

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 47

Samsun

Aralık / December 2019

**Öndokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Sait BİLGİÇ  
Rektör / Rector

**Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**  
Prof. Dr. Metin YILMAZ  
Dekan / Dean

**Editör / Editor**  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

**Editör Yrd. / Editorial Assistant**  
Arş. Gör. Osman CURUK

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Arş. Gör. Osman CURUK  
(İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)  
Arş. Gör. Sebiha ZEMBİLCİ  
Arş. Gör. İbrahim DOĞRAMACI  
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)  
Arş. Gör. Şeyda Nur ERSÖZ  
(İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)  
Arş. Gör. Şule GÜLDÜ  
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Ali BOLAT  
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR  
Prof. Dr. Cengiz BATUK  
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE  
Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ  
Prof. Dr. Latif TOKAT  
Prof. Dr. Metin YILMAZ  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ  
Doç. Dr. Faruk SANCAR  
Doç. Dr. Recep DEMİR  
Doç. Dr. Recep GÜN  
Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

**Yayın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
Samsun, 16 Aralık / December 2019

**Dil Editörleri / Proof Reading**  
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)  
Arş. Gör. Ömer YILDIZ (Türkçe)

Bu dergi uluslararası



Religion & Philosophy Collection uluslararası alan

indeksi, ATLA Religion Database® uluslararası alan indeksi, TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve

Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve ASOS Index tarafından  
taranmaktadır.

**Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TOKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜREER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULLUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNÇÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŞKUN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALIÇI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BİYİK; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKİR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzi KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim ARGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULUCU; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDE-MİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KORTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdağul MEHMEDOĞLU

**Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)**

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK; Dr. Öğr. Üyesi Adnan ARSLAN; Doç. Dr. Ahmet ARAS; Prof. Dr. Ahmet Kamil ÇİHAN; Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL; Dr. Öğr. Üyesi Alaaddin GULTEKİN; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Dr. Öğr. Üyesi Büşra ÇAKMAKTAŞ; Dr. Öğr. Üyesi Faruk ÖZDEMİR; Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR; Dr. Öğr. Üyesi Harun ÇAĞLAYAN; Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ; Prof. Dr. Hasan HACAK; Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZER; Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ; Doç. Dr. İbrahim TURAN; Dr. Öğr. Üyesi İclal ARSLAN; Prof. Dr. İsrail BALCI; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Doç. Dr. M. Sait Toprak; Prof. Dr. Metin YASA; Prof. Dr. Mevlüt KAYA; Prof. Dr. Mustafa ALIÇI; Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ; Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU; Prof. Dr. Necdet TOSUN; Prof. Dr. Osman DEMİR; Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya YILMAZ; Dr. Öğr. Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ; Prof. Dr. Saffet KÖSE; Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK; Prof. Dr. Şaban HAKLI; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU; Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

**Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN  
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com web: http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd

# İÇİNDEKİLER

## Makaleler / Articles

---

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE & Dr. Sümeyye AYDIN

İslami Marş Ve Ezgilerde Tarihsel Farklılaşma Sürecinin  
Dinleyici Yorumları Açısından Değerlendirilmesi

7-43

*An Evaluation of the Process of Historical Differentiation in Islamic Marches and  
Melodies in terms of Interviews of the Audience*

---

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Kuramı  
Üzerine Bazı Değerlendirmeler

45-92

*Some Evaluations on the Concept of Cause and Theory of Causality in Mawlana's  
System of Thought*

---

Prof. Dr. Canan SEYFELİ & Elif KUL

Geleneksel Yoruba Dininde Yaygın Orişalar: Tanrısal Varlıklar

93-121

*The Common Orişas in the Traditional Yoruba Religion: The Divine Beings*

---

Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN

Analysis of a Papyrus Fragment Attributed to Dâwüd b. al-Ḥusayn  
al-Umawî (d. 135/752)

123-136

*Dâvûd b. Husayn el-Ümevî'ye (ö. 135/752) Nispet Edilen Bir Papirüs Fragmanının  
Analizi*

---

Doç. Dr. İbrahim BAYRAM

Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk" Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin  
Teklif Anlayışı

137-179

*Ismail Konevî's Conception About the Carrying out of the Actions in the Context of  
the Treatise "Teklîf-İ Mâ Lâ Yutâk"*

---

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet PİRİNÇ

Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin  
Ontolojik Konumu

181-209

*Three İ'tibar (Mentally Posited) Theory in the Context of Being İ'tibari of Quiddity and  
the Ontological Position of the Natural Universal*

---

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe İNAN KILIÇ

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutum-  
ları İle Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği

211-239

*The Perceptions of the Students' Academic Self-Efficacy and the Attitudes toward the  
Teaching Profes-sion: Sinop Sample*

---

## İÇİNDEKİLER ( 2 . S a y f a )

### Makaleler / Articles

---

Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd AYDIN

Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi 241-269  
*The Analysis of the Relationship Between Religiosity And Mindfulness*

---

Dr. Öğr. Üyesi Davut AĞBAL

Molla Câmî'nin Varlık Anlayışının Fâtihâ Tefsirindeki Yansımaları 271-294  
*The Reflection of the Mulla Jâmî's Comprehension of Existence in the Exegesis of al-Fâtihah*

---

Dr. Öğr. Üyesi Ethem DEMİR

Suriye İç Savaşının Kilometre Taşları: Hâlid Halîfe'nin 295-320  
Lâ Sekâkîne Fî Matâbihi Hâzihi'l-Medîne Romanı  
*Milestones Of The Domestic War Of Syria: Hâlid Halîfe's Lâ Sekâkîne Fî Matâbihi Hâzihi'l-Medîne Novel*

---

Dr. Öğr. Üyesi Fatma YÜCE

Sophialogos'tan Logosophia'ya Felsefeye Anlam Merkezli 321-352  
Yeni Bir Perspektif  
*A New, Meaning-Centered Perspective to Philosophia From Sophialogos to Logosophia*

---

Dr. Öğr. Üyesi Mohamad ALAHMAD

أثر حرب حزيران عام 1967 في شعر نزار قباني 353-384  
*The Impact of the June War in 1967 Upon Nizar Qubbani's Poetry*

---

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN

Haberlerin Teâruzu Durumunda Ca'ferî Usûlcülerin Benimsedikleri 385-416  
Tercih Kaideleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme  
*A Comparative Investigation on the Preference Rules of Jafarî Metdhodologists in case of News' Conflict*

---

Dr. Öğr. Üyesi Nuran ÇETİN

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin "Muhimmâtu's-sûfiyye" Adlı Eseri Bağ- 417-447  
lamında Bazı Tasavvufî Konulara Yaklaşımı  
*Âkifzâde Abdurrahim Efendi's Approach towards Certain Matters Relevant to Sufism as part of the Work Entitled "Muhimmâtu's-Sûfiyye"*

---

## İÇİNDEKİLER ( 3 . Sayfa )

### Makaleler / Articles

---

Dr. Arş. Gör. Betül İZMİRLİ

İslâm Düşünce Tarihinde Sûfîler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik  
Bir Değerlendirme 449-476  
*An Evaluation of the Classification Forms About Sufis  
in the History of Islamic Thought*

---

Dr. Arş. Gör. Mustafa KARTAL

Bir Nahiv Delili Olarak İstihâb 477-498  
*As a Proof of Arabic Grammer (al-Nahw) is Istishab*

---

Dr. Arş. Gör. Şule GÜLDÜ

Klasik Dönem Hanefî Usûlünde Ehl-i Sünnetleşmenin Bir Örneği Olarak  
Hüsün-Kubuh Meselesi 499-530  
*The Issue 'Husn-Qubh' as an Example of Sunnification  
in the Classical Period of Hanafi Jurisprudence*

---

Rıza KARABAĞ

Öğretmenlerin Dinî Tutumlarının Çeşitli Değişkenler  
Açısından İncelenmesi 531-565  
*Various Facets of Teachers' Religious Attitudes: An Examination*

---

Shahab D. DARGAHANİ

The Social Network of Nizâmiyyah School System Under Nizâm Al-Mulk  
Administration (456-485/1063-1092) 567-591  
*Nizamülmülk'ün Vezirlik Döneminde Nizamiye Okullarının Sosyal İlişkileri*

---

### Kıtap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

---

Arş. Gör. Büşra Nur DURAN

İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp Ve Maddi Delil 593-597  
*Yazar: Şevket Pekdemir*

---

Arş. Gör. Mehmet KÖKLÜDAĞ

An Introduction to Arab Poetics 599-604  
*Yazar: Adonis*

---

---

## İÇİNDEKİLER (4. Sayfa)

### Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

---

Yasemin ÖNER

Şiddetin Topolojisi

*Yazar: Byung - Chul Han*

605-615

---

### Sempozyum Değerlendirmesi / Symposium Review

---

Arş. Gör. Sakin TAŞ & Arş. Gör. Samed YAZAR

XV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: Kur'ân ve Hayat  
Sempozyumu (11-12 Mayıs 2018 Samsun)

*XVth Coordination Meeting of Department of Quranic Exegesis and Symposium of The  
Qur'an and Life (11-12 May 2018 Samsun)*

617-635

---

İSLAMİ MARŞ VE EZGİLERDE TARİHSEL  
FARKLILAŞMA SÜRECİNİN  
DİNLEYİCİ YORUMLARI AÇISINDAN  
DEĞERLENDİRİLMESİ\*

AN EVALUATION OF THE PROCESS OF HISTORICAL  
DIFFERENTIATION IN ISLAMIC MARCHES  
AND MELODIES IN TERMS OF INTERVIEWS  
OF THE AUDIENCE

ERKAN PERŞEMBE\*\* & SÜMEYYE AYDIN\*\*\*

[\*\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD.  
Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion  
erkanper@omu.edu.tr.

<http://orcid.org/0000-0002-1659-3301>

[\*\*\* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD.  
Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion  
sumeyye.aydin@omu.edu.tr.  
<http://orcid.org/0000-0001-8929-1606>

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 03 Eylül/September 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 28 Ekim/October 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 7-43

Atıf/Cite as: Perşembe, Erkan, Aydın, Sümeyye. “İslami Marş Ve Ezgilerde Tarihsel Farklılaşma Sürecinin Dinleyici Yorumları Açısından Değerlendirilmesi- An Evaluation of the Process of Historical Differentiation in Islamic Marches and Melodies in terms of Interviews of the Audience”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 7-43. <https://doi.org/10.17120/omuiFD.614811>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuiFD>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved

## İslami Marş ve Ezgilerde Tarihsel Farklılaşma Sürecinin Dinleyici Yorumları Açısından Değerlendirilmesi

**Öz:** İslami marş ve ezgilerin tarihsel sürecini takip etmek aynı zamanda İslami hareketin seyri açısından da bize bir fikir vermektedir. Türkiye’de 1980’lerin sonlarında ortaya çıkan ezgi ve marşlar, 1995’li yıllarda büyük bir ses getirmiş, bu anlamda toplumun geniş kitlelerini etkilemeyi başarmıştır. 2000’lerden sonra ise yavaş yavaş sessizleşen bu müziğin eski dinleyici ve üretici kitlesini görmek artık mümkün olamamaktadır. Bu çalışmada marş ve ezgiler bağlamında Türkiye’de İslami hareketin dönüşümünü ele alacağız. Zira bu müzik pratikleri siyasi, dini, sanatsal ve birçok farklı düzeyde İslami kesimde ortaya çıkan dönüşümleri anlamamıza imkân vermektedir. Ezgi ve marşlar İslami hareket içerisinde, bir yandan ortak bir söylem alanını şekillendirirken diğer yandan da İslami harekete yönelik eleştirel bir söylemin geliştirilmesinin imkânı haline gelmektedir. Dolayısıyla müzik alanı ile İslami hareket alanının karşılıklı bir etkileşim içerisinde biçimlendiği görülmektedir. Bu dönüşümler İslami hareketin özcu ve inşacı bir perspektiften ele alınmasında belirleyici hususlar haline gelmektedir. Biz bu çalışmada söz konusu etkileşim alanını izleyebilmek için dinleyicilerle gerçekleştirdiğimiz mülakatlar ekseninde müziğin tarihsel dönüşümünü iki noktada ele alacağız. İlk olarak 28 Şubat sürecinin marş ve ezgi pratiklerine etkisi üzerinde duracak, ikinci olarak da müzik eserlerinde görülen kavramsal değişimin dini, toplumsal anlamlarını tartışacağız.

8

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** 1985 Sonrası İslami Hareket, İslami Marş ve Ezgiler, 28 Şubat Süreci, Toplumsal Dönüşüm.



### An Evaluation of the Process of Historical Differentiation in Islamic Marches and Melodies in terms of Interviews of the Audience

**Abstract:** To follow the historical process of Islamic marches and melodies also gives us an idea about the course of the Islamic movement. The marches and melodies which showed up at the late 1980s in Turkey, brought a great voice in 1995s. In this sense, it has managed to influence broad masses in the society at large. After 2000s, it was no longer possible to see the old audience and producers of this music, which gradually became silent. In this study, we will discuss the transformation of the Islamic movement in the context of marches and melodies because of the fact that the music practices allow us to understand the transformation of the political, religious, artistic and many different levels in the Islamic community. On the one hand Islamic melodies and marches shape a common field of discourse within the Islamic movement, on the other hand they become the possibility of developing a critical discourse about the Islamic movement. Therefore, it has seen that the musical field and Islamic movement are formed by



interplaying. These transformations become decisive issues in terms of addressing the Islamic movement from an essentialist and constructive perspective. For this purpose, we will consider the historical transformation of music in two points in the context of our interviews with the audience in order to follow this interplaying. Firstly, we will focus on the effects of the February 28 process to the practices of Islamic anthems and melodies and secondly we will discuss the religious and social meanings of the conceptual change that seen in the musical works.

**Keywords:** Islamic Movement After 1985, Islamic Marches and Melodies, The February 28 Process, Social Transformation.



## Giriş

Müzik, tarihi seyir içerisinde kendisini doğrudan ele veren, kavramlara indirgenemeyen ve daima özel bir dil olduğu anlayışını beraberinde getiren ontolojik bir boyuta sahip olmuştur.<sup>1</sup> Ancak müzik, ontolojik düzlemde insanlara doğrudan ulaşan bir sanat türü olmasına rağmen sıklıkla din, siyaset, ahlak vb. toplumsal gerçekliklere referansla bir temsil aracı olarak da kullanılmıştır. Finkelstein müziğin anlamını ele aldığı *Müzik Neyi Anlatır* isimli kitabında ilk ortaya çıkışından itibaren müziğin toplumsal ortamdan bağımsız ele alınamayacağına dikkat çekmektedir. Bu anlamda o, müziği toplumsal ortamın çok önemli bir parçası olarak görmekte ve çağın toplumsal ve düşünsel izlerinin yansıdığı bir mecra olarak müziği ele almaktadır. Bununla ilişkili olarak Bach, Mozart, Beethoven gibi müzisyenlerin müziklerinde yer bulan ulusal bilinç, anti-feodalizm, burjuva demokrasisi gibi düşüncelerin toplumsal ortamla ilişkisini dikkate taşımaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla önemli zaman ve mekân değişimlerinin yani toplumsal kırılma ve dönüşüm anlarının aynı zamanda müziğin de kaderini belirlemekte olduğu söylenebilir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Stevphen Shukaitis, "Duygulanımsal Kompozisyon ve Estetik", *Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik*, haz. Aylin Kuryel vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 236-237.

<sup>2</sup> Sidney Finkelstein, *Müzik Neyi Anlatır*, trc. M. Halim Spatar, 3. Baskı (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000), 11, 39-64.

<sup>3</sup> Avrupa ve Osmanlı'da tezahür eden bir geçiş fenomeninin -toplumsal düzlemde ortaya çıkan kurumsal dönüşümlerin- bestecilerin, icracıların ve üretilen/yeniden üretilen mü-

Türkiye’de de 1985’li yıllardan sonra din, siyaset ve gündelik yaşam ilişkilerinin keşişiminde ortaya çıkan İslami marş ve ezgiler, İslami hareketin tarihsel dönüşüm sürecinin izlenebileceği bir mecra haline gelmektedir. Söz konusu değişimin izlenebileceği yollardan birisi de dinleyicilerin bu müzik pratiklerine dayalı tecrübelerinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda çalışmamızın temel problemi müzik yoluyla üretilen din, siyaset ve gündelik yaşam ilişkilerinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ne tür bir anlama ya da anlamlandırma pratiğine yol açtığıdır. Zira müziğin İslami hareket içerisinde yer bulması farklı alanlar arasındaki ilişkiler boyunca problemlili yönlerin daha açık olarak izlenebileceği bir mecra üretmektedir. Dolayısıyla marş ve ezgi pratiğinde sıklıkla göreceğimiz gibi özcü ve inşacı bakış açılarının<sup>4</sup> etkilediği farklı pratik alanların nasıl üretilmekte olduğu temel bir problem olarak ifade edilebilir. Bu temel problemi, gerçekleştirdiğimiz mülakatları söylem analizine tabi tutarak ele almaktayız. Bu araştırma kapsamında dinleyicilerin söz konusu müzik tecrübelerine yönelik olarak İslami marş ve ezgileri dinleyen toplamda otuz dört kişi ile dinleyici mülakatları yapılmıştır. Bunlardan Samsun sınırları içerisinde ikamet eden kişilerle yüz yüze, farklı şehirlerde bulunan kişilerle ise yazılı olarak veya telefon aracılığıyla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Dinleyicilerin belirlenmesinde tarihsel süreci izleyebilmek için dinleyiciler temelde iki grup olarak kategorize edilmiştir. Birinci grup 1985 sonrasında bu müzik pratikleri ve İslami hareket içerisinde bulunmuş, bir başka deyişle bu dönemi fiili olarak tecrübe etmiş kişilerden oluşmaktadır. Bu kişiler kültürel arka plan, eğitim düzeyi, yaş, ekonomik durum vs. açısından homojen bir grubu temsil etmemekle birlikte İslami hareket içerisinde benzer sorun ve meselelerle karşılaşma açısından ortak

10

OMÜİFD

ziğin alıcılarının yaşantılarında yaratmış olduğu tıpsel deneyimleri varoluşsal tip, geçiş çağı bestecisi sosyal tipi gibi kavramlar aracılığıyla ele alan bir çalışma için bk. Vefa Saygın Öğüt ve Hüseyin Etil, “Bir Geçiş Döneminde Müziğin Kalp Çarpıntıları: Sosyal Dönüşümler ve Varoluşsal Tipler”, *Doğu Batı* 62 (2012): 91-114.

