onun yüceliğini gösteren bir durumdur. Bu arada ondaki bu her iki halin de tamamen rasyonel olduğunu eklemek gerekir. O, bütün insanları kendisinde çekmesi bakımından, bir mistikten daha fazla mistiktir.

Böylece İsa, tüm din tarihindeki, en normal ölçülere sahip bir mistisizm kazandırmıştır. Bu mistisizm dengi bulunmayan bir derinliğe, kuvvete ve istikrara sahiptir. Asketik, tartışmalı ve kendinden geçmiş (ekstazik) bir yapısı yoktur. *Yılanlar kadar bilge, güvercin kadar zararsız olun*<sup>7</sup> 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 iyilikle ile kaynaşmış bir yoğunlaşmayı göstermektedir.

Schweizer ve diğerlerinin üzerinde durduğu İsa'daki eskatolojik varlığa ancak İsa'daki mistik unsurları artırdığımızda inanabiliriz. Ancak bu durum sadece geçici bir ahlaki değil aynı zamanda geçici bir mistisizmi de kabul etmek olurdu, ancak bu İncillerde çizilen çerçeveye göre doğru değildir.

6 Interpreter IX, nr. I, 35.

7 Matta 10:16.

İsa'da o kadar çok mistik unsur varken, onun ilk ve en büyük yorumcusu olan kişide (Pavlus) daha fazla mistik unsur olması bizler için sürpriz değildir. Pavlus şaşılacak derecede çok yönlü bir insandı. Bu açıdan onun mistik kişiliğine dair gerçek sırların bulunduğu o üzeri saklı kalmış derin yapısına daha yeni yeni ulaşmaya çalışmaktayız. Yeni Ahit öğrencilerini karşılaştığı en son dönüm noktası olan "Mistik Pavlus", Yeni Ahit çalışmaları için belki de en önemli adımdır. Bu adım, kilisenin şimdiye dek kazandığından daha derin ve daha manevi bir anlayışı Hıristiyanlığa kazandıracak yolu açmaktadır. Pavlus'da mistik unsurların güçlü mevcudiyetin varlığı James M. Campbell'in *Paul the Mystic* adlı eserinde ve bir dereceye kadar Weinel'in Nietzsche'nin Paul ve Madam Guyon'u karşılaştırmasından alıntılar yaptığı *Paul* adlı eserinde belirtilmiştir. Hatta, Johannes Weiss, *Preaching of Jesus concerning the Kingdom of God* adlı eserinde Pavlus'taki eskatolojik gerilimin, İsa'nın mistisizmi sayesinde güçlü bir şekilde dengelendiğini kabul etmektedir. Ancak Reitzenstein, Adolf Deissman, Kirsopp Lake ve Percy Gardner için Pavlus mistisizmi özellikle de onun dönemindeki sır dinleri ilişkisi daha da açık bir şekilde ortaya çıkarılmaktadır. Deissman, Pavlus'u "Klasik bir mistik ve aynı zamanda makul bir uygulayıcı" olarak nitelemiştir. Lake, *The Earlier Epistles of Paul* adlı eserinde Pavlus mistisizmini, bir sır dini olarak kabul ettiği Hıristiyanlık kadar tartışmaz ve şöyle der: *Hıristiyanlık sır dinlerinden bir şey ödünç almadı, zira en azından Avrupa'da, zaten başlı başına bir sır dini idi.*<sup>8</sup>

Profesör Gardner, *The Religious Experience of Saint Paul*, adlı eserinde Pavlus'un sır dinleri ile olan ilişkisinin izlerini sürer ve sonra şu sonuca varır: *Pavlus'un Hıristiyanlığı, modern eleştirmenlerin söylediği gibi Helen dünyasının mistik kültürlerinin en dikkat çekici karakterlerinden derinden etkilenmiştir.*<sup>9</sup>

O buna rağmen önemli bir ayırım yaparak devam eder.

*İsis ve Mitra aracılığıyla kurtuluş vaat eden bu kültürlerin komşularından çok daha iyi olduğunu düşünmek için bir nedene sahip değiliz. Onlar gelecek ve hayatla ilgili işlerinde ilahi güçlerin yardımlarına dair güven duydular ama onlar daha yüksek bir aşamada, daha ulvi bir derecede yaşamadılar. Ancak Pavlus'un düşüncesinde İsa'nın bedeninin bir parçası olanlar kötü işlerden*

8 Kirsopp Lake, *The Earlier Epistles of Paul*, 215.

9 Gardner, *The Religious Experience of Saint Paul*, 89.

*ve günahlardan temizlenmişlerdir. İsa'nın ruhu onları saf, aşk dolu ve güzel şeylere yönlendirmiştir.*<sup>10</sup>

Pavlus'a dair bu açık gönderme, onun mistisizm üzerindeki bu vurgusunun ne kadar genel ve önemli bir husus olduğunu ortaya koymaya yardım edecektir. Pavlus'un entelektüelliği üzerindeki eski ısrar terk edilmiş, Sweitzer gibi düşünürler onun hakkındaki iddialarına son vermişlerdir. Reitzenstein, Sweitzer' e cevaben Pavlus'a dair inancımızı şöyle diyerek devam ettirmiştir.