<sup>4</sup> Bu perspektiflerin “İslami romanlar” bağlamında ele alındığı bir çalışma için bk. Kenan Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, 2. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015, 4-17. Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, 31-37.

bir kategoride ele alınmaktadır. İkinci grup ise genel olarak 2000’li yıllardan sonra İmam-Hatip liselerine devam ettikleri süreçte bu müzikle tanışmış kişilerden oluşmaktadır. İkinci grup dinleyiciler yaklaşık olarak 1986 yılı ve sonrasında doğmuş dolayısıyla 28 Şubat’ın etkilerini bazıları kısmen hissetmiş ama çoğunluğun bu konuda doğrudan bir tecrübesi olmamıştır. Ancak ikinci gruptakilerin hepsi, çevrelerinde bu süreci tecrübe eden insanların hikâyeleriyle, bir şekilde süreç hakkında malumat sahibidirler. Bununla birlikte bu kategoridekilerin birinci gruptaki dinleyicilere göre, toplumsal ve siyasi bağlam açısından 1980’li ve 1990’lı yıllarda yaşananlardan daha rahat bir ortam içerisinde bu müziği tecrübe ettikleri söylenebilir. Biz bu tecrübeleri müzik ile birlikte üretilen hareket alanının anlamlandırılması noktasında araştırmamızı gerçekleştireceğiz. Bunun için önce 28 Şubat süreci ile birlikte ortaya çıkan değişimin ve bu değişime eşlik eden cihat, mücahit, ümmet, şehadet gibi İslami hareketi şekillendiren bazı kavramlardaki dönüşümün, dinleyicilerin dünyasında nasıl anlamlandırıldığını inceleyeceğiz. Dolayısıyla içerik analizi ile İslami marş ve ezgilerde tespit edilen bazı olay ve durumlara yönelik kavramların, dinleyicilerin yorumlarında nasıl yer aldığını söylem analizi yoluyla ele alacağız. Şimdi dinleyici tecrübe ve yorumlarına yer vermeden önce İslami hareket ve müziğin tarihsel sürecine dair bazı noktalara dikkat çekeceğiz.

### 1. 1980’li Yıllarda İslami Hareket ve Müziğin Tarihsel Arka Planı

1980’li yıllar Türk siyasi tarihinde, ideolojik kamusal alanın ciddi bir krize girmesi ve yerini sivil kamusal alana bırakması açısından önemli bir zaman dilimini ifade etmektedir.<sup>5</sup> Buna göre 1980’lerin önemi daha ziyade şu ikili hareket alanında ortaya çıkmaktadır: İslami kesimde bir yandan modernleşme tecrübelerinin bir ürünü olarak Batılılaşma pratikleri ve

<sup>5</sup> Çaha’ya göre “1983-1993 yılları arasındaki Özallı on yıl 1925-1950 yılları arasındaki tek partili dönemin pek çok değerini tartışmaya açmıştır. Tek partinin homojenleştirici politikaları sonucunda görünmez kılınan birçok sivil unsur bu dönemde topraktan gün yüzüne fıskırmıştır. 1980 sonrası Türkiye’inde ‘sivil bir kamu’ için fevkalade önemli bir alt yapı çalışmaları başlamıştır.” Ömer Çaha, “İdeolojik Kamusal’ın Sivil Kamusal Dönüşümü”, *Doğu Batı* 5/2 (Kasım Aralık Ocak 1998-1999): 98-99.

laikleşme süreçlerine karşı eleştirel bir konum alma kendini göstermektedir. Diğer yandan ise bu konum almayı temellendiren geleneksel İslami söylem ve pratiklere yönelen, yenilikçi bir anlayış ile yeni kavram ve pratiklerin İslami habitusa dâhil olduğu bir süreç içerisine girilmektedir.

Genel anlamda sanat, özel olarak ise müzik faaliyetleri İslami hareket içerisinde toplumu dönüştürme idealinin şekillendiği, alternatif bir söylem alanı olarak ele alınabilir. Zira 1980'ler itibariyle İslami kesimde, yeni bir pratik olarak ortaya çıkan müzik faaliyetleri muhalif, alternatif bir toplumsallık oluşturma düşüncesinde temellenmekteydi. Bunun için öncelikle kendi değer ve duygu repertuvarlarına uygun gelecek şekilde kurumların dönüştürüldüğünden bahsedebiliriz. Marş ve ezgilerin çeşitli mekânlarda görünürlük kazanmaları ile –örneğin, konser, radyo, kaset gibi müzik pratikleri olarak- yeni bir söylem alanının inşa edildiği görülmektedir. Yüzbinleri bulan albüm satışları, statları dolduran “Mekke'nin Fethi”, “Kudüs geceleri” gibi tematik konser etkinlikleri, büyük bir dinleyici kitlesine sahip radyo programları (Marmara FM, Akra FM gibi radyolar örnek olarak verilebilir) gibi İslami değer ve ideolojilerle doldurulan alanlar, İslami hareketin müzik faaliyetleri aracılığıyla minör düzeyde şekillenen “direniş” hatlarını oluşturmaktadır.<sup>6</sup> Önce bant tiyatroları içerisinde yer alan ezgi ve marşlar, 1985'lerden itibaren duyulmuş, ardından bu eserlerin toplandığı birlikte ve solo albümler 1990'larda kaset haline getirilerek dinleyiciye ulaşmıştır. Tema olarak bakıldığında bu albümler-

12

OMÜİFD

<sup>6</sup> Deleuze ve Guattari “minör” olanın devrimci karakterine dolayısıyla direnişçi boyutuna dikkat çekmektedir. Bk. Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 33-34. Marş ve ezgilerin Türkiye'deki sol düşüncüyü benimseyen kişilerin yapmış olduğu müzikler ile İran devrim marşlarına benzer müziklerden etkilenmesi hususuna da burada dikkat çekilmelidir. 1985'lerden sonra İslami içeriği, savaşılar, zulümler, adaletsizlikler bağlamında protest bir tarzda müziğe dönüştüren Avaz'ın müzikleri, aynı dönemlerde müzik çalışmalarını ile sol kesimin önemli bir ismi haline gelen Ahmet Kaya'nın çalışmalarını anımsatmaktadır. Ayrıca bk. Hakkı Taş, “Melodies of Resistance: Islamist Music in Secular Turkey”, *Social Compass* 61/3 (2014), 373. İslamcı düşüncenin sol düşünce içerisinde şekillenen söylemlerden siyasi, entelektüel ve farklı düzlemlerde etkilendiğini ifade eden bir referans için bk. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 10. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 297-299.

rin ümmet, cihat, şehadet, yeni dünya düzeni, adil düzen, emperyalizm, özgürlük, başörtüsü, Filistin gibi kavramlar ekseninde şekillendiği söylenebilir. Bu kavramlar, yaşanan dünyanın hoşnutsuzlukları ile biçimlenen alternatif bir toplumsallık üretme talebini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu eserler yoluyla seküler ve laik oluşumlar karşısında, dini değer ve duygu repertuarı açısından idealize edilen bir İslami yaşam alanının tasarlandığı söylenebilir. Bu anlamda ideolojinin müzik, roman, şiir gibi yollarla örtülü bir şekilde gerçekleşen “taşkıncılık” rolü dikkat çekmektedir. Bir silahlı mücadele şeklinde varlık göstermese de, İslami değer ve duygu repertuarı ile doldurulan müzikal pratik ve söylemlerde aktivist, muhalif ve radikal boyutların yer aldığı söylenebilir.

Müzik faaliyetleri aracılığıyla gerçekleşen anlatılar, bir yönüyle seküler laik süreçlere uzanan diğer yönüyle ise geleneksel dini söylem alanına yol alan boyutlarının birlikte ele alındığı bir kavşak noktası imgesiyle anlaşılabilir. Sanat ve siyaset arasındaki ilişkinin çelişkili, birbirini ifşa eden ve aynı zamanda dönüştüren, karşılıklı ilişkisi burada bize kritik bir alan açmaktadır. Zira bu faaliyetlerin izlerini sürdükçe bizim için daha anlamlı hale gelen birçok soru ile karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki bu eserler siyaset ve kültür arasındaki ilişkide nasıl bir rol oynamışlardır? Bir başka deyişle bu iki kulvar arasındaki bağlantıları nasıl kurmuşlardır? Zaman ve mekân bağlamında düşünüldüğünde bu ilişkinin görünürlüğü veya etkileşimi bazen artıp bazen de azalan siyaset ve kültürel alanın kesişim noktaları olarak mı görülmelidir? Bu sorular Türkiye siyasi tarihinde marş ve ezgilerin hem siyasi hem de dini boyutları ile bir hareket alanını nasıl şekillendirdiğine dikkat çekmekte ve bu iki boyutun özellikle 2000'lere kadar bu müzik pratikleri için ayrıştırılmaz olduğuna vurgu yapmaktadır. 2000'lerden sonra müzik pratiklerinde ise söylem birçok farklı faktörün etkisiyle dönüşmeye başlamaktadır.

## 2. 28 Şubat'ın Ezgi ve Marşlara Etkisi

Marş ve ezgilerin tarihsel sürecindeki önemli kırılma noktalarından birisi olarak 28 Şubat süreci gösterilmektedir. 28 Şubat, Türkiye siyasi tarihinde, 1997 yılında Refahiyol Hükümeti'nin yıkılmasına yol açan “muhtı-

ra"yı ve siyasetin askeri bürokrasinin ağırlıklı olduğu siyaset dışı güçler tarafından yeniden şekillendirilmesini ifade eden olaydır. 28 Şubat süreci ise, bu tarihte yapılan MGK toplantısı sonucunda çıkan bildiri ile başlayan sürecin, yani "sivil görünümlü askeri idare"nin devam ettiğini vurgulamak için kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Ezgi ve marşların dönüşümünde bir dönüm noktası olarak 28 Şubat'ın İslami hareket açısından ortaya attığı en önemli sorulardan birisi, Türkiye'de İslami hareketin bundan sonraki süreciyle ilişkili olarak bir geleceğinin olup olmayacağına yöneliktir. Zira 28 Şubat sürecinin en temeldeki hedefi ekonomi, eğitim, medya, kültür ve diğer imkân alanlarından yararlanan, buradan alternatif söylemler üreten İslami grup ve oluşumlara yönelik bir tasfiye veya sistem dışına sürüklenme faaliyeti olarak ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Marş ve ezgiler de özellikle 1990'lar boyunca çıkarılan albümler, radyo yayınları, konser programları ile İslami kültürel alan içerisinde geniş bir dinleyici kitlesine ulaşarak, alternatif bir müzik üretimi olarak önemli bir piyasa oluşturmuştur.<sup>9</sup> Ancak 1990'ların sonlarına doğru 28 Şubat süreci ile İslami hareketin seyrine yönelik derin bir kırılma anı ile birlikte, marş ve ezgilerin siyasal olanla yakın ilişki içerisinde seyreden boyutu farklı bir sürece girmiştir. Bu süreç bizzat eserlerin üretiminde rol alan kişilere olduğu kadar eser sözlerine, eserlerin icra edildiği mekânlara yönelik kısıtlama ve kontrol mekanizmalarıyla da işlerlik kazanmıştır. İslami marş ve ezgilerin bu süreçten nasıl

14

OMÜİFD

<sup>7</sup> Bekir Berat Özipek, "28 Şubat ve İslamcılar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 2. Baskı, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6: 640.

<sup>8</sup> M. Hakan Yavuz, "Milli Görüş Hareketi: Muhafız ve Modernist Gelenek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 2. Baskı, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6: 601; Ruşen Çakır, "Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara ve Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 776.

<sup>9</sup> Haber 7, "Yeşil Pop Uçuşa Geçti", erişim: 15 Ekim 2017, <http://www.haber7.com/kultur/haber/14265-yesil-pop-ucusa-gecti?wr=1>. 1994'e gelindiğinde Türkiye'de 525 özel radyo ve televizyon istasyonundan 19 televizyon ve 45 radyo istasyonu ise İslamcı gruplara aitti. Bk. "Radyolarda İdeolojik Gölge", *Milliyet*, 21 Nisan 1994; Ayşe Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture* 8/1 (1995): 51-71.

etkilendiğine geçmeden önce 28 Şubat sürecinin İslami harekete<sup>10</sup> etkisini ve sosyolojik düzeyde dini anlama biçimlerindeki dönüşümleri ele almak yerinde olacaktır.

28 Şubat'ın neden olduğu altüst oluş sonrasındaki siyasi arayış, aslında felsefi anlamda yaklaşık olarak on yıllık bir değişimin ve seksenli yıllardaki İslamcılığın eleştirisinin üzerine gelmiştir. Bu bir anlamda siyasi kopuşun ardından, yeni bir kimlik inşa etme süreci olarak gerçekleşmektedir.<sup>11</sup> Toplumsal düzeyde etkilerini izleyebileceğimiz bu siyasi oluşumlar, Türkiye'de İslami hareketin dönüşümü ile ilişkili görünmektedir. Bu bağlamda İslami hareket açısından temel husus, 28 Şubat sonrası Türkiye siyasetinde etkin olan AK Parti ile İslamcılık düşüncesi ve hareketinin muhalif karakterini yitirmiş olduğu<sup>12</sup> ya da AK Parti süreci ile İslamcılığın bir siyaset yapma biçimi olarak pratik anlamını bulduğu<sup>13</sup> şeklinde farklı boyutlarda devam eden tartışmalar ekseninde ortaya çıkmaktadır.

AK Parti ile başlayan süreç, İslamcılık içinde kapsamlı tartışma ve ayrışmalara neden olmuştur. Bora'ya göre AK Parti'ye eleştirel ve muhalif bir tavır ile yaklaşan İslamcılığın dikkat çeken mecraları arasında, "ra-

<sup>10</sup> "Türkiye'de ifade edilen yorumlar bağlamında İslami hareket olarak bahsedilen şey oldukça şekilsiz şemalsiz bir varlıktır. Siyasi partilerden, dini mezhep ve tarikatlardan, İslami eğitim ve yardım kuruluşlarından, İslami finans ve yatırım kurumlarından, çok küçük gizli örgütlerden, İslami yayınevlerinden ve serbestçe süzülen entelektüellerden oluşan çok yönlü bir topluluktur söz konusu olan. Türkiye'deki bu çok yönlü topluluk yekpare bir örgütlenme ve tek bir doktrin ya da program yerine, daha ziyade İslami değerleri ve pratikleri yükseltmeyi hedefleyen müşterek bir amaca dayalı geniş bir koalisyon benzer. ...'Hareket' daha ziyade bu geniş koalisyon içinde girilmiş çeşitli faaliyetlere katılan bireyler ağından oluşur." Sabri Sayarı, "Türkiye'de İslam ve Uluslararası İlişkiler", trc. Birgül Koçak, *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler*, ed. Şerif Mardin (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 234. Siyasal İslam kullanımı için bk. Mohammed Ayoob, "The Many Faces of Political İslam", *Institute of Defence and Strategic Studies*, Singapore, 119 (2006): 1.

<sup>11</sup> Özüpek, "28 Şubat ve İslamcılar", 644.

<sup>12</sup> Mümtaz'er Türköne, "İslamcılığın Ölümü", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara ve Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 750.

<sup>13</sup> Yasin Aktay, "İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara ve Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 801-837.

dikal İslamcılığın” ve “Milli Görüş otantizmi”nin veraset çizgileri yer almaktadır. Özellikle kapitalizme yönelik eleştirileri bağlamında, bu iki ana mecranın söylemi “ılımlı İslam” projesi ile ifade edilmektedir. Bu eleştiri AK Parti’nin İslamcılığı, muhafazakarlığa veya muhafazakar-liberalliğe eklemek suretiyle İslamcılığın, “global kapitalist-emperyalist sisteme asimilasyonunu sağladığını” ve böylece “ılımlı İslam” projesinin tahakkukuna yol açtığı şeklinde formüle edilmektedir. Mazlum-Der ve Özgür-Der gibi bazı sivil toplum örgütleri AK Parti iktidarını, insan hakları temelinde sorgularlarken, bunun dışında AK Parti’nin İslami referanslardan uzaklaştığı veya onları araçsallaştırdığı eleştirisini paylaşan bazı İslamcı entelektüeller ve geleneksel İslamcı çevrelerin eleştirileri de burada zikredilebilir.<sup>14</sup>

Bu eleştirinin İslami kesimde en çarpıcı ifadesi “Uhud sendromu” tabiriyle ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Bu tabir Hz. Peygamber dönemine ait tarihsel bir olaya referansla bugün, Müslümanların kapitalizmle, iktidarla olan imtihanına işaret etmektedir. Söz konusu olay, Uhud savaşının sonuna doğru zafere yaklaşıldığı bir sırada Uhud tepesini bekleyen askerlerin savaşın kesin olarak bittiğini görmeden, ganimet elde etmek düşüncesi ile mevzilerini terk etmeleri sonunda, düşmanın terk edilen mevziden yeni bir hamle yaparak Müslümanları ağır bir zarara uğratmaları hadisesine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu olay, bugün Müslümanların 2000’ler sonrası elde ettikleri sermayenin dinden uzaklaşmaya aracılık ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Bir başka ifadeyle bu AK Parti ile elde edilen iktidar kazanımının, kapitalizme karşı gösterilen zayıflık ile kaybedilme-

16

OMÜİFD

<sup>14</sup> Tanıl Bora, “ Sol-Sağ Şemasında İslamcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara ve Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 533.

<sup>15</sup> “Uhud sendromu” tabirinin bazı köşe yazılarında kullanıldığı örnekler için bk. Sibel Eraslan, “Tayyip Erdoğan Hakkında 3 İzlenim”, erişim: 20 Haziran 2019, <https://www.star.com.tr/yazar/tayyip-erdogan-hakkinda-3-izlenim-yazi-1047472/>. ; Seyfettin Erol, “Jeopolitik Darbe Sonrası ‘Uhud Sendromu’...”, erişim: 20 Haziran 2019, <https://www.milligazete.com.tr/makale/846952/prof-dr-m-seyfettin-erol/jeopolitik-darbe-sonrasi-uhud-sendromu>.



sini ima etmektedir. En basit ifadesiyle Uhud sendromu kazanılmış savaşın kaybedilmesine ve bu savaşın ağır zararlarına işaret etmektedir.

1980'lerde başlayan sermaye, zenginleşme ve varlık sahibi olma ile kurumsallaşmanın (yeni kurumlar kurma, mevcut kurumları ele geçirme) gittikçe derinleşmesine bağlı olarak maddi imkânların artışı, ayrıca küreselleşme süreci ile birlikte yaşanan kitlesel eğitim ve iktisadi kaynaklara erişim imkânı<sup>16</sup> ile İslamcılıktaki protestocu, tepkisel duruşun aşındığı düşüncesi de eklenebilir. Bu minvalde küreselleşmenin, yeni imkânlar üretmek suretiyle İslamcı hareketi paradoksal bir biçimde dönüştürdüğü ifade edilmektedir. Dolayısıyla İslamcı hareketin küreselleşme süreci ile birlikte protestocu, tepkisel duruş yerine tüketimci bir pragmatizm ve demokratik bir toplumsal proje olarak yeniden kurgulanan İslamcılığa evrildiği dile getirilmektedir.<sup>17</sup>

Dolayısıyla "ümme ufku" oluşturan yani "Müslümanların, Batı'nın temsil ettiği duruştan farklı bir toplumsallık ürettiğinin altını çizen fark mantığının" silindiği, başlangıçta sahip oldukları imajın sıradanlaştığı düşüncesi bu bağlamda ifade edilmektedir.<sup>18</sup> Bu doğrultuda hareketin söylemi de buna bağlı olarak dönüşmektedir. Böylece 1980'lerde ve 1990'larda sıkça kullanılan İslamcı terminoloji yavaş yavaş terk edilmekte, ümme, hilafet, cihat, mücahit gibi söylemler ve itihad-ı İslam çağrılarını, geçmiş bir zaman diliminde kalmış izlenimi vermektedir. Dolayısıyla bu kavramların ve işaret ettikleri pratiklerin görünürlüğünün kaybolması, 28 Şubat sürecini İslami hareket açısından bir "sessizliğe" dönüştür-

<sup>16</sup> İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara ve Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 37-38.

<sup>17</sup> Mücahit Bilici, "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 2. Baskı, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekin-gil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6: 800; Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 126.

<sup>18</sup> Nuh Yılmaz, "İslamcılık, AKP, Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 2. Baskı, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekin-gil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6: 609-616.

mektedir.<sup>19</sup> Ancak İslami kavramların gündelik kullanımlarının azalması, tam olarak ne tür bir sessizleşme anlamına gelmektedir? Bu sorunun cevabı bizi, İslami hareketin 28 Şubat süreci ile geliştiği bir başka mecraya yönlendirmektedir. O da hareketin, modernlik vurgusu artan bir toplumsal ortamda kendini yok etmeksizin yeniden düzenleme yollarına dikkat çekmektedir. Bu ise İslami hareketin iktidar olmasının da etkisi ile daha demokratik daha çoğulcu bir ilişkiler alanına yaklaşabilme deneyimi için açılan yeni mekânı bize fark ettirmektedir.

28 Şubat sonrası Türkiye’de İslami hareketi tanımlayan “yeni İslamcılık”, “post-İslamizm” gibi tabirler AK Parti’nin siyasal iktidarı ile birlikte şekillenen yeni süreci ifade etmesi yönüyle dikkat çekmektedir. Bayat’ın, bilhassa İran ve Mısır’da izlediği İslami hareketler bağlamında kullandığı bu tabirlerin, toplumsal düzeyde ortaya çıkan dönüşümler açısından, Türkiye’deki oluşumlarla bazı noktalarda kesiştiği söylenebilir. Bayat, en temelde post-İslamcılığın varlık bulmasının sebeplerini şöyle ifade etmektedir: İlk olarak, İslamcılığı içeriden düşünmeyi gerektiren, İslamcı projenin başarısızlıkları ve çelişkileri post-İslamcılığı anlamlı hale getirmektedir. İkinci olarak, siyasal ve toplumsal bir dönüşümü zorlayan, ortak bir kentli bilinç oluşturan failleri (eğitimli orta sınıflar, gençler, artan okur-yazar kadınlar) yaratan toplumsal değişiklikler (artan okuryazarlık, kentleşme ve ekonomik değişim) ve üçüncü olarak bu değişimlerin içinde gerçekleştiği küresel bağlamdır. Bayat’ın bu tespitleri İslamcılık bağlamında, toplumsal ve siyasal zeminde ortaya çıkan kaymalara dikkat çekmektedir.<sup>20</sup>

Buna göre post-Islamizm kavramı, bir zamanlar İslamcılığın ateşli taraftarları arasındaki söz konusu cazibe, güç ve meşruiyet kaynaklarının artık tükendiği bir siyasal ve sosyal duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla İslamcılık, hem kendi iç çelişkileriyle hem de toplumsal baskı yoluyla

<sup>19</sup> Şaban H. Çalış, “İslamcılığın Dünyası: Uluslararası İlişkilerin Dini-Politiki”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık*, 2. Baskı, haz. Taml Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6: 902.

<sup>20</sup> Asaf Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*, trc. Özgür Gökmen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 335-336.

kendini yeniden şekillendirmeye mecbur kaldıkça, kendi içinde niteliksel bir dönüşümün ortaya çıkması da umulabilir hale gelmektedir. Bu manada post-İslamcı bir eğilim demokratikleşme, çoğulculuk, kadın hakları, gençliğin kaygıları ve dine bağlı toplumsal gelişme meselelerini bir araya toplayan bir odak haline gelmektedir. Ayrıca post-İslamcılığın, siyaset olarak İslamcılığı tasfiye ederek, bir inanç olarak İslam'ı kurtarmaya çalıştığı yorumları yapılmaktadır.<sup>21</sup> Bir başka açıdan Türkiye'de siyasal İslam'ın küreselleşmeye karşı çıkışın değil, küresel düzene uyum göstermenin ve onun içinde daha avantajlı bir konum elde etmenin bir aracı olarak beliren tarihsel ortamı Gülalp, "postmodern durum" olarak nitelermekte ve İslamcılığın sosyo-politik temellerinin küreselleşme sürecindeki etkileşimlerde bulunabileceğini vurgulamaktadır.<sup>22</sup>

Tuğal, AK Parti iktidarı ile İslami hareket arasındaki ilişkiyi Gramsci'den ödünç aldığı "pasif devrim" kavramı ile anlamaya çalışmaktadır. Buna göre "pasif devrim" kavramı muhalif hareketlerin, kadroların, entelektüellerin, taleplerin ve de faaliyetlerin sisteme massedilmesi olarak ifade edilmektedir. Bu durum sisteme tabi olma, teslim olma veya yenilme anlamında değil, söz konusu iddia ve taleplerden vazgeçmeksizin sistemin veya düzenin içine girmeyi ifade etmektedir.<sup>23</sup> Bu hareket tarzı,

<sup>21</sup> Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek*, 172, 309. Hakan Köni v.dğr., "History of Islamic Political Movements in Turkey", *Asian Social Science*, 11/10 (2015); Ferhat Kentel, "1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 2. Baskı, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6: 751.

<sup>22</sup> Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 12-14. Modern dünyada İslamcılık hareketlerinin harekete geçirici güçlerinden biri olan uluslararası çevrelerin bu hareketlerle münasebetleri, yönlendirme ve biçimsizleştirme talepleri, bir yere doğru itme politikalarını ihmal etmememiz gerektiğine dair Kara'nın vurgusu için bk. Ruşen Çakır, "Cemaat ve Tarikatlar Sivil Toplum Hareketi Değildir", (İsmail Kara ile Röportaj), erişim: 22.04.2018, <http://www.rusencakir.com/Ismael-Kara-Cemaat-ve-tarikatlar-sivil-toplum-hareketi-degidir/979>.

<sup>23</sup> Ruşen Çakır Türkiye'de sistem karşıtı İslamcılığın hiçbir zaman etkili olmadığını, Milli Görüş hareketinin de bu bağlamda sistem karşıtı bir hareket olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre "Erbakan liderliğindeki hareket bu anlamda Cumhuriyeti kuran kadroların sistemin dışına itmiş olduğu dindarları tekrar sistemin merkezine taşıma hareketidir." Çakır, "Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın", 776.

düzene veya sisteme dokunmaksızın içeriden birçok şeyin değiştirilmesine işaret etmektedir. Bu haliyle AK Parti döneminde rejimin İslamileştiği, ancak İslami bir rejim haline gelmediği dile getirilmektedir.<sup>24</sup> Diğer yandan bu iktidar şekli, siyasal otorite açısından güçlü ancak medeniyet inşası anlamında yol gösterici ve fikir verici bir rol üstlenememe sorununu açığa çıkarmaktadır.<sup>25</sup>

Bütün bunlara ilaveten 28 Şubat'ın siyaseti değil, büyük oranda toplumu tasarladığı düşüncesi ileri sürülmektedir. Bu bakış açısına göre bu süreç, ülkedeki en içe kapanık kesimlerden birini dinamik ve dünyayla bütünleşik bir hale getirmiş, orta vadede bu kesimi dünya standartlarına çekmiştir. Böylece geleneksel İslamcılığı sorgulamaya girişen AK Parti, sadece kendisini değiştirmekle kalmamış giderek bu değişimin tüm topluma da yayılmasını sağlamıştır.<sup>26</sup> Toplum yerine öncelikle siyaseti tasarlayan, yani bir "devlet projesi" haline getirilen İslamcılık, hem ideolojinin çoğulcu bir ortamda ve açık bir tartışma yoluyla oluşturulmasını önlemekte hem de "devletin çıkarları"nın onun ufuk ve sınırlarını belirlemesi sonucunu doğurmaktadır.<sup>27</sup> Bununla birlikte AK Parti'yi yeni bir sosyal merkezin kuruluşunun ve milliyetçilik, İslam ve Batıcılık fikirlerinin yeniden bir araya gelmesiyle siyasal merkezin sosyalleştirilmesinin işareti olarak görenler de vardır. Bu tespitten hareketle AK Parti'nin kimliği ve ideolojisi, ışığa bağlı olarak renk değiştiren bir dokuya benzetilmektedir. Partinin bu eklektik niteliği aynı anda hem İslami hem de Batı'ya ait işa-

20

OMÜİFD

<sup>24</sup> Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, 2. Baskı, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 234-247.

<sup>25</sup> Alev Erkilet, "Ercüment Özkan", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 2. Baskı, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekinçil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6: 691-692. Karar'ya göre de şu anda Türkiye'de İslam meselesinin his, bilgi, felsefe, hayat biçimi düzeylerinde ele alınışının zayıfladığı bir dönem yaşanmaktadır. Bu durumu o, "aktüel olan esas olanı örtüyor" şeklinde ifade etmektedir. Çakır, "Cemaat ve Tarikatlar Sivil Toplum Hareketi Değildir".

<sup>26</sup> Nuh Yılmaz, "Bir Postmodern Darbe Portresi 28 Şubat", *Binyılın Sonu: 28 Şubat*, haz. Abdurrahman Babacan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 234-235.

<sup>27</sup> M. Şükrü Hanioğlu, " 'İslamcılık' Tartışması Üzerine Notlar (2): Kökler", erişim: 22.04.2018, <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2012/09/09/ismcılık-tartismasi-uzerine-notlar-2-kokler>.

retler taşıyabilmesi yani çoğulcu boyutu, muhtelif hayat tarzları göz önüne alındığında, oluşturulmak istenen geniş destekleyici kitle için de bir zorunluluktur.<sup>28</sup>

Öyleyse politik olandan daha kültürel olana doğru bir hareket biçimi ile İslamcılığın yeni bir düzlemde tezahür etmesi, bizi, “post-İslamcı bir kamusal alan” ile karşı karşıya getirmektedir. Bu yeni kamusal alan, daha önce İslami çalışmaların kapsamı dışında görülen aktör ve temaları da kendine dâhil etmek suretiyle, İslamcılık ve İslami hareketleri belirleyen teorik ve metodolojik sınırların genişletilmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle kamusal alan açısından entelektüel ve kamusal faaliyet alanları, tartışmalar ve dini temalar ile popüler kültür ve kültürel çalışma alanlarının daha geniş bir alanda birbiriyle yeniden ilişkilendirilmesini içermektedir.<sup>29</sup>

Post-İslamist kamusal alan tabirinin, İslamcılığa inşacı bir bakış açısı ile yaklaştığı bu manada söylenebilir. Dolayısıyla biz söz konusu kamusal alanda İslamcılığın, geride bırakıldığı veya artık sözünün edilmediği bir ortam olarak görüldüğü düşüncesinden ziyade, yeni bir ifade biçimi olarak tezahür edişinin izini sürmekteyiz. İslami marş ve ezgiler ekseninde sessizleşen bir hareketin yokluğundan ziyade, yeni dönemde aşına olunmayan görünümeler altında varlığını sürdüren bir hareketten bahsetmekteyiz. Dolayısıyla bu süreçte müzik faaliyetleri açısından radikal kavramlar içeren müzik eserlerinden, bireysel kavram ve temalara yer veren eserlere bir farklılaşma yaşanmaktadır. Bu farklılaşmada savaş, mücadele, özgürlük gibi konuların doğrudan kullanılması yerine daha sembolik ifadelerle anlatılması tercih edilmektedir. Konserler dini içeriklerinin yanı sıra daha kültürel içeriklerle desteklenmektedir. İmam-hatip liselerinin mezuniyet programları, kültür akşamları programları, İlahiyat fakültelelerinde akademik konferanslarla birleştirilen konserlerin yanı sıra bağımsız

<sup>28</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 350-351.

<sup>29</sup> Mark LeVine, “Heavy Metal Muslims: The Rise of a Post-Islamist Public Sphere”, *Cont Islam* 2/3 (2008): 230.

konser faaliyetleri de bu dönemde artık yaygınlaşmaktadır. Dolayısıyla bu değişimlere bağlı olarak dinleyicilerin müziği tecrübe etme ve anlamlandırma biçimleri de değişime uğramaktadır.

### 3. Ezgi ve Marşlardaki Farklılaşma Unsurlarının Dinleyici Yorumları Bağlamında Değerlendirilmesi

Ezgi ve marşların 28 Şubat sürecinde, toplumsal-siyasal alanda gerçekleşen dönüşümlerden doğrudan etkilendiğini söylemek gerekmektedir. Bu etkilerin dinleyici, sanatçı, aracı kurumlar gibi farklı mecralardan gözlemlenmesi mümkündür. Taş, bu minvaldeki makalesinde, “İslamcı müzik” için dönüm noktası olarak gördüğü 28 Şubat süreciyle müzik pratiklerinde ortaya çıkan farklılaşmalara söz, müzikal yapı, enstrümanlar vs. açısından farklı boyutlarıyla dikkat çekmektedir. Ona göre 28 Şubat süreci ile birlikte öncelikle, hafif İslami müzik olarak adlandırılabilir yeşil pop ana akım olarak ortaya çıkmıştır. Bunun dışında müzikte ikinci eğilim ise sūfi müzik uyanışı olarak ifade edilmektedir. Daha az sayıda müzisyen tarafından takip edilen üçüncü eğilim ise “İslamcı müzik” üretimine devam edilmesidir ki bu müziklerde daha az ayrıştırıcı ve savaşçı retorik kullanılmaktadır.<sup>30</sup>

Ezgi ve marşlarda oluşan tarihsel bilincin izini sürme noktasında eserlerin müzikal yapılarının yanı sıra, tematik ve kavramsal dönüşümleri de önemli birer başvuru yeridir. Eser metinlerinin kültürün geçerli davranış ve değerlerini yansıtan boyutlarıyla, kültürleyici bir araç olarak sıklıkla kullanılması bağlamında, toplumsal ve siyasal hareketler açısından kamusal bir fikrin şekillenmesinde ve bununla birlikte kamusallığın dönüşümünde etkin rolleri farkedilmektedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla burada, 28 Şubat’a ilişkin yaşananlarla albümlerdeki eserlere yansıyan dil arasındaki ilişkinin, sosyolojik ve siyasal ortamın dönüşümüne bağlı olarak incelenmesi amacıyla dinleyici yorumlarını değerlendireceğiz.