*Onun hayatı ve varlığı ile tamamen sarmalanmış olan mistisizmi üzerinde, psikolojik prensiplerle, salt mesihçi umutlarla veya eskatolojik fikirlerle açıklayamayacağım bir aşkın derinliğini hissetmekteyim.*<sup>11</sup>

Şimdi Pavlus'un yakından incelemeye geri döndüğümüzde, onda mistisizmin çok çarpıcı üç kanıtını buluruz. İlki, onun ruhsal gerçekliğin belli kademeleri ve aşamaları olduğunu kabul etmesidir. Korintliler'e yazılan mektuptan başlayarak Pavlus, havarilerin arasında iken, İsa Mesih'ten ve O'nun çarmıha gerilişinden başka hiçbir şey bilmediğini söyler. Ama bu, erginlenmiş bir insanın sahip olduğu derin bilgeliği karakterize eden açık ve coşkulu bir açıklama değildir. Daha ulvi bir bilgelik, daha da gizli bir gizemdir ki, bizim yüceltmemiz için alemlerden önce takdir edilmiştir.<sup>12</sup> Bundan sonra literatürde derin ve parlak bir söz olarak kalacak olan ruhsal gerçeğin doğası ve ilhamıyla ilgili şu çarpıcı pasaj gelir.

Ruhsal insana gelince, o her konuya anlam verebilir; öte yandan kimse ona yaraşan anlamı veremez. Çünkü, "Kim Rabbin aklını anlayabildi de O'na öğretebilen olsun?" Ne var ki, bizler Mesih'in aklıyla donatılmış bulunuyoruz.<sup>13</sup>

Mistisizmin ikinci kanıtı ise daha düşük bir değeri olan ama psikologlar için kesinlik arz eden Pavlus'un vizyonu yada trans (vecd/ekstazi) halidir. Onun bu dönüşümü yanında, havari olmakla ilgili bu tip tecrübelerin en bilineni Korintliler'e ikinci mektubun yirminci bölümünde bulunmaktadır. Bu tecrübe ile gerçekleşen bilincin kaybolması, vecd hali, açık-

10 Gardner, A.g.e., 89.

11 Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (Journal of New Testament Science).

12 Gönderme yapılan yer I. Korintliler 2:7'de geçen "Bunun tersine, saklı bulunan Tanrı bilgeliğinden gizlilikte söz ediyoruz. Başlangıcı olmayan çağlar öncesi, Tanrı'nın bizim yüceltmemiz için öncelerden kararlaştırdığı bilgeliktir bu." cümlesidir.

13 I. Korintliler 2:15-16.

lanamayan cümleler, bir anda Pavlus'u şüphe götürmez biçimde mistikler arasına yerleştirmişti. Yine de, bu tür "istila"ların Pavlus'un kendini ifşa etmesinde ikinci planda ve daha izole olduğunu bilmeli, bir taraftan da bunların daha derin ve sağlıklı mistik tecrübeye renk kattıkları için akılda tutulması gerekmektedir.

Pavlus mistisizminin açık ara en zengin ve karakteristik olanı, onun hayatında ve düşüncesinde öylesine temel ve belirleyici bir deneyim olan, Mesih'in "gizemi"dir.<sup>14</sup> Havari (Pavlus) İncillerde, bu kadar çok güven ve hürmet ile ifade ettiği gizemle neyi kastetmektedir?

Gardner bunu şu şekilde yorumlar:

*Pavlus'un gizemi, ruhsal bir bağın varlığı konusunda kutsal ama gizli bir inançtı. Bu inanç, toplumu ruhsal Efendi ile bir araya getiren ve şimdiki hayatta ve gelecek olan ebedi dünyada günahattan ve kirlenmeden güvende olanları bir arada tutan bir bağıdır.*<sup>15</sup>

Kuşkusuz bu Pavlus'un gizeminin gidebildiği yere kadar doğrudur. Ama hepsi bu mu? Gizem inançtan daha fazla bir şeydir. Pavlus'un birçok okuyucusu için "bağ" kelimesi, ilk başta bireysel ve sonrasında toplumsal olarak, gizem kelimesinden daha fazla etkileyici gelmektedir. Dr. McGiffert, şunları söyleyerek, Pavlus'un gizeminin tam kalbine yaklaşır. *Yeryüzüne inen kutsiyet, sadece basitçe birlik değil aynı zamanda kimliktir. Bu, insan ile İsa'nın samimi bir yakınlığı değil, onların yekvücut olmalarıdır.*<sup>16</sup> Ancak bu yorum bile, Pavlus'un yazmış olduğu "Öncesiz çağlar ve insan kuşakları süresince saklı bulunan gizdir bu. Ama şu anda Tanrı bağı kutsal yaşamlılara açıklanmış bulunuyor"<sup>17</sup> cümlesinden hareketle, onun zihnindeki gizem hakkında tam bir fikir sunmakta başarısız kalmaktadır. Dolayısıyla bu, İsa Mesih'in vahyinde tanımlanan ve yorumlanan dünyanın sonuna kadar dindar ruhlarda baki kalacak olan -kendi benliklerin özündeki tanrısal ruh- ama tanınmayan bir İsa'yı ima etmez mi? Bütün bu örnekler sonraki Hıristiyan mistikleri arasındaki çok yaygın olan kavramlardandır. Onlar ne kadar Pavlus'tan, Platoncu yada Stoacı felsefeden veya ne kadar kendi kurgusal sezgilerinden yararlandılar, bunu söylemek

14 I. Korintliler 2:7; Koloseliler 1:27; Efesliler 1:9; 3:9.

15 Gardner, *The Religious Experience of Saint Paul*, 79.

16 "Mysticism in the Early Church", *American Journal of Theology* XI, nr. 3, 407.

17 Koloseliler 1:26.

zordur. William Law, Mesih'in bu mistik anlayışını Paul'un öğretisi ile birleştirir. *Spirit of Prayer* adlı eserinde şunları söyler: Bizdeki Mesih olan Kitab-ı Mukaddes'in dili bizim zafer umudumuzdur ve bizde şekillenen İsa -bizdeki Ruh'u ve kendi hayatını yaşama, büyütme ve yüceltmede- bizim tek kurtuluşumuzdur.

Geleneksel görüşe zıt olarak o şöyle der:

Sende şekillenen, ruhunun yeni hayatı ve kurtarıcın, seni ölümün karanlığından hayatın ışığına çeken, sana Tanrı oğlu gücünü bahşeden bu kutsal İsa, senin kalbinin kapılarında, yaşayarak, heyecan duyarak, çağırarak ve kapiya vurmak suretiyle zaten senin içindeydi.

Kuşkusuz burada, Pavlus'un İsa mistisizmine dair bu abartılı çıkarımlarını bastırma konusunda baştan çıkarıcı bir eğilim görülür, ancak bu eğilimin sınırsız davetkârlığı hususuna da gözlerimizi kapatamayız.

O halde sonuçta şunları söyleyebiliriz. Pavlus'un mistisizmi İsa'nınkinden farklıdır. Onun mistisizmi daha az dinginliğe, durağanlığa ve açıklığa sahiptir. Doğa ile daha az ilişkili iken, daha tartışmacı ve daha hararetlidir. Ama ikisi de aynı ruhu ve prensipleri paylaşır. İkisi de aynı sunakta tutuşturulmuştur. Gerçekte o, İsa'ya o kadar yakından bağlıdır ki, Mesih'i mistik bilgi ve inancın kaynağı ve nesnesi olarak ve Baba ile Ruh'un açıklayıcı bir kişiliği olarak kabul etmekle, onunla birleşmektedir. Böylece o, Hristiyan mistisizminin gelişmesini bütünüyle yönlendirir ve etkiler.



❖ **Taha Abdurrahman**, *Kitabu Bu'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdü'l-İ'timânî li Fasli'l-Ahlâk ani'd-Dîn*, çev. Enes Büyük\* (Beyrut: Neşretü'ş-Şebeketi'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014).

**Tanıtan: M'utaz Hassan Mohamm Abûqasem\*\***

### Niçin Taha Abdurrahman?

Çünkü bir ahlak felsefecisi olan Taha Abdurrahman'ı okumak bugün zorunlu bir gerekliliği ifade etmektedir. Nitekim o, yeni fikirlerin doğmasına sebep olacak şekilde insanî düşüncenin yeniden canlanması ve dirilişi ödevini deruhte eden az sayıdaki kimselerden biridir. O, insanî düşüncenin canlanmasına katkı sağlarken bir yandan yalan, tenakuz, muğâlata ve mübalağalardan uzak delillerle evrensellik iddiasını teyit eden gerçek bir evrensellik ruhuyla, bir yandan da sahih bir nazarla hem İslamî mirastan hem de farklı yollarla diğer kültürlerden elde edilen birikimden istifade etmektedir.

*Bu'sü'd-Dehrânî* kitabının niçin önemli olduğuna bakacak olursak çok kısaca şöyle ifade edebiliriz. Bu kitap çeşitli kurumların, araştırmacıların ve filozofların sürekli zihnini meşgul eden bir kısım ahlâkî değerlerin soruşturmasını içermektedir. Bu konuya yönelik sürekli artış göstermekle birlikte, düşünceyi baskı altına alan “çevre felsefeleri” olarak isimlendirilen düşüncelerde zirvesine ulaşmaktadır. Öyle ki bu yöneliş, çevrenin ve gelecek nesillerin haklarını dikkate alan, onların durumlarını konu edinen ahlâkî kulvarda birtakım kanunlar koymaktadır.

Taha Abdurrahman *Suâlü'l-Ahlak* (Ahlâkî Meseleler Hakkında Soruşturma) kitabında bu hususa önem vermeyi gerektiren üç temel sebepten bahsetmektedir.

a) Batılı logos medeniyeti geriye birtakım kusurlar, zulüm, buhran ve tasallut bırakmaktadır.

\* KTÜ İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi. enesby\_55@outlook.com.

\*\* KTÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi. mutazabuqasem@ktu.edu.tr.

b) Dünya, derin bir ahlâkî dönüşüme doğru gitmektedir. Bu ahlâkî dönüşüm beklenen bir şeydir.

c) İslam ahlakı hakkında yeni bir düşünce geliştirmeye yönelik bütününüyle bir kıtlık vardır. Bu durumda İslam ahlakının son bulmasından korkmak gerekmektedir.<sup>1</sup>

*Bu'sû'd-Dehrânî* kitabına *en-Nakdü'l-İ'timânî li Fasli'l-Ahlak ani'd-Dîn* şeklinde bir alt başlık bitişmektedir. Kitapta bütününüyle *dehrânî* fikrinin eleştirisine odaklanılmaktaki Taha Abdurrahman bu fikriyatta ahlakla dinin birbirinden ayrıştırıldığını düşünmektedir. Ona göre *dehrânîlik*, *dünyânîliğin* alt şubelerinden birini oluşturmaktadır. Taha Abdurrahman *dünyânîliği* ise hayatın tüm yönlerinin dinden kopartılması üzerine dayanan genel bir uygulama olarak görmektedir. (11-12).

Bu kitap bize iki eski kavramı, yani *din* ve *ahlâk* kavramlarını yeni bir bakışla sorunsallaştırma fırsatı vermektedir. Her iki kavramın biriyle meşgul olmak mübalağasız diğeriyle meşgul olmayı ifade etmektedir. Bu kitapta biz, terk etmedikleri temel bir fikre dayalı olarak din ile ahlâkı birbirinden ayırmaya teşebbüs eden filozofların düşüncelerini bulmaktayız. Bu temel fikir ahlâk değil de yeni bir din tasavvurunu ifade etmektedir. Ahlâkın ortaya çıktığı kaynağın, varlığın dinî kısmını oluşturması, onların bilinçlerine yerleşmiş bulunmasından dolayı bu böyle olmuştur.

Dehrî filozofların fark ettikleri din ve ahlâkın birbirini gerektirmesinin sonuçlarından biri –ki onlar bu gerektirme hususunda haklıdırlar– onların, değerleri dinî zeminden başka bir yere taşımaya çabalamaları olmuştur. Burada esasen yeni bir fikir olmadığı gibi yeni bir ahlâkın tesisi de söz konusu değildir.