<sup>30</sup> Taş, “Melodies of Resistance”, 377-378.

<sup>31</sup> Alan P. Merriam, *The Anthropology of Music*, (Evanston: Northwestern University Press, 1971), 208.

### 3.1. Dinleyici Yorumlarında 28 Şubat'ın Etkileri

28 Şubat sürecinin etkisiyle müzik pratiklerine dinleyicilerin katılımı açısından farkedilir düzeyde bir azalma olduğu söylenebilir. Konser etkinlikleri, albüm satışları açısından önceki coşkulu kalabalıklar yerini daha sakin, daha sessiz katılımcılara bırakmıştır. 28 Şubat sürecinde ve daha öncesinde, İslami olarak nitelenebilecek radyolarda yayınlar yapan bir görüşmeci bu süreçte yaşananları şöyle ifade etmektedir:

28 Şubat süreci yaşanmış olsa da, bu müzikleri insanların kalbinden söküp atamazsınız. Ama (bu süreç) radyo yayınlarını, dinlenirliğini, bu işin içinde olanları, işin ticaretini yapanları etkiledi. Çünkü bir sıkışıklık dönemi, bir moral çöküntüsü yaşadı insanlar. Büyük radyolar bitmişti çünkü insanlar reklam vermekte tedirgin oldular. Giderlerini karşılayamadılar. Radyoları kapandı. O dönemdeki sanatçıların konser, program yoğunlukları ile şimdiki karşılaştırsak eğer ciddi bir düşüş var. (K9, Erkek, 1978, Kamu Yönetimi)

28 Şubat süreci her şeyden önce, Müslüman kesimin oluşturmuş olduğu aktif eylem alanlarına yönelik kısıtlamalar ile tezahür etmiştir. Bu minvalde radyoların kapatılması, yasaklı eserler, konserlerin iptal edilmesi gibi somut engellemelerden bahsedilebilir. Sonraki döneme etkisi açısından bakıldığında ise bugün ezgi ve marşların 1990'lardaki ivmesini kaybetmesinin arkasında çok farklı sebepler olmakla birlikte bunları temelde iki kategoriye ayırabiliriz: İlk olarak İslami camiaya dışarıdan yönetilen kısıtlamalar, yasaklamalar, engellemeler yoluyla bu müziğin sesinin bastırılmasına yönelik faaliyetlerin bu camiaya etkileri yer almaktadır. İkinci olarak ise İslami camia içerisindeki dönüşümlere bağlı olarak ortaya çıkan ayrışmalar ifade edilebilir. 28 Şubat'ın yalnızca doğrudan görünen bir öteki eliyle yönetilmediğini, bunun bir başka vechesi olarak İslami camianın, kendi içerisinde ortaya çıkan dönüşümler yoluyla gözlenebileceğini bu ifadelerden anlamaktayız. Bu dönüşüm ise daha ziyade sekülerleşme pratikleri ile ortaya çıkan farklılaşmalara işaret etmektedir. 1990'lı yıllarda bu müziği tecrübe eden bir başka görüşmeci 28 Şubat'ın etkilerini şöyle değerlendirmektedir:

28 Şubat her şeyi biçti. Marmara FM, Moral FM, Akra FM gibi radyolar yasaklandı. ... Her şey elimizden alındı. Artı hayal kırıklıkları. Hem o camianın bize bütün kısıtlamaları, bütün ideallerimizi bitirdi. Artı Müslüman camianın içerisindeki hayal kırıklıkları bizi, onların bizi okula almamasından daha çok yıktı. Biz 2000'lerden sonra genel olarak yaşadığımız hayal kırıklığı ile o ruhu kaybettik. 28 Şubat, özellikle bir dönüm noktası diyebiliriz bunun için. Önceden o marşları, ezgileri dinlerken önümüzde aydınlık bir gelecek olduğunu düşünüyorduk, ülkümüz vardı. Ülkümüze yol açıyordu o ezgiler, bizi şevklendiriyordu. Biz 28 Şubat sürecinden sonra kapandık, çok bölündük artık. O zaman İslami kesim deyince bir şey anlaşılıyordu. Tek tiptik. Giyinişimiz aynıydı, evlerimizin stili aynıydı, okuduğumuz kitaplar, izlediğimiz filmler aynıydı. Şimdi hangi müzik bu kadar kesimi birden etkileyebilir? (K12, Kadın, 1978, Dış Hekimliği/İlahiyat Fakültesi)

24  
OMÜİFD

Bu müzikleri 1990'larda tecrübe eden birçok kişi için müziğin ele alınışı, ideallerin yol aldığı bir mekân oluşturması, gelecek güzel günler için bir umut işlevi görmesidir. 28 Şubat ise İslami bir toplumsallık, siyasallık düşüncesine dayanan her türlü eylem alanına yönelik süreci kesintiye uğratması nedeniyle bazı görüşmecilerin tecrübelerinde kendi içine kapalı bir durum üretmiştir. Söz konusu kapanma durumu hem bireysel hem de toplumsal düzeyde Müslüman camianın içinde hayal kırıklıkları, çelişkiler ekseninde şekillenmekte ve dolayısıyla İslami camiada bir tür bölünmüşlük haline dönüşmektedir. Modern oluşumların etkilediği boyutuyla İslami hareketin dışından gelen kısıtlamalar kadar, kendi içerisinde yaşadığı hayal kırıklıkları da hareketin 1990'lardaki hızını ve bütünlüğünü sarsmış, bir anlamda onu farklı bir kulvara çekmiştir. Dolayısıyla kendi içinde bu denli farklılaşan bir kesim için ezgi ve marşların temsil kabiliyeti de azalmakta ve böylece söz konusu eserlerin toplumu topyekûn etkileme gücü de zayıflamaktadır. Ezgi ve marşların, 28 Şubat sonrasında kolektif karakterinden ziyade bugün daha bireysel bir düzleme kaydığı söylenebilir. Bir katılımcı ezgi ve marşlardaki bireysellik ve kolektivite boyutunu şöyle ifade etmektedir:

Bu müzikler artık toplumu, toplu halde etkilemiyor. Şuan yine bir müzik eseri olarak dinlersin, seni yine geçmişe götürüyor ama toplu halde seni komuta etmez. Bir yere getirmez. "Girmeden tefrika bir millete / Düşman giremez / Toplu vurdukça yürekler /Onu top sindi-



remez.” (Mehmet Akif Ersoy) O dönemde tefrika girmediği için, o zaman toplu halde sinelerimiz atıyordu ve o ezgiler adeta bomba etkisi yapıyordu. Ama bugün daha bireysel, yine aynı tadı verse de bir yere götürmez seni. (K13, Kadın, 1978, Matematik Bölümü/Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği)

Tek bir ses olarak insanları bir araya getirmenin gücünü vurgulayan bu ifadeler, bugün ezgilerin dilinde o tek sesliliğin kaybedildiğini dolayısıyla artık etki düzeyinin daha bireysel bir boyutta açığa çıktığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda 2000’ler sonrasında müziğin tecrübe edilmesinde tezahür eden çoklu yapı dolayısıyla müziğin, bir ideali, belli bir hedef doğrultusunda taşıma ve onu gerçekleştirme fonksiyonu da zayıflamaktadır. Toplumsal şartların farklılaşması ekseninde bir başka görüşmeci ise şunları söylemektedir:

O dönemde müthiş bir “biz” ve “ötesi” ayrımı var. İşte diğerlerinin dinlediği müzikleri dinlemiyoruz. Bizim kendi müziğimiz var, onu dinliyoruz. Hatta imam hatiplilere yazılmış özel ezgiler vardı. O kadar ki bizimdi. Duygularımıza tercüman oluyordu, bizim ideolojimizi yansıtıyordu o müzikler. Şimdiye baktığımızda ise bireyselleştik bir kere. Daha öncesinde herkes herkesin bir şeylerine karışabilirken bugün daha az eleştiriyoruz. O zamanlar daha uçtuk. Biz ve diğerleri arasındaki sınır o zamana göre daha belirsizleşti. Diğerleriyle daha iç içeyiz. O zamanlar diğerleriyle aynı hisleri düşünceleri paylaşamayız gibi geliyordu ama bugün öyle değil. (K27, Kadın, 1989, İlahiyat Fakültesi)

Biz ve öteki olarak kurgulanan sınırların erimeye başladığının, dolayısıyla artık kendi içinde homojen bir yapı olarak kalınamayacağını farkedilmesi, bireyselleşme düşüncesinin ortaya çıkışı ile örtüşmektedir. Bireyselliğin İslami kesimde özgünlüğü, yeni toplumsal karşılaşma alanlarında, yeni ilişki tarzlarının gelişmesi ile alakalı görünmektedir. Bu yeni karşılaşma mekânlarında Müslümanların toplumsal, siyasi ve dini alanlarda algılama biçimleri de dönüşmekte böylece ezgi ve marşlara dair pratikler geçmiş ile bugün arasındaki anlam zeminini birbirine bağlamada yetersiz kalmaktadır. Bu durum aynı zamanda müziğin, bugün toplumsal ve siyasal anlam oluşumu açısından bir bocalama yaşadığını da göstermektedir. Bir görüşmecinin şu ifadelerine bu bağlamda bakabiliriz:

28 Şubat sürecinden ziyade maddi imkânı artan, dünyaya açılan ve dolayısıyla dünya vatandaşlarının yaşadığı ve buna ilaveten Müslümanların idari mekanizmalarda söz sahibi olduğu Türkiye’de, bu müziğin iddialarının şuan anlamlı ve bugün için geçerli olduğu pek söylenemez. Mesele –maalesef- günümüzde bu iddiaları dillendirenlerin kendi bireysel menfaatlerini elde etmek için kullandıkları bir mesele haline dönmüştür. (K8, Erkek, 1974, İlahiyat Fakültesi)

Maddi refaha, siyasal iktidara erişen Müslümanlar için bu müziğin söylemlerinin anlamsız kalması, dinleyiciler açısından müziğin 1990’lardaki iddialarının yeniden hatırlanması, bugün için yeniden güncellenmesi gerekliliğini öne çıkarmaktadır. Müziğin iddialarını siyasal alanda iktidar olma talebi ile sınırlayan bu bakışın, yeniden gözden geçirilmesi ve farklı temaların dikkate taşınması, özellikle bugün devam eden birçok problemin bir işareti olarak Filistin, Afganistan, Suriye, Yemen gibi Müslüman coğrafyalarda hak, adalet ve özgürlük arayışları açısından bir anlam taşımaktadır. Bu dönüşümü bir görüşmeci şöyle ifade etmektedir:

26

OMÜİFD

Bir zamanlar cihat, şehadet sözü ürkütücü, korkutucu kelimelerken bugün bakıyoruz her alanda, her ortamda, sosyal medya da dâhil olmak üzere bu kavramları çok rahatlıkla kullanabiliyoruz. O zamanlar şeriat söyleminden korkulurken bugün, şeriatın aslında Allah’ın emirleri, Kuran’ı Kerim olduğu öğrenilmiş oldu. Bugün kimse kalkıp da ‘kahrolsun şeriat!’ diyecek kadar cesaretli göremez kendini. Bunun gibi cihat kavramının da bugün adam öldürmek, kan akıtmak gibi değil de nefsanî ve insani durumlarda veya intifada, kendi müdafaası anlamında, Allah’ın kanunlarıyla, emirleriyle nasıl hareket edilebileceğini insanlar anlamış oldu, öğrenmiş oldu. Ama bunun bedeli de çok ağır oldu. Hapislerde yattılar, tahsillerini yapamadılar, birçok yerden dışlandılar. (K15, 1970, İlkokul, Ev Hanımı)

Bütün bu vurgular aslında yeni bir dilin, yani 2000’ler sonrasında gençleri de kapsayan bu yeni iletişim biçiminin farkedilmesi ve anlaşılması bağlamında anlam kazanmaktadır. 1990’larda iktidar olma ve dinin gündelik hayat içerisinde görünürlüğünü arttırma amacına yönelik İslami hareketin doğrudan ve sert söylemi 2000’ler ile daha dolaylı ve incelemeli hale gelmiştir. Zira bu dönemde en bariz farklılık İslami hareketin temsil gücünün geniş bir kitleye ulaşması dolayısıyla söz konusu kitlenin

bir arada kalabilmesi için bu dönüşümün zarureti ortaya çıkmaktadır. Müziğin ise bu dili yansıtacak ve inşa edecek şekilde yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Bu süreçte özellikle müzik açısından yeni bir dilin oluşturulması problemine, bir görüşmeci şu ifadeleriyle dikkat çekmektedir:

2000'li yıllardan sonra zaten gençler arasında yaygınlaşan farklı bir müzik arayışı alternatifleriyle beraber, İslami ezgi ve marşlar kendini çok fazla geliştiremedi zannedersenem. Bugünün gençlerine bu müziğin ne kadar hitap ettiği konusunda tereddütlerim var. Yani muhafazakâr dindar gençliği motive edecek, sürekli canlı tutabilecek bir hareket şuan çok görünmüyor. Yani kısa süreli, birkaç yıl öncesi birkaç isim geldi ve geçti. Biz bir ara onları hızlıca dinledik. Ama onlar şuan yoklar mesela. Ezgi ve marşlar ise o iddialarını devam ettirmiyorlar bana kalırsa. Ezgi ve marşların iddiası yerini farklılaştırdı. Toplum radikalleştikçe, farklılaştıkça grupların müzik anlayışları sert ve radikal olmaya başlayabilir ama toplumdaki hareket daha yumuşak, daha soft bir hale geldiğinde o müziğin diline de yansımaya başlayacaktır. (K6, Erkek, 1978, İlahiyat Fakültesi)

27

OMÜİFD

Bu ifadelerden anlaşılan, bugünkü genç kesim için geçmişten gelen ezgi ve marşların dili, içinde buldukları toplumsal şartlar açısından oldukça sert ve radikal söylemlere karşılık gelmektedir. Bugünkü şartlar içerisinde marş ve ezgilerin sloganik, ideolojik ve kutuplaştırıcı karakterine yönelik eleştiriler, bazı görüşmeciler tarafından kendi tecrübeleri bağlamında özeleştirel bir perspektifle ifade edilmektedir. Bu özeleştirel yaklaşım tarzının da açıkça gösterdiği gibi, bugün ezgi ve marşların 1990'larda sahip olduğu zeminin kaybolmasıyla, bir tür boşlukta kaldıkları söylenebilir. Bir başka deyişle bu durum, tarihsel olayların sözlü olarak aktarılmasına karşılık, pratikte bu olaylara yönelik bilincin tam anlamıyla kazanılamamasına işaret etmektedir. Söz konusu boşluğun bir görüşmeci tarafından şöyle tarif edildiğini görmekteyiz:

Şuan dinlediği zaman kişi, ondaki boşluğu dolduramıyor. Bir şey veriyor o marş sana, bir duygu var, his var, hareketlilik var, ayağa kalkıyorsun ama nereye gideceğim? Bu açıdan bence bugün müziğin iddiaları anlamlı ve geçerli değildir. Çünkü dediğim gibi bize karşı bir güç varken, biz de karşılık olarak oraya bir güç vermek, uygulamak

için daha sağlam, ayakta durmak zorundaydık. Şuan öyle bir sıkıntı olmadığı için, her şey çok daha farklı. (K29, Kadın, 1996, İlahiyat Fakültesi, 4. sınıf)

Burada vurgulanan husus, ezgi ve marşlarda değişen zaman içerisinde tecrübeye yönelik bir boşluk ortaya çıkarması durumudur. Veya bir başka deyişle ezgi ve marşların bugünkü toplumsal, bireysel düzeydeki tecrübeler ile tam anlamıyla uyuşmayan bir müzik pratiği yahut düşüncesi sunmasına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bu uyumsuzluk, müziğin söylemleri, verdiği hisler, duygular ile bir boşlukta hareket eden şeylere dönüştüğü anlamına gelmektedir. Bu boşluğun en temel nedeni ise siyasal iktidara ulaşıldığının düşünülmesidir. Yani artık İslami hareketin çevreden merkeze taşınmış olduğunun düşünülmesidir. Gündelik hayatın akışı içerisinde müziğin taşıdığı anlamların gündelik hayat içerisinde karşılığının bulunamaması bu müziğin dinleyicilerini toplumsal düzeyde bir farklılaşmaya da sevk edebilmektedir. Dolayısıyla ideal ve pratik alandaki bu kopuklukla ilişkili olarak yakın çevre, anne-baba veya öğretmenleri aracılığıyla bu müzik ile tanışan kişilerde, içinde buldukları ortamda bir yalnızlık veya yalıtılmışlık durumunun ortaya çıktığı söylenebilir. Bu müziklerden yakın aile bireyleri aracılığıyla haberdar olan bir görüşmeci bu noktaya şöyle dikkat çekmektedir:

Lise döneminde ben bu eserleri daha yoğun olarak dinlemiştim. O dönemde bende manevi bir atmosfer oluşturmuştu, müthiş etkilemişti beni. Mesela şehit olma düşüncesi beni çok etkiliyordu. Her dinlediğimde ağladığım birçok ezgi vardı. Biraz da bakıyordum çevreme hiç benim gibi düşünen yok. Çoğu arkadaşım bu müzikleri sıkıcı buluyordu, dinlemiyorlardı. Ben arkadaşlarımla bunlar hakkında konuşmaya çalışıyordum. Ama ilgisizlikleri, dinleyen kimsenin olmaması beni üzdüğü için biraz da soyutlandım açıkçası. Çünkü gidiyorsun bir ortama, senin gibi düşünen hiç kimse yok. Yani belki bir kişi bile yok. Bu beni lise döneminde biraz daha asosyal yaptı diyebilirim. (K17, Kadın, 1998, İlahiyat Önlisans Öğrencisi)

Ezgi ve marşların çeşitli nedenlerle bilhassa yeni kuşak tarafından pek ilgi görmemesinin en önemli sebeplerinden birisi gençlerin değişen müzik beğenileridir. Müzikal yapı, kavramsal ve tematik boyutlarıyla

müzik tercihlerinde farklılaşmanın arttığını rahatlıkla görebiliriz. Bu farklılaşmada müziğin artık ideolojik olarak dinlenmesinden ziyade bir boş zaman etkinliği veya bir tarzın göstereni olarak dinlendiği söylenebilir. Dolayısıyla ezgi ve marşlar açısından yeni çalışmalarda, bu anlamda ihtiyaç duyulan yeni dilin geliştirilmesinde pek başarılı olunamadığını söylemek mümkündür. Yeni bir dil oluşumuyla kastettiğimiz ise, hem söyleyiş hem de müzik anlamında üretilen eserlerin bugün için anlamlı bir müzik tecrübesi üretebilmesidir. Yani toplumsal kesiti iyi bir şekilde yakalayabilen ve işin müzik kısmına da önem veren, kaliteli müzik üretiminin yapılmasıdır. Dolayısıyla tarihsel zaman içerisinde toplumsal ve siyasal boyutu ağır basan müzik pratikleri özellikle bir zaman sonra bireyselleşme eğilimlerinin artmasıyla birlikte düşünüldüğünde tam bir karşılık bulamamaktadır. Ezgi ve marşlar denince bugün hala 1990'ların eserleri en fazla bilinmekte ve rağbet görmektedir. Nitekim ilk çıkış eserlerine yönelik bu ilgi bazen ezgi ve marşların birer “dönem müziği”<sup>32</sup> olarak adlandırılmasına da neden olmaktadır. Dolayısıyla dinleyicilerin çoğunluğu da bu tarihsel hikâyenin içerisinde kendine yer bulabilmiş kişilerden oluşmaktadır. Bu hikâyenin uzağına düşenler ise müzik ile aralarındaki bağı kurmakta zorlanmaktadır.

2000'li yıllarda karşı karşıya kalınan handikaplardan birisi de 1990'ların ses getiren çalışmalarına yönelik “nostaljik” bir bakışın ortaya çıkmasıdır. Zira yeni çalışmalar yapılırsa da müziğin geniş kitlelerce dinlenmemesi, bu dönemde ilginin çoğunlukla geçmişteki eserlere yönelmesine neden olmuştur. O sebeple 1990'lı yıllar bu müzik pratikleri için en parlak dönemlerinin temsili haline gelmektedir. Bugün yeni eserler yapılırsa da yeni çalışmalar geçmişte yapılan eserlerle bir kıyaslama içerisine sokularak bir anlamda yetersiz görülmektedir. Burada dikkat çekilecek bir başka husus geçmişe yönelik nostaljik bakışın bugün ile arasındaki varsayılan boşluğu genellikle bir şeylerle doldurma eğilimi içinde olmasıdır. Bu eğilimlerden birisi, farklı müzik türlerine yönelik ilgi veya ter-

<sup>32</sup> Cemal Özel, “1980’den Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 158.

cihler ile açıklanabilir. Yani bu süreçte dinleyiciler, ezgi ve marşların dışında farklı müzik türlerine yönelik beğeniler geliştirmiş, dolayısıyla bazıları bu müzikleri dinlemeyi tamamen bırakmış, bazıları ise çevresindeki insanların etkisiyle az da olsa dinlemeye devam etmişlerdir. Bir başka eğilim ise bu müziği dinlemeye devam eden kişilerin romantik bir yaklaşım ile müziği tecrübe etmeleridir:

O zamanlar hep bir düşman, mücadele, zulüm vardı. Romantizm yoktu. Ve artık iyiye gittikçe her şey o müziklerin bir alt yapısı olmamaya başladı; bir boşluk oluştu yani. Havada duruyordu, altını doldurmaları gerekiyordu, bu da romantizmle doldu; İslamcı romantizmle. Ama İslamcı romantizm olmadan önce bir mücadele, bir harp vardı. Bence şuan sadece bir hatırlatma bağlamında anlamı var. Ama yarın bir gün böyle bir süreç, yani 28 Şubat gibi bir süreç yaşanırsa tekrar anlamlı hale gelecek. (K31, Erkek, 1995, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi)

30 OMÜİFD Bugün müziklerin anlam bulduğu zemin, 1990'lardaki zeminden oldukça farklılaşmaktadır. 1990'lı yıllarda müziğin toplumsal olanla birebir örtüşen bir anlatısı söz konusuyken, bugün toplumsal alan içerisinde bu anlatıların karşılığının bulunmadığı veya belirsizleştiği görülmektedir. Bugün karşılaşılan bu durumun müzik açısından üç farklı boyutu söz konusudur. Müziği üretenler, alımlayanlar ve aracı kurumlar bu müzik faaliyetini tamamlayan önemli parçalardır. 2000'ler sonrasında bu üç unsur da önemli dönüşümler geçirmiştir. Karşılıklı ilişkiler açısından söz konusu değişimlerin her biri genel müzik pratiğini de dönüştürmektedir. Örneğin müzik endüstrisinde meydana gelen teknolojik gelişmeler müziğin üretimini de dinleyiciye ulaşımını da büyük ölçüde etkilemektedir. Marş ve ezgi dinleyicilerinin 1980'lerin sonundan itibaren müziğe yaklaşımları ile 2000'li yıllar sonrasında müziğe yaklaşımları arasında bu anlamda büyük farklar söz konusudur. İlk dönem içerisinde müzikler dinleyicinin arayıp bulduğu, siyasi ve toplumsal düşüncelerinin oluşmasına eşlik ettiği bir düşünüş biçimi üretmektedir. Bunun için yeni çıkan kasetler hemen temin edilerek, vakıf, dernek gibi iletişim ağlarıyla bu müzikler paylaşılmakta ve toplumsal pratiklerin bir parçası haline getirilmektedir. 2000'lerden sonra ise müziğin dinlenme mekânları özellikle radyo, tele-

fon, sosyal medya gibi yollarla daha bireyselleşmiş ve kısmen de bir boş zaman pratiğine dönüşmüştür. Dolayısıyla bu dönem daha “konformist” bir dinleyici tipinin oluştuğu yönünde eleştiriler öne çıkmaktadır. Kuşka-ya bunu şöyle ifade etmektedir:

Bir de insanlarımızın iktidardan kaynaklanan bir alışkanlığı var. Belediyelerin sanatçıyı izleyici ile buluşturmasına dayanan bir konformistlik de var. Nasıl olsa belediye getirir diyor adam. Çünkü hakikaten insanlar müziğe ihtiyaçları olduğu için, o müziği yerinde tüketmeye istekli oldukları için bir konser veya etkinlik peşinde değiller. Öyle olsaydı biz de biletli konserler yapabiliirdik. (Bireysel Görüşme, 16.03.2018)

Müziyenlerin 2000’ler sonrası albüm çalışmalarında görülen azalma ile dinleyiciler tarafından albümlerin satın alınmaması arasında yakın bir ilişki vardır. Bu husus müziyen ve dinleyiciler arasındaki ilişkinin dönüşümünü de göstermektedir. “Aktivist” konumdan “konformist” konuma doğru geçiş yapan dinleyici tipi müziğin üretim sürecini etkilemekte, müziğin üretimi de söz konusu dinleyici tiplerinin oluşmasında temel bir rol oynamaktadır. Konformist dinleyici doğal olarak konformist bir müzik pratiği üretmektedir. Bu konformistlik içerisinde müzik mütemediyen, geçmiş bir zaman dilimini referans gösteren bir tekrar haline gelmektedir. Böylece geçmişi idealize eden dolayısıyla müziğin bugünkü anlamını özsel bir “yapı” ile açıklamaya çalışan bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Diğer tarafta ise müziği bireysel pratiklerinin inşasında anlamlı hale getiren bir yaklaşım durmaktadır. Özellikle müziğin söylemini şekillendiren kavramların gündelik pratikler bağlamında anlamlı hale dönüşürüldüğünü dolayısıyla inşa edici bir perspektiften ele alındığını görmekteyiz. Şimdi bu kavramsal farklılaşmanın yorumlanması konusunu değerlendirebiliriz.

### 3.2. Dinleyici Yorumlarında Kavramsal Farklılaşma

Ezgi ve marşlarda görülen kavramsal farklılaşma unsurları, İslami hareketin dönüşümünü izleyebileceğimiz bir başka alan açmaktadır. Her şeyden önce müziğin kavramsal yapısındaki değişim, yeni durumlar karşısındaki esnekliği ile ilişkili bir husustur. Yani içinde bulunulan şartların

da etkisiyle dönüşen kavramsal yapının, yeni oluşan şartlarla bir diyalog içerisinde şekillendiği söylenebilir. Diğer yandan ise özellikle sekülerleşme bağlamında durumu değerlendirenlere göre, bugünkü müzik pratiklerinde ortaya çıkan kavramsal farklılaşma, söylemi biçimlendiren ideolojinin, ideanın kaybolmasına işaret etmektedir. 2000'lerden sonra İslami hareketin siyasi iktidar olmasından kaynaklanan nedenle, aksiyona yönelik kavramlarının, fiili olarak bir karşılığının kalmadığı bazı görüşmeciler tarafından vurgulanmaktadır. Bu kısımda özellikle kavramsal farklılaşma ile müziğin söylemi ve toplumsal durumlar arasındaki etkileşimin dönüşüm noktalarına dikkat çekmeye çalışacağız. Görüşmeciler ezgi ve marşlarda ve 1990'ların İslami söylem tarzında sıklıkla görülen bu kavramlara yönelik dönüşümü kendi hikâyeleri ekseninde farklı açılardan yorumlamaktadırlar. Özellikle "Asr-ı Saadet, cihat, şehadet, İslam nizamı, mücahit, ümmet" gibi kavramlar ekseninde dinleyicilere bireysel ve toplumsal düzeyde yaşanan dönüşümlere dair yönelttiğimiz sorulara görüşmecilerin daha ziyade, uzun uzun cihat konusunda konuşmayı tercih ederek cevaplar verdikleri gözlenmiştir. Burada bu kavramın İslami gündem açısından daha popüler olmasının yanı sıra doğrudan fiili bir boyuta işaret eden yönü de bu kavram üzerinde durulmuş olmasında etkili olmuş olabilir. Hemen hemen herkes için söz konusu kavramlar, İslami kesimde yaşanan dönüşümün bir aynası olarak görülmektedir. Bir Görüşmeci kavramlarda teorik ve pratik açıdan ortaya çıkan dönüşüme şöyle dikkat çekmektedir:

32

OMÜİFD

Mücahit nasıl olunuyor? Sözle mi olunuyor yaşama mı olunuyor? Maalesef çağımızda bunlar artık hep sözde. Sözde-mücahit değil, gerçek mücahit diyoruz. Yeni bir söz var şimdilerde: Eskinin mücahitleri şimdinin müteahhitleri oldular gibi. Bunlar neden söyleniyor? Mücahit lafla olunmuyor icraatla olacak. Hocaların ilmiyle amel olması gibi. Mücahit de cihat eden. Neyle cihat ediyor? İlla savaşmak mı, hayır. Adam kalemle cihat ediyor. Yazıyor. Parası vardır, infak ediyor. Manevi kavramlar maalesef biraz laçkalaştı. (K9, Erkek, 1978, Kamu Yönetimi)

Söz ve pratik arasındaki farkın en görünür hale geldiği noktalardan birisi bu kavramlardır. Dinleyicilerin bir kısmı İslami hareket içerisinde



bu kavramları geçmişte bir zaman diliminde kalmış gibi ele almakta, bu kavramlara daha ziyade sözde kalan kavramlar olarak yaklaşmaktadır. Bunların hem bireysel hem de toplumsal durumları etkileyen boyutları göz önüne alındığında, bilhassa İslami hareketin 1990'lardaki sürecini de yaşamış bir görüşmeci şunları ifade etmektedir:

O zaman işin içinde riya yoktu. Hakikaten samimi olarak bu kavramlar ön plana çıkıyordu. Rusya Afganistan'ı, İsrail Filistin'i, Sırp lar Bosna'yı vuruyordu. İçimiz öfke doluydu. Bu marşlarla, ezgilerle bu açığa çıkıyordu. Şimdi karşımızda böyle bir düşman yok. 'Düşmanım sen benim ifadem ve huzumsın, gündüz geceye muhtaç sen de bana lazımsın' diyor ya Necip Fazıl. O mefkûre bitti. Çünkü düşmanımız içimizde artık. ... Özellikle 28 Şubat sürecinde biz kendi sorunlarımızla baş başa, yalnız kaldık. Hani biz ümmettik, hani şuur, cihat, mücahit. Biz başörtülerimizle kapıda kaldık. Orada kırıldı bu şuur, birlik. Müthiş bir hayal kırıklığına uğradık. Ne oldu? Herkes kendi kaderiyle, kendi derdiyle baş başa kaldı. İşte bireyselleştik, ondan sonra da sekülerleşme geldi peşinden. (K12, Kadın, 1978, Dış Hekimliği/İlahiyat Fakültesi)

Burada dikkat çeken hususlardan birisi kavramların öteki ile birlikte tanımlanmasıdır. Fiili bir savaşın, mücadelenin muhatabı olarak bugün, bu muhatabı belirlemek dolayısıyla onun üzerinden bu kavramlarla mücadele etmenin imkânsızlığı ifade edilmektedir. Bu güçlüğü bir nedeni de Müslüman camia içerisinde gerçekleşen bölünme, ayrılıklar, hayal kırıklıkları olarak görülmektedir. 1990'larda toplumsal bir ifade biçimi kazanmış olan bu kavramların, bugün yine toplumsal boyutta pratik bir karşılığını bulmanın imkânı bireyselleşme, sekülerleşme gibi oluşumlarla ilişkili bir husustur.

Bizi dışlayan bir sistemin içinde bu kavramların bizim için anlamı daha başkaydı. Şimdi ise muhafazakârlaşmış sisteme entegre olduktan sonra tüm bu kavramların lafızları hala zihnimizde yer tutsa da içerikleri anlamlarını yitirdi. Asr-ı Saadet'i özlemiyoruz, cihada gerek kalmadığını düşünüyoruz ya da cihadı mevcut durumu korumak, sistemi savunmak olarak görüyoruz, çünkü sistem artık bizim. Şehadet dini alandan çıkıp neredeyse tamamen millileşti. Aslında tüm sorumluluklarımızı bizim yerimize yapan bir siyasi yapıya sahibiz. Bizim ise tek sorumluluğumuz var bu yapıyı korumak ve savunmak.