Taha Abdurrahman bu kitapta birçok problemi tartışmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri, ahlâkî ilahî ve fitrî olarak tesis eden dinî ahlâkın yerine yeni nazariyeleri geçirmeyi hedefleyen tasavvurlardır. (35)

Bu yeni nazariyelerin tasavvurları, düşünürümüzün tartıştığı birçok form üzerine dayanmaktadır. Bu formlardan dört tanesi Kant, Durkheim, Jean Jacques Rousseau ve Luc Ferry gibi dört filozofa aittir. (35)

Bu filozoflardan her biri Allah tarafından vahyedilen fitrî dini, ken-

---

1 Taha Abdurrahman, *Suâlü'l-Ahlâk: Müsaheme fi'n-Nakdi'l-Ahlâki li'l-Hadâseti'l-Garbiyye* (Daru'l-Beyzâ: el-Mağrib, 2000), 145.



dine yeter olması itibariyle gerçekliğin ürünü (*ibnü'l-vâkı*) ya da gerçekliğin şart koşulduğu aşkınlığın ve evrenin ürünü (*ibnü'l-âlem*) olan yeni tabîî din<sup>2</sup> ile değiştirmeye çabalamaktadırlar. Bu minvalde mezkûr filozoflar şu dört formu inşa etmekle meşgul olmuşlardır.

a) Immanuel Kant (ö. 1724-1804)'ın eleştirel formu<sup>3</sup>

b) Emile Durkheim (ö. 1858-1917)'in toplumsal formu<sup>4</sup>

c) Luc Ferry (d. 1952-)'nin beşerî formu<sup>5</sup>

d) Jean Jacques Rousseau (ö. 1712-1787)'nun vicdanî formu<sup>6</sup>

Taha Abdurrahman kitabında, bu tasavvurların tamamını kuşatacak ciddi itirazlar ortaya koymakta, bu itirazlar önce doğrudan onların dayandıkları asıllara ve daha sonra durak ve formların bölümlendiği bu asılların alt dayanaklarına yönelmektedir.

Taha Abdurrahman bu fikrî sistemlerin problemlerini ortaya koyduktan sonra İslam kültürünün derinliklerinden ilham alarak ve kendince tespit ettiği ilk aklî ilkelerden hareketle yeni bir tasavvur tesis etmektedir. Bunlar a) şahadet ilkesi, b) emanet ilkesi ve d) tezkiye ilkesidir.

---

2 André Lalande'ye göre tabîî din; Allah'ın varlığına, rahmetine, nefsin ruhaniyetine ve ebediliğine, yanı sıra içsel ışığın ve bilincin ilham etmesi itibariyle ahlâklı eylemin zorunlu formuna inanmayı içeren inançlar topluluğudur. [Bk. André Lalande, *Mevsûatü'l-felsefiyye* III, çev. Halil Ahmet Halil (Beyrut: Menşûrât Uveydât, 2001), 1204-1205.] Jacqueline Lagrée ise şunu söylemektedir: "Din fikri ve uygulaması, vahiyden bağımsız olduğu için akıl tarafından sınırlandırılır." Bk. Jacqueline Lagrée, *ed-Dinü't-tabîî*, çev. Mansur el-Kâzî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1993), 10.

3 Kant'a göre ahlâk şudur: Ahlâk, hür olması itibariyle insan mefhumu üzerine dayalı olduğundan hürriyeti her konuda onu ilzam etmektedir. Bunu Kant kendi aklıyla ve insanın kendi sorumluluğunu bilmesi için ahlâkın ilahî bir fikre ihtiyaç duymasını gerekli görmeyen ve ilahî düşünceyle sınırlandırılmamış olan birtakım kanunlardan yardım alarak yapmaktadır. [Ona göre] ahlâk bu kanunların dışında başka bir sebebe de ihtiyaç duymaz. (38-42)

4 Durkheim'e göre dehrî ahlâk, sadece aklı takip eden uygulamalara, düşüncelere, fikirlerle ya da saf rasyonel eğitime dayanır. (43)

5 Luc Ferry'ye göre ahlâk, keşfedilen bir şeydir. Fakat bununla o, ahlâkın maddî veya ruhî olan haricî bir zâtтан elde edildiğini kastetmemektedir. Değerlerin aşkınlığı insan şuurundan ebediyen ayrı bir şey olmaması, daima onunla birlikte bulunması yönüyle insan onu kendi içinden elde eder. (56)

6 Rousseau'ya göre ahlâk da şöyle ifade edilebilir: Öncelikle o üç büyük inkârda bulunmaktadır. Yani vahyi, melekleri ve nübüvveti inkâr etmektedir. Böylece o ahlâk için fitrî olduğunu iddia ettiği tabîî bir zemin hazırlamaktadır. (36)

Dehrânîliğin temel iddiası ve müellifin de buna çözüm arayacağı içerik şöyle özetlenebilir: “Dehrânîlik müstakil bir ahlâk tesis etmek için ahlâkı dinden koparmakta ve [böylesi] ahlakın formları *et-tebeddülü'd-dinî*, *et-tahalluku'l-müzdevec* ve *el-âmiriyyetü'l-ilahiyye* gibi kavramların ifade ettiği durumlarla kendi ilişkilerinin farklılığına göre değişmektedir.”

Müellife göre dehrânîliğin bu iddiası evrensel ahlakın güç aldığı şu iki temek rüknü ihlal etmektedir: *dinî temekkün* ve *ahlâkî takaddüm*. Bunlardan ilki dinin sistemli, doğru ve fitrata uygun ahlâkî öğretiler üretebilme imkânını ifade ederken diğeri ahlakın değişebilirliğini, gelişip ıslah edilebilirliğini karşılamaktadır.

Bu ve devam eden tartışmalarla, mezkûr iddianın çokça başarılı olamaması ve dayanıksızlığı ortaya çıkmaktadır. Burada artık dinî yönün ahlâkî yönden mutlak olarak ayrışması söz konusu değildir. Ortaya çıkan şey dinî yönün ahlâkî gerçeklikten uzaklaşmasıdır.

Bu durumlar bize, seküler bir inşa olması itibariyle tabîî din ve bu inşada egemenliği bulunması yönüyle akıl arasındaki ilişkiye bakmak için bir ufuk vermektedir.

Tabîî din hakkındaki konuşma kaynağı fitrat değil de akıl olan bir dinle ilgili konuşmadır. Bu sebeple biz; aklın, sınırları<sup>7</sup> ve tesis edeceği bazı değerlerinin, şeylerin kendisiyle ölçüldüğü, fakat kendisinin başka bir şeyle ölçülemediği aşkın bir kıstas olmasına yönelik isteğini inşa edebilecek kudreti hakkında düşünmeye yönelmekteyiz.

Müellifin diğer kitapları gibi bu kitabı da yeni iki kavramsal sistemden yararlanmaktadır. Müellif bu sistemde ilgili kavramların yapılarını yeni ilişkilerle geliştirip yinelemektedir. Bu ilişkilendirmeler kavramlara; üretme, ifade etme ve pratik anlamsal genişleme hususlarında daha büyük bir imkân vermektedir.

*Bu'sü'd-Dehrâniyye* kitabının inşasında yer alan merkezi bazı kavramlar ve açıklamalarıyla ilgili şöyle bir liste verilebilir.

Birinci İlke Şehadet İlkesidir: Bir tür şehadet tasavvuru olup şehadetle ilgili geniş içeriğe sahiptir. Bu şehadet insana, kimliğinin hakika-

7 Kendine yeten mücerret aklın hem genel (mantıkî, vakîf ve felsefî olmak üzere üçe ayrılmaktadır) hem de özel (sembolik, zannî ve teşbihî gibi nitelikler) tanımları vardır. Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-Dinî ve Tecdidü'l-Akl* (Daru'l-Beyzâ: el-Mağrib, 1997), 21-29.

tini ve varlığının anlamını kazandırarak kendi fitratını tekrar elde etme imkânı verir. Bu şahadet insanın her iki âlemde de Allah'ın vahdaniyetine şahadeti, yaratıcının da bu şahadete şahadetiyle başlayarak, insanın kendine (dünyada var oluşuna) şahadeti ve diğer varlıklara şahadeti ile devam edip şahadetin bizatihi bulunuş, görme, haber verme ve şahitlik etme şeklindeki dört manasına şahadeti ile de sona erer... (14)

İkinci İlke Emanet İlkesidir: Farklı vecihleri içermektedir. Aklî olgunluğun gerektirdiği tüm sorumlulukları yüklenerek insanı her şeyi temellük etme ruhundan arındırır. İlkin fiillerinde sorumluluk, nihayetinde sorumluluğun sorumluluğu; buradan sonra kendisinin dünyada var oluşu, insanlar, diğer canlılar ve şeyler hakkında, yani âlem hakkında sorumluluk... Çünkü bunların hepsi insana verilen emanettir. (15)

Üçüncü İlke Tezkiye İlkesidir: Bu tek bir tercihtir ki insanın vahyedilen ruhî anlamlar ve ahlâkî değerlerin tahakkuku için çalışmasını sağlar. Yüce Yaratıcı'nın rızasını umarak ve varlıklar içerisinde en şerefli olma niteliğini muhafaza ederek ve giderek darboğaza giren dünyanın içinde ortaya çıkan insanî değerlerle ilgili yeni bunalımlar ve sorunlarla meşgul olarak bunu yapar. (16)

et-Tebeddülü'd-Dinî postulatı: Vahyedilen dinin hem fitrî hem de muvakkat olmak üzere iki sureti olmasını ifade etmektedir. Her iki suret farklı açılardan birbirinden ayrılmaktadır. Birincisi fitrî suret nüzul zamanında iman ve amel bakımından naslara uygun düşen aslî formu ifade etmektedir. İkincisi muvakkat suret ise dinin, Rasûlün vefatından sonraki aldığı sureti ifade etmektedir. Bu dönem, az çok dinin o ilk aslî formundan uzaklaşan kanunî olsun kurumsal olsun birtakım tesirler altında kalmış ve birtakım tortulara şahit olmuştur. (32)

et-Tahalluku'l-Müzdevec postulatı: Dinin fitrî ve muvakkat şeklindeki iki sureti de ahlâkın çeşitli yönlerinden belirli bir tanesine özgüdür. Dinin ilk suretindeki asıl, insanın fitratından, yani nüzul dönemindeki sahih dinden hareketle dışarıya doğru bir ahlâk ortaya koymaktadır. Bu ahlâk-ı batın kavramına denk düşmektedir. İkinci surette ise insan bu sefer dışarıdan içeriye doğru hareket ederek bir ahlak belirlemektedir ki bu da ahlâk-ı zahir terimiyle karşılanmaktadır. (32)

el-Âmiriyyetü'l-İlahî postulatı: Sebepleri bilinsin ya da bilinmesin Allah'ın emrettiklerinin adil ve iyi; yasakladıklarının de sebepleri bilinsin

veya bilinmesin kötü ve zulüm olmasıdır. Emredilenleri yapmak ahlaklılığı doğururken, yasaklananları terk etmemek ahlaklılığa manidir. (33)

Tarihî din: Tarihin belli bir dönemiyle kayıtlı olmak üzere siyasî ve toplumsal bir sistem niteliğine sahip bu din insan iradesinin dışından gelen unsurların hükmettiği kanunlarla temayüz eder. Geri gelmeyen bir geçmişe dönüşünceye kadar etki ve izleri yok olmaya devam eder. (47)