Yani artık bu kavramların tabelasına sahibiz. Hayatımıza yön veren ise bambaşka kavramlarımız var, farkında olmasak da. (K4, Erkek, 1980, Matematik Bölümü)

Bu kavramların günümüzde iktidar üzerinden anlamlandırıldığını dile getiren bu ifadeler, kavramların lafızları ile içerikleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu kavramların birer gösterge olarak kaldığı, toplumsal ilişkilerde ise çok farklı kavramların iş gördüğü ifade edilirken, bir yandan da kendisini temsil eden siyasi yapının, Müslümanların pratikte yapabileceği şeyler için engelleyici rolü vurgulanmaktadır. Bu düşüncelere benzer bir görüş bildiren bir başka görüşmeci, kavramların pratik alanda boşlukta kalmasına dikkat çekmektedir:

Bu kavramların altını dolduramadığımızı düşünüyorum. Mesela toplandığımız herhangi bir yerde bu marşlar çalınıyor, söyleniyor ama o an orada bitiyor. Mücahit, şehadet, Asr-ı Saadet bunu biliyoruz ama bir türlü bunun altını dolduramıyoruz. Pratikte görünmüyor. Bir grup bağırarak yürüyor mücahitlik şudur budur ama yaşantımıza dönüp baktığımızda biz de içinde olmak suretiyle bunu taşıyoruz. Kur'an okuyan, Kur'an'ı yaşayan bir mücahit değiliz. (K23, Erkek, 1995, İlahiyat Fakültesi, 4. Sınıf)

Bu ifadeler de benzer şekilde söylem ile pratiğin ayrı düştüğüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla marş ve ezgilerde yer bulsa da pratikte görünmedikçe bu kavramlar içi boş ve altı doldurulmamış sözler olarak kalmaktadır. Bu kavramların altını dolduracak adres olarak ise Kur'an işaret edilmektedir. İçinde bulunulan ortamın, kavramların değişimi üzerindeki etkisine vurgu yapan bir başka görüşmeci iki dönem arasındaki kavramsal anlayışı şöyle karşılaştırmaktadır:

21. yüzyıl toplumunun ne kadar hissedebildiği kavramlardır doğrusu tartışılabilir bunlar. 1980 ve 1990'ların içerisinde yaşamış olsaydık bugün belki çok farklı anlamlar ifade edebilirlerdi ama bence kavramlar da dönemsel olarak değişime uğruyorlar ve bu kavramlar 21. yüzyılda pek çok değişime uğramışlardır. Bugünkü gençlere cihat, Asr-ı Saadet dediğinizde anlamaları gereken şeyle 80'lerin 90'ların gençlerinin anladığı şeyler arasında muhtemelen çok ciddi farklılıklar çıkacaktır. Çünkü bugünkü gençler 2002 yılından beri kendileriyle benzer -muhafazakâr dindar olan aile çocuklarından bahsediyorum- olan ik-

tidarın büyüttüğü çocuklar. 80'lerde ve 90'larda ise genellikle algı-  
ma şöyleydi: Mevcut düzen tarafından ötelenmiş, ezilmiş, hor görül-  
müş dolayısıyla kendilerini yeni bir arayış içerisinde bulan ve bu ara-  
yıta bu kavramlara da sıkça yer veren bir nesildi. Bugünkü genç ku-  
şakta bu kavramları aratacak bir ortam yok. O yüzden kavramsal de-  
ğişim ve dönüşüm, içinde bulunulan ortamla doğrudan bağlantılı di-  
ye düşünüyorum. (K6, Erkek, 1978, İlahiyat Fakültesi)

Kavramları kişiler için anlamlı hale getiren pratik boyut, bir başka  
açıdan hissi boyutu ön plana çıkarmaktadır. Zira toplumsal boyutta ka-  
zanılan tecrübeler, kavramların anlamlarını etkileyerek, bireysel ve de  
toplumsal yaşam kesitlerinde kritik önem kazanarak özel bir anlam alanı  
oluşturmaktadır. Burada karşımıza birbirinden farklı durumlar ortaya  
çıkılmaktadır. Bunlardan birisi kavramları merkeze alan ve toplumsal şart-  
ların ona göre şekillenmesi gerektiğini düşünen, dolayısıyla bugünkü  
duruma yönelik daha çok olumsuz bir düşünce geliştirenlerdir. Bir diğeri  
toplumsal şartları merkeze alarak, kavramların bu eksende şekillenmesini  
anlamlı bulan görüştür. Bu düşünme biçiminin aynı zamanda kavramlar  
ile toplumsal şartlar arasındaki karşılıklı etkileşimi ve dönüşümü göz  
ardı etmeyen bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda yer verilen  
görüşmeci yorumlarında genel olarak kavramların, merkezi bir yere ko-  
numlandırıldığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Aşağıda yer verece-  
ğimiz görüşler ise daha ziyade söz konusu kavramlar ile toplumsal şart-  
ları uzlaştırmaya çalışan dolayısıyla geçmiş ile bugün arasında anlamlı  
bir bağlantı arayan düşünceler içermektedir:

O dönemin kavramları Müslümanların buhranlarını veya işte zulüm  
görmüşlüklerini vs. çok net ifade ettiğini düşünüyordu toplum ve on-  
lar daha ön plana çıkarılıyordu. Biraz daha 80-90'ların genç nesli daha  
çok hareketli bir nesildi. Onları anlatıyordu zaten o marşlar da, o kav-  
ramlar da. Mesela cihat kavramı bir Bosna Savaşı'na katılmayı anlatı-  
yordu aslında. Ben çocukken çok iyi hatırlıyorum, komşularımızın  
çocuklarından Bosna savaşına katılanlar, orada şehit olanlar olmuştu.  
Ama bugün cihatla ilgili bir marş veya ezgi dinlediğimizde Suriye sa-  
vasına katılma isteğimiz gelmiyor. Bugünkü cihat kavramının işte  
daha çok kaleme cihat olduğu, insanların hayatlarını veya zihinlerini  
güzelleştirmek için çalışmak olduğu İslami camiada özellikle vurgu-  
lanıyor. Nefislerimizle, kendimizle olan cihat ön plana çıkarılıyor.

Yani daha sessiz ve derinden hareket etmek, insanlara hizmet götürmenin en büyük şey olduğu biraz daha yerleşti toplumda ve bizim camia da bu konuda biraz daha sakin bir hale geldi. (K30, Kadın, 1991, İlahiyat Fakültesi)

Bu ifadeler oldukça temel bir şeye işaret etmektedir: O da 1990'larda toplumsal düzeyde kabul gören, ortak bir ses haline gelen kavramların, bugün daha içe dönük (enfüsi) bir hale dönüşmüş olduğudur. O zaman bir savaşa fiili olarak iştirak etmek, yani bir düşmana karşı fiili mücadele etmek cihadın pratik anlamını açığa çıkarırken, bugün kendi camiasına ve nefesine yönelen başka bir cihat anlayışından bahsetmek mümkün görünmektedir. Yukarıdaki ifadelerde dikkat çeken bir başka husus ise İslami hareketin, geçmişe kıyasla daha planlı programlı hale geldiğine yönelik ifadelerdir. Buna göre geçmişe nazaran bugün, daha sessiz ve derinden bir hareket alanının oluşturulduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu manada cihat, düşmana karşı yürütölen bir eylem alanından kendi camiasına yönelerek, insanların hayatlarını ve zihinlerini güzelleştirmenin, insanlara hizmet etmenin bir ifadesi olarak yeni anlamlar kazanmaktadır. Bu bağlamda şu ifadeler oldukça anlamlıdır:

36

OMÜİFD

Mesela lisede dinlerken bu kelimeler, biraz kısıtlı bir dönem olmamızdan dolayı benim için çok anlam ifade ediyordu açıkçası. Bir zorluk dönemi vardı sonuçta o dönemde. Ve bu sıkıntılar geçecek diye biraz ümitvar kelimelerdi benim için. O dönem ben hareket etmiydim, dinim için bir şeyler yapmalıyım diye düşünüyordum. Şimdi cihat kelimesi benim için hem kendime aydınlık olmayı hem de çevremdeki insanlar açısından da bir birlik duygusunu da getiriyor. ... Şuan bizim yeni olarak söyleyebildiğimiz, yeni ortaya koyduğumuz, kendi bilincimize, benliğimize ait ortaya koyduğumuz özgün bir şeyimiz yok. Bu da insanı bu yönde cihat etmeye çağırıyor. Bizim bu çağa söyleyecek yeni bir şeylerimizin olması gerekiyor. Bunun için de kendimizi geliştirerek, aktif olarak bir şeyler yapmalıyız. (K19, Kadın, 1994, İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf)

Burada kavramların dışı dönük eylem alanından daha içe dönük bir eylem alanına taşındığını görmekteyiz. 1990'larda toplumsal bir pratik üzerinden anlam kazanan bir hikâye yazılmaktayken, 2000'lerde bireysel hikâyeler yoluyla toplumsal düzeyde bir anlam arama çabası gözlenmek-

tedir. Bu bağlamda cihat, şehadet, ümmet gibi birçok kavramın içeriği, toplum içerisindeki bireysel bulunuş merkeze alınarak doldurulmaktadır. Yani bugün kavramları anlamlandırma biçiminin bireysel olandan toplumsal olana doğru hareket ettiği söylenebilir. Buna göre her bir kavram öncelikle birey için anlamlı olabilecek bir zemine taşınmalıdır. Bu durumu bir görüşmecinin şu sözlerinde izlemek mümkündür:

Cihadı sadece bir cenk meydanı olarak görmemek gerekiyor. Okula gidiyorum mesela bence bir cenk meydanından daha zor bir yer ve cihat ettiğime inanıyorum. Herkesin kendi cihadı var. Herkesin kendine göre bir cenk meydanı var. Bir şekilde savaşıyor. Birinin cihadı o sırada üniversite sınavına hazırlanmaktır. Birininki sınıfta yapacağı tebliğdir. Diğerinin sokakta yapacağı tebliğdir. Birinin de sosyal medyada yapacağı tebliğdir. (K21, 1999, Matematik Öğretmenliği, 2. Sınıf)

Cihada yönelik geliştirilen bu farklı anlam alanları yaşanan zaman diliminin kavramlarla olan ilişkisini bize yansıtmaktadır. Kavramlara yönelik anlam boşlukları, kolektiften bireyese doğru bir çizgide dönüşmekte, ancak hareketin önemli kavramları hiçbir zaman bir anlamsızlık oluşturabilecek boşluğa bırakılmamaktadır. Bu anlamlandırma pratiğinin topyekûn yapılamıyor olması müziğin, 2000'lerden sonraki sürecinde sancılı bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Kavramların geçmişteki anlamları ile bugünkü sosyal gerçeklikteki durumları arasındaki mesafe, dinleyici kesimde bazılarınca aşılırken bazıları tarafından aşılammakta ve böylece bir kısım dinleyici için anlamsız bir müzik pratiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum müziğin, genç kuşak tarafından dinlenilmemesinin en önemli unsuru gibi görünmektedir.

Bu alıntılarda kavramların dönemsel ama kronolojik olmayan anlam dünyaları ile çerçevelenmiş olduklarını söyleyebiliriz. Bu anlamda 2000'lerde de birer mücadele alanı olarak ezgi ve marşlardaki bu kavramlar ile bir duygu ve düşünce repertuarının oluşturulmasından bahsedilebilir. 1990'lardan farklı olarak daha çok bireysel olan etrafında yoğunlaşan anlam oluşumları dikkat çekmektedir. Bu minvalde bazen nostaljik, bazen ütöpik anlam arayışları ile, içinde bulunulan ortamı anlamlı kılma

açısından bu kavramların inşa edici boyutları söz konusudur. Bu yeniden inşa edici anlamlandırma pratikleri post-İslamcı bir tabirle geçmişin, İslam ideasını ön plana çıkaran düşüncesine karşılık bugün, şimdi-burada olandan hareket eden ve etkileşime açık bir düşünme biçimine işaret etmektedir.

### Sonuç

Türkiye’de 1985’li yıllardan itibaren ortaya çıkan İslami marş ve ezgi pratiklerinde protest ve eylemci karakter dönüşerek varlığını devam ettirmektedir. Mücadele alanının 2000’lere kadar kolektif ve siyasi boyutu daha fazla ön plana çıkarken, 2000’lerden sonra daha bireysel ve kültürel bir alana dönüştüğü görülmektedir. AK Parti’nin iktidara gelişiyle direniş alanı, siyasi iktidar olma mücadelesinden kültürel durumlara ve en önemlisi de camianın kendisiyle ilgili konulara yönelmektedir. Böylece siyaseti şekillendirmenin yanında daha bireysel, daha gündelik olana da yayılan bir düşünme biçimi ile bireyin kendisine, ilişkilerine, pratiklerine ve ait olduğu cemaat ve toplumuna yönelmesiyle, gündelik hayatın içinden anlamlar daha ön plana çıkmaya başlamaktadır. Buradan bakıldığında tarihsel farklılaşma boyutları ile birlikte marş ve ezgiler, kimlik inşa eden ve tarihsel bilinci taşıyan yönleriyle gündelik hayatın içinden anlamlar üretmek minör düzeyde direniş düşüncesini devam ettirmektedir.

Müzik yoluyla gündelik hayatın içinden şekillenen protest söylemin dinleyiciler tarafından tek bir şekilde anlaşılmadığı ve tecrübe edilmediği açıktır. Özellikle ilk dönem dinleyicilerden bazıları bugün siyasi iktidar olmanın sonuçlarının dini pratikler açısından daha olumsuz şartlar üretmiş olduğunu düşünmektedir. Bu kişiler için yaşam tarzlarının farklılaşması, teknolojik ve iletişim ağlarının gelişmesi, ekonomik imkânların iyileşmesi, daha bireysel düzeyde inançlar üretmekte ve bu da İslami hareket açısından “davanın bitmesi” gibi bir algıya neden olmaktadır. Bu oluşumlara neden olan kırılma noktası olarak da 28 Şubat süreci gösterilmektedir. Bu dinleyici kesimi için marş ve ezgiler de artık birer “dönem müziği” olarak kalmaktadır. Burada karşılaştığımız yorumlama biçiminde, ezgi ve marşların büyük oranda politik boyut içerisinde sınırlandırıl-

dığını görmekteyiz. Ancak ezgi ve marşların ciddi anlamda politik bir yönü olmasına rağmen, bir müzik eseri olması açısından ufku, politik olanla sınırlandırılmayan, farklı pratik ve düşünme alanlarını da içermektedir. Bu doğrultuda söz konusu eserlerin estetik tecrübe, toplumsal iletişim, kültürel birikim, ortak bir tarih bilinci gibi doğrudan politik bir pozisyon ile ilişkili olmayan, ancak dolaylı olarak politik olandan bağımsız da kalamayan oldukça geniş bir anlam alanı ortaya çıkmaktadır.

2000'lerden sonra ezgi ve marşlar eser üretimi, konser faaliyetleri, dinleyici kitlesi açısından bariz bir gerileme yaşamaktadır. Bunda 28 Şubat sürecinin de etkisi olmakla beraber yeni toplumsal zaman ve mekân bileşenlerinin ezgi ve marşlar üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Zira müzikte kullanılan bazı kavramların bireysel ve toplumsal düzeyde hem fikri hem de tecrübi olarak farklılaştıkları ve yeni anlam alanları ürettikleri farkedilmektedir. Örneğin cihat kavramı müziğin yeni yeni şekillendiği zamanda çoğunlukla fiili bir savaş eylemini işaret ederken bugünkü dinleyici için nadiren bu anlama gelmektedir. Bugün daha ziyade dini bir yönelimle gerçekleştirilen okuma, yazıp çizme, tebliğ, infak etme vs. pratikleri ifade etmektedir. Müzik pratiklerinde bu farklılaşmayı kendi dünyalarında anlamlı kılacak bir müzik anlayışına dönüştürenler olduğu gibi çoğu kimse için ezgi ve marşların dinlenmiyor oluşu bizi farklı bir durum ile karşı karşıya getirmektedir. Bu husus, söylem ile müzik arasındaki ilişkinin dinleyici açısından değişen boyutuna dikkatimizi çekmektedir.

Özellikle 2000'li yıllardan sonra ezgi ve marşların yalnızca politik boyut ile sınırlı olmadığını düşünen dinleyiciler tarafından, söylem ve müzik ilişkisinde ilginin söylemin yanı sıra müziğe de yöneldiği görülmektedir. Ezgi ve marşlarda gerçekleşen kavramsal farklılaşmalar aracılığıyla görebildiğimiz, tarihsel süreç içerisinde politik olandan gündelik hayata yönelen ilgi ile gündelik hayatın bir parçası olan müziğin de öne çıkmaya başlamasıdır. Kavramların anlamı gündelik hayatın içinde şekillenirken, müzik de bu anlamın üretilmesine eşlik eden bir rol kazanmaktadır. Dolayısıyla bir kısım dinleyiciler, müziğin ilk ortaya çıkışında söylemin ve söylemi şekillendiren bazı kavramların ön plana çıkmasını anla-

şılır bulmakla birlikte bugün artık müzik olarak da ezgi ve marşların daha çoğul bir müzik zevkine hitap edebilme gücüne sahip olmalarını beklemektedir. Bu da bize 2000’li yıllarda ezgi ve marşlarla karşılaşan insanların müziğe bakışlarındaki farklılaşmayı göstermektedir. Bu durumu gündelik hayatı, ideolojik olanın baskısından daha estetik bir alanda üretme kaygısı olarak ifade etmek mümkündür. Aynı zamanda ezgi ve marşlardaki kavramların yorumlanma biçimlerine bakıldığında İslami hareketin hem fikri hem de pratik anlamda bir dönüşüm içerisine girdiği görülmektedir. Böylece hareket içerisinde söylemdeki dönüşümle birlikte müzik de gündelik hayatın içinden ve estetik bir unsur olarak öne çıkmaya başlamaktadır. Buna göre müzik dinleyicilerin katılımı yoluyla kendisini tamamlayan temsili bir pratik değil, yeni anlama ve yorumlama biçimlerinin ortaya çıktığı bir mekân üretimi haline gelmektedir.

40

OMÜİFD

Buna göre marş ve ezgiler bağlamında yeni İslamcılığın anlamının, yeni siyasi ve sosyal şartlarda bir Müslümanın yalnızca siyasi şartlarını değil, kültürel, dini, ekonomik vs. gündelik hayatı oluşturan birçok farklı hususu sorgulayan ve buna farklı cevaplar üreten yeni özne konumları ile birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla İslami marş ve ezgilerin sosyolojik ve siyasi düzeydeki dönüşümlerini, İslamcılığın özcü (substantial) ve inşacı (constructive) anlama biçimleri arasındaki farka dikkat çekerek ifade etmek mümkün görünmektedir. İslamcılığın inşacı okuması tarihsel süreçlerindeki karşılıklı etkileşimlerin ve farklı dinamiklerin varlığına, aynı zamanda potansiyel oluşum alanlarına bizi yönlendirirken, buna karşılık özcü okuma İslami hareketlerin tarihselliğini ve diğer toplumsal aktör ve yapılarla ilişkiselliğini göz ardı etmektedir. Dolayısıyla böyle bir anlama biçimi, İslami olan ile İslami olmayanın birbirine indirgenemeyen bir anlama düzeyine, yani kendi özerk alanlarını farkederek hareket edebilmeleri ve aynı zamanda söz konusu ilişki ağlarındaki öngörülemezlik düşüncesine dayanmaktadır. İslami olan açısından özerk varoluşun ifadesi, bir başka şey için (örneğin siyasi eylemler için) daimi olarak araçsal kalamadığı bir zemin anlamına gelmektedir. Dolayısıyla 28 Şubat, İslami kesimde müzikle birlikte başka birçok alanda bir süreksizlik ortaya çıkararak, aynı zamanda müziğin zeminindeki farklılaşmayı da



bize farketmektedir. Ortaya çıkardığı yoksunluk hali ve çelişkili durumlara yönelik müziğin, bir mücadele alanı olarak işlevi, kendi içinde ve dışarıya karşı söylemleri ve kavramları yeniden düzenleyecek bir düşünme alanını farketmesi ve eleştirel bir bakışla bu alanı yeniden üretmeye imkân vermesidir.

### Kaynakça

- Aktay, Yasin. "İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri". Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013). Ed. İsmail Kara ve Asım Öz. 801-837. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Ayoob, Mohammed. "The Many Faces of Political İslam". Institute of Defence and Strategic Studies. Singapore. 119 (2006): 1-15.
- Bayat, Asaf. İslam'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş. Trc. Özgür Gökmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bilici, Mücahit. "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri". Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık. 2. Baskı. Haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekinçil. 6: 799-803. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bora, Tanıl. "Sol-Sağ Şemasında İslamcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ". Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013). Ed. İsmail Kara ve Asım Öz. 514-537. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Çaha, Ömer. "İdeolojik Kamusal'ın Sivil Kamusal'a Dönüşümü". Doğu Batı 5/2 (Kasım Aralık Ocak 1998-1999): 81-103.
- Çakır, Ruşen. "Cemaat ve Tarikatlar Sivil Toplum Hareketi Değildir". (İsmail Kara ile Röportaj). Erişim: 22.04.2018. <http://www.rusencakir.com/Ismail-Kara-Cemaat-ve-tarikatlar-sivil-toplum-hareketi-degildir/979>.
- Çakır, Ruşen. "Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın". Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013). Ed. İsmail Kara ve Asım Öz. 755-776. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Çakır, Ruşen. Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar. 10. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Çakır, Ruşen. Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Çalış, Şaban H. "İslamcıların Dünyası: Uluslararası İlişkilerin Dini-Politiği". Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık. 2. Baskı. Haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekinçil. 6: 887-902. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

- Çayır, Kenan. Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söylemin-den Yeni Bireysel Müslümanlıklara. 2. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015.
- Eraslan, Sibel. “Tayyip Erdoğan Hakkında 3 İzlenim”. Erişim: 20 Haziran 2019. <https://www.star.com.tr/yazar/tayyip-erdogan-hakkinda-3-izlenim-yazi-1047472/>.
- Erkilet, Alev. “Ercüment Özkan”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık. 2. Baskı. Haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. 6: 684-692. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Erol, Seyfettin. “Jeopolitik Darbe Sonrası ‘Uhud Sendromu’...”. Erişim: 20.06.2019. <https://www.milligazete.com.tr/makale/846952/prof-dr-mseyfettin-erol/jeopolitik-darbe-sonrasi-uhud-sendromu>.
- Finkelstein, Sidney. Müzik Neyi Anlatır. Trc. M. Halim Spatar. 3. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000.
- Gülalp, Haldun. Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Hanioglu, M. Şükrü. “İslamcılık’ Tartışması Üzerine Notlar (2): Kökler”. Erişim: 22.04.2018. <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2012/09/09/islmcilik-tartismasi-uzerine-notlar-2-kokler>.
- 42 OMÜİFD İçişleri Bakanlığı’nın Özel Raporu. “Radyolarda İdeolojik Gölge”, Milliyet, 21 Nisan 1994.
- Jusdanis, Gregory. Geçmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi. Trc. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Kara, İsmail. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri. (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara ve Asım Öz. 15-43. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Kentel, Ferhat. “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık. 2. Baskı. Haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil 6: 721-781. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Köni, Hakan v.dğr. “History of Islamic Political Movements in Turkey”. Asian Social Science 11/10 (2015): 1-12.
- LeVine, Mark. “Heavy Metal Muslims: The Rise of a Post-Islamist Public Sphere”. Cont Islam 2/3 (2008): 229-249. Erişim: 27.08.2018. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11562-008-0063-x>.
- Merriam, Alan P. The Anthropology of Music. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

- Öğütler, Vefa Saygın ve Hüseyin Etil. "Bir Geçiş Döneminde Müziğin Kalp Çarpıntıları: Sosyal Dönüşümler ve Varoluşsal Tipler". *Doğu Batı* 62 (2012): 91-114.
- Öncü, Ayşe. "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television". *Public Culture* 8/1 (1995): 51-71.
- Özel, Cemal. "1980'den Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016): 145-174.
- Özipek, Bekir Berat. "28 Şubat ve İslamcılar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. 2. Baskı. Haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil 6: 640-651. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Sayarı, Sabri. "Türkiye'de İslam ve Uluslararası İlişkiler". Çev. Birgül Koçak. *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler*. Ed. Şerif Mardin. 233-243. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Shukaitis, Stevphen. "Duygulanımsal Kompozisyon ve Estetik". *Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik*. Haz. Aylin Kuryel v.dğr. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Taş, Hakkı. "Melodies of Resistance: Islamist Music in Secular Turkey", *Social Compass* 61/3 (2014): 368-383.
- Tuğal, Cihan. *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. 2. Baskı İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Türköne, Mümtaz'er. "İslamcılığın Ölümü". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul, 17-18-19 Mayıs 2013). Ed. İsmail Kara ve Asım Öz. 750-754. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Yavuz, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Yavuz, M. Hakan, "Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. 2. Baskı. Haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil 6: 591-603. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Yılmaz, Nuh. "Bir Postmodern Darbe Portresi 28 Şubat". *Binyılın Sonu: 28 Şubat*. Haz. Abdurrahman Babacan. 211-237. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Nuh. "İslamcılık, AKP, Siyaset". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. 2. Baskı. Haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil 6: 604-619. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- "Yeşil Pop Uçuşa Geçti". Erişim: 11.12.2017.  
<http://www.haber7.com/kultur/haber/14265-yesil-pop-ucusa-gecti>.





MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE SEBEP  
KAVRAMI VE SEBEPLİLİK KURAMI ÜZERİNE  
BAZI DEĞERLENDİRMELER  
SOME EVALUATIONS ON THE CONCEPT OF CAUSE  
AND THEORY OF CAUSALITY IN MAWLANA'S  
SYSTEM OF THOUGHT

---

FETHİ KERİM KAZANÇ

[Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD.  
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Basic Islamic Sciences  
fkazanc@hotmail.com  
<http://orcid.org/0000-0003-1555-4914>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 12 Nisan/April 2019  
*Kabul Tarihi / Accepted:* 16 Aralık/October2019  
*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019  
*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 45-92

Atf/Cite as: Kazanç, Fethi Kerim. "Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Kuramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler-Some Evaluations on the Concept of Cause and Theory of Causality in Mawlana's System of Thought". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 45-92.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.553313>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Kuramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler

**Öz:** Bu çalışma metnimizde, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde metot konusuna temas edildikten sonra, nedensellik kuramı, daha ziyade Tanrı, mutlak kudret, insan, evren, âdet, tabiat, yasa, mucize ve kerâmet anlayışı bağlamında ele alınmıştır. Mevlânâ'nın büyük ölçüde, olasılıklara kapı aralayan vesileci (aranedenci) "kismî bir nedensellik anlayışı"nı savunduğu dikkati çekmektedir. Mevlânâ'ya göre, zâhirî sebep, hakîkî sebep olmaksızın bağımsız olarak kendi kendine meydana gelemez. Bu sebebi müessir hale getiren o sebeptir. Bazen de olur ki, semeresiz ve âtlı kılar, yani onu hükümsüz bırakır.

**Anahtar Sözcükler:** Mevlânâ, sebep, Müsebbibü'l-Esbâb, İlahî Nedensellik, mecaz, tabiat kanunları, Allah'ın âdeti, kaza ve kader.



## Some Evaluations on the Concept of Cause and Theory of Causality in Mawlana's System of Thought

**Abstract:** In our this investigation text, after being touched on issue of method and metaphors, the concept causality was dealt with in context of God, omnipotence, human being, universe, custom, nature, miracle, and wonder in Mawlânâ's system of thought. It is striking that Mawlânâ largely defended a partial conception of occasional causality which is open to probabilities. According to Mawlânâ apparent occasion cannot independently arise without genuine cause by itself. What render this occasion effective is this genuine cause. Sometimes, it is probable that this genuine cause makes it inactive and fruitless, that is to say, renders it invalid.

**Keywords:** Mawlânâ, cause, The Author of causes, Divine causality, metaphors, natural laws, God's custom, divine judgment and destiny.



### Giriş

### İslam Düşüncesinde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Fikrine Kısa Bir Bakış

Mevlânâ, edebiyat ve fikir dünyasında geleneksel İslâm düşüncesine damgasını vurmuş ve dünyaca meşhur büyük bir mutasavvıf düşünür olarak kabul edilir.<sup>1</sup> O, düşünce sisteminde sebeplilik anlayışını geliştirirken, Kur'ân'ın temel bildirimleri başta olmak üzere Antik Yunan Filozof-

<sup>1</sup> İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat AŞ, 2000), 58-49.

ları, İslâm filozofları ve kelâmcılarının görüşleri ve öğretilerinden de esinlenip etkilenmiş bulunduğu izlenimini vermektedir; fakat onun sebeplilik bağlamında Kur'ân'ın bildirimleri dışında başvurduğu diğer kaynaklar ve öğretileri Kur'ân'ın ana mesajı içinde erittiği ve bireşimci bir yapıya soktuğu görülmektedir. Çünkü Mevlânâ'nın, İslâm düşüncesinde sebeplilik anlayışını tevhidî dünya görüşü ışığında kendine özgü üslûp ve metotla yeni ve orijinal bir perspektifle geliştirip zenginleştirdiği dikkati çekmektedir. Buna göre Mevlana, düşünce sisteminin bir gereği olarak sebeplilik meselesine paradoksal bir şekilde yaklaşmakta ve meseleye yalnızca bir ucundan dar ve sığ görüşlülük içinde yaklaşmamakta, yani bu hususta tek taraflı kısır ve indirgemeci bir anlayış cihetine girmemektedir. Onun söz konusu karmaşık ve çetrefilli meseleyi, tabiatları ve özelliklerine atfla canlı ve cansız tüm varlıkları kullanarak çarpıcı, öğretici ve ders verici hikâyeler ve örnekler ışığında daha anlaşılır bir hale getirdiği müşahede edilmektedir.<sup>2</sup>

Sebeplilik, genelde hem illet hem de sebep; ama neden daha çok illet anlamında kullanılır. İlliyyet, illetle eser (sebeple sonuç) arasındaki nispetin adıdır. İlliyyet kavramı, her hadisenin bir sebebi olduğunu anlatan felsefe ve kelam terimidir. Modern felsefedeki sebeplilik (causalite) kavramının Arapça karşılığı olarak kullanılır. Klâsik İslâm felsefesinde konu "illet" (veya "ilel") ile onun eserini veya sonucunu ifade eden "ma'lûl" kavramları etrafında incelenmiştir. Ancak bu incelemeler basit anlamda sebep fikriyle yetinmez ve modern sebeplilik kavramının gerektirdiği şekilde sebep-sonuç arasındaki bütün ilişkileri ele alır. İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyet fikri, hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişi sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir. Bir nesne veya değişimin nasıl meydana geldiğini açıklarken hâsıl olan sonuçtan hareketle hâsıl eden sebebi araştırmak, insan zihninin yatkınlığı olması yanında, çağlar boyu benimsenmiş metodolojik bir kabuldür. Var oluş, oluş

---

<sup>2</sup> Bk. Franklin D. Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, trc. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010), 439-465.

ve hareketin ya da genel olarak değişimin açıklanmasında illiyet doktrini, geçmişteki ve günümüzdeki bütün tartışmalar rağmen, felsefî önemini daima korumuştur.

İslam filozofları arasında illet ve sebep kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kindî'den başlayarak az çok terminolojik değişikliklere uğrasa da, Aristo'nun dört sebep kuramı bütün filozoflarca ana hatlarıyla benimsenmiştir. Kindî, bu fikri işlerken daha çok fâil illet kavramı üzerinde durmuş ve hakikî fâilin Allah olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî'nin de meseleyi gökler ve yer arasındaki sebeplilik açısından ele aldığı anlaşılmaktadır. Fârâbî, sudûr fikriyle ortaya koyduğu kozmolojisini feleklerin devrî hareketlerinin tabiî hadiselerin illetleri olduğu düşüncesine dayandırmakla birlikte Allah'ı yine sistemin merkezinde kabul etmiştir. İlliyet doktrinini en geniş şekilde ele alan İbn Sînâ olmuştur. Ona göre, zorunlu varlık dışında olan ve âlem denen mümkün varlık, hepsi de sebepli veya bir sebebin sonucu olan hadiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan yalnızca bizâtihi zorunlu varlık olan Allah'tır ve esasen O sebeplerin ilkesidir veya ilk sebeptir. Bir sebeple meydana gelen mümkün varlıklar var oluşları bakımından zorunludur; çünkü hem sebeplerinin ilkesi hem de illet-eser arasındaki ilişki zorunludur; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından onların mahiyetleri yine mümkündür.<sup>3</sup>

Özü itibarıyla her ma'lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı olarak bir sebebi olduğunu ifade eden illiyet ilkesi, Allah'ın kainatı yaratıp yönetmesinin yanı sıra, insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle irtibatlı olup, tabiatçı felsefenin lehinde bir delil olarak kullanıldığı gibi kelâm bilginlerince de konu edilmiştir. İlk kelamcılardan Cehm b. Safvân'ın, Aristo'nun illiyet fikrine karşı maddeyi birbirinin benzeri olan cevherlerden ibaret kabule edip maddî varlıkların hiçbir tabiatı bulunmadığı görüşünü işeri sürmesi değişik ekollere mensup âlimler arasında yankı uyandırmış ve zamanla "âdet" fikrine dayanan bir tabiat felsefesinin benimsenmesine yol açmıştır. Tabiatçı filozofların, maddî bir varlığın

<sup>3</sup> İlhan Kutluer, "İlliyet" (Felsefe) md., *DİA*, (İstanbul, 2000), XXII: 120.



kendi tabiatı gereği veya başka bir maddî varlığın tabiatından kaynaklanan bir etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü bir illet veya fâilin düşünülemezliği tezini ileri sürmeleri, kelamcılarının çoğunluğunu tabiat fikrinden büsbütün soyutlanmış bir teori geliştirmeye sevk ettiği gibi, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akâid üzerinde tesirleri görülen sûfilerin ortaya attıkları tevhîd ve tevekkül anlayışlarının da, onları varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri inkâr etmeye yöneltmiş olduğunu söylemek mümkündür.<sup>4</sup>

Nedensellik (illiyet), her hadisenin ya da olgunun bir nedeni olduğunu<sup>5</sup> dile getiren felsefe ve kelam terimi olarak görülebilir.<sup>6</sup> İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyet, hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyete yön verir. İlliyet doktrini, dış âlemde var oluş, oluş ve hareketin ya da genel olarak değişimin izah edilmesinde ve olgular arasında münasebet kurulmasında belli bir işleve sahiptir.<sup>7</sup>

Genel olarak Ortaçağ İslâm dünyasında sebeplilik kavramını anlamaya ve çözümlenmeye yönelik üç ana eğilimin ön plana geçtiğini söylememiz mümkündür: 1.Sûfiler, Filozoflar, 3.Kelamcılar.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet" md., *DİA*, (İstanbul, 2000), XXII: 121-122.

<sup>5</sup> Determinizm hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet*, (Ankara: Sevinç Matbaası), 1972, 9-31; Ahmet Cevizci, *Felsefe*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007), 244; İlhan Kutluer, "Determinizm" md., *DİA*, (İstanbul, 1994), IX: 215-216.

<sup>6</sup> Nedensellik, illet, sebep ve determinizm kavramlarının kelâm ilmi açısından bir incelenmesi için bk. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 36-58.

<sup>7</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh el-Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik), 2002, 167-169; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. M. Bouyges, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik), 1990, 195-205; İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Muhammed el-Aribî, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993), 293-295; Hüseyin Saroğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2003, 246-247, 285; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2004, 140-150.