Felsefî din: insanlığın gerektirdiği metafizik yöneliş kabiliyetine sahip ve bunun kendisinden ayrılmadığı bir dindir. Birbirinden ayrılmayan sonluluk ve sonsuzluk arasında mevcut olan irtibatı muhafaza eder. (47)

Te'nîsü'l-İlahîyye: İnsanın iradesi dışında olmak üzere onun hakkında Allah'tan gelen şeylerin kendi irade ve aklıyla kendisinin ortaya çıkarması, bunlar için kendini etkin kılmasıdır. Burada dinin vicdani yönü muhafaza edilirken seramonik yapıları, şiarları iptal edilir. (47)

Rûhâniyyât: Bazen kesin olarak maddi varlığı inkâr etmesi yönüyle rûhî, yani dinsel ve içsel şeylerin sahasına kadar uzanan akımlardır. Bunların içinde bazen herhangi bir hakikî içsel his de bulunmaz. Bunlar nefsî dürtülere galip gelmek için birtakım bedenî riyazetleri ifade eder. (23)

Sonuç olarak bu kitap birçok derinlikli tartışma içermektedir. Kitap Taha Abdurrahman'ın önceki çalışmasından istifade ettiği gibi sonraki çalışması için de kurucu olma özelliği taşımaktadır. Önceki eseri *Suâlü'l-Ahlâk: Müsâheme fî'n-Nakdi'l-Ahlâkî li'l-Hadâseti'l-Ġarbiyye*, sonraki eseri ise *Şürûd mâ ba'de'd-Dehrâniyye: en-Nakdü'l-İ'timânî li'l-Hurûc mine'l-Ahlâk'tır.*

**İbn Âbidîn**, *Hanefilerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, çev. Şenol Saylan, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2016), 342 s.

**Gökçe Zeynep Akın<sup>1</sup>**

Fetva, İslam hukuk tarihinde var olmuş önemli bir kurumdur. Toplumsal, sosyal ve ekonomik hayatta etkin bir rol oynayan fetva, bunların yansımaları olan pratik alanda da geniş bir yer tutmuştur. Fetva kurumu genel itibarıyla tavsiye niteliği taşısa da aslında kanun yapma hususunda dinamik bir rol oynamış ve İslâm tarihinin her döneminde ön plana çıkan bir kurum olmuştur. Ancak Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine tekabül eden Tanzimat Dönemi etkileri, yeni anlayış ve kavramların ortaya çıkması gibi etmenler bu zamana kadar toplum yapısı ile iç içe geçmiş olan, bir manada sosyal ve dini yapıyı diri tutan fetva müessesesinin sorgulanmasına neden olmuştur.

Tanıtımını yapacağımız eser de bu dönemde klasik Hanefi fikhinin son temsilcilerinden olan İbn Âbidîn tarafından yazılmış olan *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adlı eserin Şenol Saylan<sup>2</sup> tarafından *Hanefilerde Mezhep Usûlü* adıyla tercüme edilen eseridir. Eser, Hanefi mezhep usulü ve mezhep içi işleyişin işleyişinin nasıl olduğuna işaret eden, aslında kopmakta olan bağları tekrar sağlamlaştırmaya çalışan, fikhin geleneksel yapısını koruma arayışı içerisinde olan bir eserdir. Tercümesi yapılan bu eser genel itibarıyla fetva vermede izlenmesi gereken sırayı, ne şekilde ve nasıl yapılması gerektiğini anlatmıştır. Eser, müellifin de belirttiği gibi, fetva vermek ve bununla amel etmek isteyen kişinin mezhep eserlerinde yer alan görüşler yumağı arasında nasıl bir yol izlemesi gerektiği sorusuna cevap bulamayı hedeflemektedir.

1 Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: gokcezneynepakin@outlook.com.

2 Yrd. Doç. Dr., KTÜ, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, ssaylan@ktu.edu.tr

Eser şekil ve muhteva açısından üç bölümde incelenebilir:

Eserin ilk bölümünde Mürteza Bedir<sup>3</sup> tarafından kaleme alınmış “Fetva ve Değişim” başlıklı genişçe bir bölüm yer alır. Bu bölümde Bedir, fetva kavramını tarihsel köklerine temas ederek çok yönlü bir biçimde ele alır. Fetva kavramının ardından klasik fıkıh sisteminin yapısına ve işleyişine değinen Bedir, bölümün son kısmında modernite ile birlikte fıkıh düşüncesinde yaşanan dönüşüm ve kırılmaya işaret eder. Modern dönemde çokça tartışılan “mezhepler taklit ve taassub kurumları mıdır? içtihat kapısı kapandı mı?” gibi sorular çerçevesinde modernist ve selefi söylemin günümüz fıkıh düşüncesine etkilerine temas eder.

Bu bölüm, fetvanın ve nasıl kurumsallaştığını, mezhep ve mezhep içi işleyişin nasıl olduğunu, fıkhi düşüncenin yapısının ve geçirdiği değişimlerin genel olarak ne olduğunu ve bunlar hakkında Bedir’in değerlendirmelerini ihtiva eder. Bedir, burada vahiy dönemindeki ve vahiy sonrası dönemdeki fetva yapısını ele almıştır. Müçtehid imamların yeni bir şey inşa edip etmediği sorusunu gündeme getirmiş ve bunu içtihat faaliyetindeki değişim, fetva birikimindeki artış ve bunlar üzerinde düşünmenin sonucu olarak oluşan fıkhi faaliyet ile ilişkilendirerek bunun aslında bir süreç olduğu hususuna temas etmiştir. Bu faaliyetler sonucu oluşan mezhep oluşumlarının ise sanıldığı üzere taklit ve taassup kurumları olmadığını ifade etmiştir. Mezhebe bağlılık konusunu ise fıkıh usulünün esası olan kat’iyet-zanniyet ikilemine dayanmasına ve bunun da tarihsel ve normatif zorunluluğun gerektirdiği bir sonuç olarak ortaya çıkmasına bağlamıştır. Bütünlüğün sağlanabilmesi adına içtihat, fetva, kaza ve devlet başkanının İslâm hukuku ve dini yapıdaki yetkisine değinmiştir. Eserin Osmanlı’nın son dönemlerine tekabül eden dönemde yazılmış olmasından dolayı Osmanlı dönemi fetva geleneği hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Mezheplerin geri kalmışlık, taklit ve taassup ile nitelendirilmelerine karşı aslında sorunun tam olarak anlaşılmadığı, bu dönemlerde yaşanan problemin sadece Müslümanlar bazında değil, aslında tüm dünyanın gündemini teşkil eden bir sorun olduğunu ifade etmiştir.

Şenol Saylan tarafından kaleme alınan ikinci bölüm, tercüme edilen eserle ilgili inceleme ve değerlendirmeler ile İbn Âbidîn’in hayatı ve eserlerinin tanıtıldığı iki kısımdan oluşmaktadır. Tercüme edilen eserle ilgili değerlendirmelerin yer aldığı ilk kısımda Saylan, kısaca mezheplerin te-

3 Prof. Dr., İÜ, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, mbedir@istanbul.edu.tr

şekkülû sürecine, teşekkül sonrası hukuki yapı ve içtihat faaliyetinin şekline, hukuki modernleşme sonrası fikhî anlayışta yaşanan kırılmalara temas eder. İbn Âbidîn'in söz konusu dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde *Ukûdü resmi'l-müftî* adlı eserini kaleme almasını fikhın geleneksel yapısını korumak olarak değerlendiren Saylan, Mecelle'nin yazılması ile fikhın yapısının geri dönülemez bir biçimde değişmeye başladığını ifade eder.

Saylan'a göre müftülere bir el kitabı ve rehber olarak yazılan *Ukûdü resmi'l-müftî* Hanefî mezhebi özelinde fetva vermek veya amel etmek isteyen kişinin mezhep eserlerinde yer alan görüşler bütünü arasında nasıl bir yol izlemesi gerektiği sorusuna cevap bulmayı hedeflemiştir. İbn Âbidîn'in eserinde yer verdiği sistematığı Teorik / Pratik hiyerarşi şeklinde iki ana başlıkta ele alan Saylan, otorite görüşü tespitinde teorik hiyerarşiyi sırasıyla; görüşün rivayet değeri, görüşün sahibi, meselenin konusu, meşayihın tercihleri, görüşün yer aldığı sistematik eser ve görüşün tashih edildiği lafızlar şeklinde sunar. Pratik hiyerarşi altında tercih ehlinin tercihleri ve örf gibi unsurlara yer verir. Bu bölümün ikinci kısmında ise İbn Âbidîn'in hayatı ve konularına göre tüm eserleri kısaca tanıtılır ve içerikleri hakkında bilgi verilir.

Üçüncü bölüm eserin metninin ve tercümesinin karşılıklı olarak yer aldığı bölümdür. Eserin tercümesi anlaşılır ve lafza mutabık olup, bir sayfada metnin orijinalinin, karşı sayfada tercümesinin verilmiş olması okuyanların anlamasını ve çalışmasını kolaylaştırmak gibi faydaları hazırdır. Genel olarak Hanefî mezhebindeki otorite şahısların ve kitapların değerlendirmesini ihtiva eden eserde tercihe şayan hükmü nasıl bulacağı konusunda yol gösteren kurallar ve ilkelere yer verilir. Mezhep literatüründe dağınık olarak var olan bu ilke ve prensiplerin belirli bir sistematik ve hiyerarşi içinde sunulması açısından eser önem arz etmektedir.





## KTÜİFD GENEL YAYIM İLKELERİ

1. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.

2. *KTÜİF Dergisi'*nde, başta İlahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, tercüme, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri ayrıca mülakat vb. çalışmalar yayımlanır.

3. Dergide başta Türkçe olmak üzere bütün yabancı dillerde yayınlar kabul edilir.

4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.

5. *KTÜİF Dergisi'*nde aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.

6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

7. Yayımlanması talebiyle *KTÜİF Dergisi'*ne gönderilen makalelerin yayım hakkı *KTÜİF Dergisi'*ne aittir. Makalesi *KTÜİF Dergisi'*nde yayımlanan yazar, telif hakkının *KTÜİF Dergisi'*ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır. Ayrıca dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı ya da bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:

- Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
- Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
- Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı

olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

9. Yazıların dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler *KTÜİF Dergisi* Yayın Kurulu'nu herhangi bir şekilde bağlamaz.

### MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

1- *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (50-125 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (4-8 kelime) olmalıdır.

3- Teslim edilecek yayınlar elektronik ortamda makale yayım talebini beyan eden bir e-posta mesajına eklenti olarak ktuifd@gmail.com. adresine gönderilmelidir.

4- Yazarın adı-soyadı veya yazarla ilgili bilgiler (ünvanı, kurumu, e posta adresi) makale başlığı altında yer alacak olan makale yazarına verilen dipnota yazılır.

5- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.

6- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

7- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.

8- Makaleler, **Microsoft Office Word (2003-2010)** programında **Times New Roman** fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) büyüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve **doc** veya **docx** olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 3 cm. olarak ayarlanmalıdır.

9- Makaleler, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

10- Bu ilkelere uymayan yayınlar, editörler tarafından değerlendirmeye alınmaksızın reddedilir.

#### MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-incelemesi editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmemeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- a) Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- b) İki hakemden sadece birisi “yayımlanabilir” raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli gördüğü takdirde *KTÜİF Dergisi* Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)
- c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- d) Onaylanan makaleler, *KTÜİF Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

#### MAKALE YAZIM KURALLARI

Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) büyüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve doc veya docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 3 cm. olarak ayarlanmalıdır.

#### Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıklar, “**1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.**” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik ola-

rak oluşturulmalıdır. Başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlıklar koyu yazılmalıdır: “**Giriş; 1. Kelamın Önemi; 2. Kelamın Meşruyeti; Sonuç; Kaynakça**” gibi.

#### Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı küçük, koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Emin Aşıkkutlu\*

\*Prof. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. Prof. Dr., Karadeniz Technical University, Faculty of Theology, Department of Hadith. Trabzon/Turkey (easikkutlu@hotmail.com).

#### Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 120, en fazla 150 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özün altında en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir.

#### Anahtar kelimeler

Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Anahtar Kelimeler Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/ Keywords” verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına, dizinlemesine yardımcı ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir.

#### Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir. “Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.”

#### Müellif Adlarının Yazımı

a. Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddin er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

b. Metinde adı geçen şahısların vefat tarih-

leri “(ö. Hicrî/Milâdî)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

c. Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, “Saffâr’ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...” örneğinde olduğu gibi hemen isimden sonra yazılır.

d. Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (◌) değil ayn (◌) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu’be gibi.

e. Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmaz. Râzî, Saffâr, Gazzâlî gibi.

f. “Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “â, î, û” şeklinde düz çizgi ile gösterilir. Abdülkâdir. Gâyetü’l-merâm.

#### Âyetlerin Yazımı

Âyet atflarında âyet metni veya Türkçe’si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki “el-” takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâlî italik değil, düz şekilde yazılır.

Örnek:

“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).

#### Hadislerin Kaynak Gösterimi

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.

Örnek:

Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 289.  
Ebû Dâvud, Muvatta, “İlim”,  
Buhârî, “İlim”, 12.  
Müslim, “Ticârât”, 45.

#### Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Times New Roman 10 punto ile yazılır.

#### Dipnot Yazımı

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style)

aynen uygun yazılmalıdır. Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL ile ayrılır. Aynı yazara ikinci kez atıf yapıldığında eser adı a.g.e. veya a.g.m. şeklinde kısaltılmamalıdır. Dipnotlarda “Yayınları”, “Yay.” şeklinde kısaltılır. Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “c.” kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

Örnek:

#### a. Tek yazarlı kitap:

1. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay, 2003), 15.
2. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 15-16.

#### b. İki yazarlı kitap:

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.
2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

#### c. Üç ve daha çok yazarlı kitap:

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1998), 25.
2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

#### d. Tercüme kitap:

1. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.
2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.

#### e. Kitap bölümü veya diğer kısımlar:

1. Hişam İbrahim Mahmud, “Mukaddime,” *Telhîşü'l-edile li-kavâ'id-i't-tevhîd* içinde, thk. Hişam İbrâhîm Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.
2. Mahmud, “Mukaddime”, 1: 34.

#### f) Osmanlıca ve Arapça eserler:

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübî'lhadis, 1968), 3: 142.
2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 162.

#### g. Yazma eser:

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhid fi beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77b.
2. Keşşî, *et-Temhid*, vr. 79a.

**h. Makale:** Derginin cilt ve sayı numarası var ise “*Dergi Adı* Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa nu-

marası” şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

Derginin sadece sayı numarası var ise, “*Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa*” şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması dergilerde “c.” kullanılmaz.

Örnek:

1. Adem Çiftci, “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.

2. Çiftci, “Suça Teşebbüsten Vazgeçme,” 23.

#### **1. Online makale:**

1. Ramazan Altıntaş, “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

2. Altıntaş, , “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, 17.

#### **i. Ansiklopedi maddesi:**

1. Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.

2. Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 416.

#### **j. Tez:**

1. Abdullah Demir, “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi” (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.

2. Demir, “Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”, 22.

#### **Kaynakça Oluşturma**

Kaynakça da, Chicago atıf ve referans stili-ne (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır. Genel Kural olarak Kaynakçalarda eser künye bilgileri NOKTA ile ayrılır. Kaynakçada, “Yayınları”, Yay.” şeklinde kısaltılmadan tam olarak yazılır. Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “c.” kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

Örnek:

#### **a. Tek yazarlı kitap:**

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Al-mânî li-ebhâsî's-Şarkıyye, 1432/2011.

#### **b. İki yazarlı kitap:**

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941-1945*. New York: Knopf, 2007.

#### **c. Üç ve daha çok yazarlı kitap:**

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

#### **d. Tercüme kitap:**

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

#### **e. Kitap bölümü veya diğer kısımlar:**

Mahmud, Hişam İbrahim. “Mukaddime”. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* içinde, thk. Hişam İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.

#### **f) Osmanlıca ve Arapça eserler:**

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadis, 1968.

#### **g. Yazma eser:**

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhid fi beyâni't-tevhîd*. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

#### **h. Makale:**

Çiftci, Adem. “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

#### **1. Online makale:**

Altıntaş, Ramazan. “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

#### **i. Ansiklopedi maddesi:**

Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

#### **j. Tez:**

Demir, Abdullah. “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”. Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

### **Kısaltmalar**

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin, ibn
Bk. / bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
trc.	: Çeviren, tercüme eden
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Krş. /krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
m.ö.	: Milâttan önce
m.s.	: Milâttan sonra
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden, Tahkik eden
MS	: Manuscript
ö.	: Ölüm, vefat tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı

t.y.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları
y.y.	: Yayıncı yok

### **Yararlanılabilecek Web Siteleri**

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi (Tek pdf)

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):

<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

İlahiyat Temel Alanı Akademik Yazım Kılavuzu