Sûfîler, kelmacılar gibi, tabiatçı filozofların maddî bir varlığın tabiatından kaynaklanan ve başka bir varlığın maddî tabiatından ileri gelen bir etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü herhangi bir illet veya fâilin düşünülmemeyeceğini iddia etmelerine karşı çıkmışlardır. III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akâid üzerinde tesirleri görülen Sûfîlerin tevhid ve tevekkül anlayışlarının da, onları varlık ve hadiseler üzerinde etkili olan sebepleri inkar etmeye yönelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü erken devirden itibaren Sûfîlerce bütün illetlerin inkar edilmesinin tevhidin ispatı için temel bir şart olarak görülmesi, bu durumu açıkça teyit etmektedir.<sup>8</sup> Zira onlara göre, dış âlemde varlık ve olayların ortaya çıkışında Allah dışında daha etkili ve güçlü bir sebep tasavvur etmek ve aramak şirk addedilir.<sup>9</sup>

İslam düşünce tarihinde illiyet fikrinin genel olarak filozoflar arasında ittifak edilen bir ilke olduğunu belirtmek mümkündür. İslam filozoflarına göre, “Her hadise ya da olgu bir sebebin sonucudur; yani her hadisenin bir sebebi vardır” önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine fitrî (tabîi) yatkınlığı hiçbir biçimde yadsınamaz. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun kanıtı olarak görülebilir. İslâm felsefesinde fizikî sebepler tabîi hadiselerin yakın sebepleri olarak anılmış ve yalnızca fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik sahaya geçildiğinde ise, bütün tabîi sebepler zinciri tek ve ilk sebep (el-illetü'l-ûlâ) olan Allah'ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser hüviyetine bürünmektedir. Allah'ın hakikî sebep oluşuna nazaran bunlara, ancak mecazen fâil-sebep denilebileceği sıklıkla vurgulanır. Kindî'den itibaren Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, belli sebeplilik yasalarıyla işleyen kâinatın bu genel görünümüyle ilâhî ilim, hikmet ve kudretin bir

<sup>8</sup> Bk. Ebû'l-Alâ Affîfi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Telsefesi*, trc. Mehmet Dağ, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1975), 39-43.

<sup>9</sup> Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahvucûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 413-414.

kanıtı olduğu ana fikrine ulaşmışlardır. İslam filozofları arasında illet ve sebep kavramlarının, aynı anlamda kullanıldığını görmekteyiz.<sup>10</sup>

İslam kelâmcıları, düşünce sistemleri çerçevesinde dış âlemde hadiseleri ve işleyişi izah ederken, İslam felsefecileri gibi, illet ve sebep terimlerini aynı anlamda kullanmayıp, daha ziyade sebep kavramına başvurmayı tercih etmişlerdir. Buna göre, kelâmcılar içinde de sebeplilik kavramının mahiyetini aydınlatma doğrultusunda geliştirilen üç ana anlayışın yaygınlık kazandığını belirtmemiz mümkündür. Bu arada hemen belirtmeliyiz ki, İslâm kelimasında nedensellik konusunu izah etmeye yönelik farklı çizgiler ve görüşler benimsenmiş olmakla birlikte,<sup>11</sup> bu yaklaşımlar, temel gövde itibarıyla özet olarak üç ana noktada toplanabilir:

1. İlk grup, sebeplilik kavramını kudret ağırlıklı ele alan ve dış âlemdeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyan hemen hemen bütün Ehl-i Sünnet kelimcileridir. Nitekim Eş'arîler ve Gazzâlî'ye göre, Yüce Allah, görünür âlemde terimin tam anlamıyla tek başına yegâne nedendir. Yaratılmış bir güce sahip olmasından dolayı, hiçbir yaratık herhangi bir şeyin nedeni olamazdı. Onlar, tabiattaki nedenselliğin objektif geçerliliğini reddetmekteydiler. Tabiattaki nesnelere ve varlıklar bir sonuç üretecek güç ve özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla dış âlemde

<sup>10</sup> Bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehl'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (Mısır: Matba'atü'n-Nîl), ty., 37-47; a. mlf., *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları), 1997, 46-50; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 289-302. Doğal nedensellik ve nedensel ilişkiler hakkında daha detaylı bilgi için bk. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 113-146.

<sup>11</sup> Âlemin yapısı ve işleyişinde nedensellik öğretileri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2015, 73-213; Sholomo Pines, *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn ve Alâkatühû bi-Mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hünûd*, trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1365/1946), 27-34; a. mlf., *Studies in Islamic Atomism*, trc. Michael Schwarz, (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University), 1997), 32-40; a. mlf., *İslâm Atomculuğu*, trc. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2017, 36-42; Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 307-315; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, (Leiden: E.J. Brill, 1994), 38-71; a. mlf., "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları* 9: 1 (2011), 394-398.

sabit tabiatlar ve tabiat kanunu diye bir şey yoktur. Bunun kabulü, dış âlemde Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetine gölge düşürür.

2. İkinci eğilim, Nazzâm, Muammer, Câhız ve Ka'bi'nin sebep-sonuç münasebetine ilişkin tabiatçı yaklaşımları. Nazzâm, kelâm sisteminde tabiat fikrine yer vererek, nedenselliği kabul eder. Nazzâm'a göre, âlem yaratılışı esnasında Allah tarafından onu içine yerleştirilen, Allah'ın gözetiminde işleyen ve O'nun iradesine bağlı olan nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Ona göre, dış âlem birbirine zıt cevherlerden oluşur. Cevherlerin yapısında ise onun fiilini belirleyen özel bir tabiatı vardır. Nazzâm'a göre eşya tabiatıyla eylemde bulunabilir. Yaratılmış eşyanın içine Allah tarafından yerleştirilmiş bu tabiat, eşyanın başka şeylere dönüşmesine ya da onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Buna göre, dış âlemde meydana gelen her fiil, dolaylı olarak Allah'a, doğrudan ise ikinci dereceden tabii failere hamle edilerek izah edilir. Nazzâm, tabiatı eşyanın bilkuvvelikten bilfiillige geçişin sebebi olarak görür. Nazzâm, âlemin yapısını oluşturan tabiatlardan eşyanın meydana gelişini kûmûn-zuhûr kuramı ile açıklar. Buna göre, Allah kâinatı bir anda yaratmıştır ve eşyanın varlığa gelmesi diğerinden evvel gerçekleşmez. Allah, eşyayı ilk yaratma anında birbirinin içinde gizil halde düzenlemiştir; öncelik ve sonralık varlıkların yapısında değil, ortaya çıkışı sırasında söz konusudur.<sup>12</sup> Böylece Nazzâm, cisme yaratılış anında yerleştirilmiş sabit bir kanunun varlığını benimser. Eşya, yaratılış anında ona yerleştirilen bu tabiatı ayrılmaz. Sözelimi, taş tabiatı gereği aşağıya doğru yuvarlanmak, su ise mecrasında akmak zorundadır.

Muammer b. Abbâd, dış âlem nedensellik yasalarıyla işlemektedir. Âlem, yaratılışı esnasında Allah tarafından onun içine yerleştirilmiş olsa bile, Allah'ın gözetimi olmaksızın ve O'nun iradesine bağlı kalmaksızın bağımsız olarak işlemektedir. Muammer, cisimlerde mevcut bir tabiatı ve

<sup>12</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/872), *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), V: 1-13; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1993), 87.

dolayısıyla nesnelere arasında tabiî ilişkilerin varlığını kabul eder. Muammer, daha başlangıç aşamasında cisme tabiatı verenin Yüce Allah olduğunu ileri sürer. Ona göre Allah cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır. Arazlar ise, yanmanın ateş, ısının güneş ve renk vermenin ay tarafından meydana getirilmesi gibi tabiat vasıtasıyla ya da hareket, sükun, birleşme ve ayrılmanın canlı varlıklar tarafından meydana gerilmesi gibi cisimlerin iradesi vasıtasıyla meydana gelir. Muammer'e göre, evrende bulunan her şeyde onu diğerinden ayıran bir manâ vardır. Muammer, manânın, tabiî alanda cisimlerin tabiatını belirleyen iç undurlar olduğunu ileri sürer. Muammer'de manâ, nesnelere niteliğini belirleyen iç sebep anlamında illet terimine daha yakın bir kavram olarak durmaktadır. Muammer'de mana cisimde bulunan farklı tabiatların ortaya çıkmasının iç sebepleridir.

Câhız, Allah'ın varlıkları yaratıp onlara bir tabiat verdiği kanaatinde. Ona göre, cisimlerin tabiatları ve kedilerine özgü fiilleri vardır; su ve ateş gibi âlemi oluşturan tüm unsurlar değişmeyen bir tabiat kanununa bağlıdır. Câhız, âlemin yapısını tamamen tabiî sebeplere bağlı olarak açıklar. Buna göre, dış âlemde bulunan nesne, hayvan ve insanlar "tabiat" denen sabit niteliklere sahiptir. Yeryüzünü oluşturan canlı ya da cansız tüm varlıklar bu tabiî unsurların sonucu oluşmuştur. Ona göre tabiî sebepler tabiatın işleyişinde etkilidir. Dönüşüm (istihâle) fikrini benimseyen Câhız'a göre, su havaya, hava da suya hızla dönüşebilir. Ayrıca Câhız, insanın irade dışında hiçbir fiilin bulunmadığını ve bütün fiillerin tab'an meydana geldiğini öne sürer. Fiilin meydana gelmesinde etkili olan güç (istitâ'a) fiilden önce mevcuttur.<sup>13</sup> Tab', akıl yürüten kişiden bilginin zorunlu olarak meydana gelişi gibi zorunlu bir fiili ifade eder.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II: 192; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1382/1963), 407.

<sup>14</sup> Bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî (479-548/1086-1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, (Beyrut: Dâru Sa'b, 1406/1986), I: 75; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî, (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ty.), 380.

Ka'bî, cisimlerde tabiatın varlığını kabul eder. Ona göre varlıklar belli bir tarzda hareket etmeleri için kendilerini belirleyen özel tabiatlara sahiptir.<sup>15</sup> Nitekim Ka'bî'ye göre, Allah tabiat kanunlarına aykırı davranamaz. Bu yüzden ağır bir cismin herhangi bir destek olmadan havada durması mümkün değildir. Bunu imkânını savunmak kişiyi çelişkiye götürür.<sup>16</sup> Burada Ka'bî'nin, Nazâm ile birlikte Allah'ın soğuktan sığı, sıcaktan ise soğuğu yaratmasını imkânsız gören Hayyât'ı desteklediğini görmekteyiz.<sup>17</sup>

3. Üçüncü anlayış, el-Kâdî Abdülcebbar ile onu yolunu izleyen diğer Basralı Mu'tezililerin, hem nedenselliği reddeden Ehl-i Sünnet kelâmcılarına hem de anılan Mu'tezilî tabiatçı kelimcılara karşı eleştirilerle geliştirdikleri sebeplilik fikri. Bu yaklaşım, muayyen hadiselerin düzenliliği, ardışık tekrarlanabilirlikleri ve önceden tahmin edilebilirliğe dayalı nedensellik fikrini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, vesileci cevher-araz metafiziği ve tevellüd nazariyesini tasdik ile iç içe giydirilmiş bir tarzda işleyecek şekilde formüle edilmiştir.<sup>18</sup> Basra Mu'tezile ekolü kelâmcıları tabiat anlayışı yerine i'timâd kuramını ortaya atmışlardır. Onlara göre demirde kendine çekicilik, tahta yanıcılık ve havada yükselme gibi bazı tek yönlü hareketler cisimlerin sahip olduğu i'timâdî hareketten kaynak-

<sup>15</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebu'abi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Tefîk et-Tavîl ve Sa'îd Zâyed, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964), IX (et-Tevlîd): 11; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 17; Ebû Reşîd Saîd b. Ahmed Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade, (Beyrut: Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 133.

<sup>16</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nu'mân İbnü'l-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî eş-Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrâhîm Ensârî, (Beyrut: Dârü'l-Müfid li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413/1993), 101.

Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât (ö. 303 /912), *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mühlid*, thk. Muhammed Hicâzî, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 1988), 67.

<sup>18</sup> Sebeplilik kuranları hakkında geniş bilgi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Kadî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 52-63; a. mlf., *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 47-48.

lanır.<sup>19</sup> İ'timâd kavramı, zorunlu olmaması ve özgür irade sahibi failin, nedensel etkiden (tevlîd) ve alıkoyma imkânı bulunması hasebiyle tabiat teriminden ayrılır. Çünkü i'timâd, bir maninin bulunması sebebiyle fiilden engellenebilir. Sözelimi, ağır cisim yerinde durur, hareketli ve yuvarlak olan ise yuvarlanmayabilir. Onlara göre, bütün bu i'timâdlar, aslında Allah'ın âdeti gereği icra ettiği zorunlu olmayan fiillerdendir.<sup>20</sup>

Mevlânâ büyük ölçüde, olasılıklara kapı aralayan vesileci (araneden-ci) "kismî bir nedensellik anlayışı" nı savunduğu dikkati çekmektedir. Taş ve demirin, sebepten ibaret olduğunu, aslında daha ileri bakmak gerektiğini, çünkü bu sebebi o sebebin zuhura getirmiş olduğunun altını çizmektedir. Mevlânâ'ya göre, zâhirî sebep, hakîkî sebep olmaksızın bağımsız olarak kendi kendine meydana gelemez. Bu sebebi müessir hale getiren o sebeptir. Bazen de olur ki, semeresiz ve âtil kılar, hükümsüz bırakır. Mevlânâ, sebebi ip (vasita) manasına almaktadır. Ona göre, bu ip, kuyuda işe yaramaktadır. Çıkrığın dönmesi, ipin sarılıp koyuverilmesine sebeptir. Fakat, burada asıl çıkırığı döndüreni görmemek hatadır. Ayrıca, Mevlânâ'nın, dış dünyada vesileci nedensellik anlayışını benimsemesine paralel olarak, beşerî düzlemde evrensel tabii kanunlar çerçevesinde yapıp yapmama konusunda insana belli bir hürriyet tanıdığı, onu sorumlu tuttuğu ve ona suçluluk attettiği dikkati çekmektedir.

Bu çalışmada, Mevlânâ'da metot konusuna temas edildikten sonra, nedensellik kuramı, daha ziyade Tanrı, kudret, insan, evren, âdet, tabiat, yasa, mucize ve kerâmet anlayışı bağlamında ele alınacaktır. Hiç kuşkusuz, nedensellik sorunu kapsamında tartışılması gereken önemli bir sorun da mucize meselesidir. Mevlânâ, Hz. Nûh, Hûd, İbrâhîm, Mûsâ, İsâ, Muhammed gibi peygamberlerin elinde mucizelerin gösterimine sıcak bakmakta ve Allah'ın peygamberlerine mu'cizeler ihsan etmiş olduğun

<sup>19</sup> Nisâbüri, *el-Mesâil fî'-Hilâf*, 134, 136-137, 139-140, 143, 229-232; Abdülcebbar, *el-Muğni*, IX, 14.

<sup>20</sup> Nisâbüri, *el-Mesâil fî'-Hilâf*, 143; Richard M. Frank, "Notes and Remark on Tabâ'î' in The Teaching of al-Mâturîdî", *Melanges D'islamologie*, ed. Pierre Salmon, (Leiden: E.J. Brill, 1974), 147.

düşünmekte<sup>21</sup>; buna bağlı olarak kerâmetlerin zuhûrunu da mümkün görmektedir. Oysa Mevlânâ'ya göre İslâm filozofları mu'cize gibi harikulade olayları inkâr ederler. Onlar sebeplere takılıp asıl müsebbibi görememektedirler; âlemin kıdemini savunmakta ve dünyanın sonradan meydana gelişini (hudûs) kabul etmemektedirler.<sup>22</sup> Dolayısıyla Mevlânâ, filozofların sudûr ve zorunluluğa dayalı nedensellik ilkesine yaklaşım tarzlarına ciddi eleştiriler yöneltmektedir.

Mevlânâ'nın sebeplilik anlayışı, Mu'tezile'nin çoğunluğunun fikri<sup>23</sup> ile müttekaddimûn dönem Eş'arîlerin öğretilerinin<sup>24</sup> ortasında bir yer aldığı izlenimi vermektedir. Mu'tezile, sebeplilik kuramını Allah, tabiat ve insan ilişkisini açıklama ve anlamlandırma bağlamında geliştirmiştir. Mu'tezile'nin sebeplilik düşüncesinin anahtar kavramlarından olan tevlîd, mezhebin uluhiyet, tabiat ve insan fiilleri hakkındaki görüşlerinin çözümlenmesi ve anlaşılması bakımından merkezî bir önem sahiptir.

56

OMÜİFD

Çünkü Mu'tezile düşünce sisteminde tevlîd ve etkileşim fikri; insan fiillerinin sonuçları ile failin etkinliği arasında ahlâkî değer ve sorumluluk ilişkisini tespit ve tayin eden başat bir kuramdır. Ayrıca tevlîd kavramı, insanın ve tabiatın fiili arasındaki nedensellik ilişkisini kurmakta ve böylece tevhîd ve adalet merkezli bütüncül teolojik bir yapı inşasına imkan vermektedir. Mu'tezile'nin ekseriyeti, failin sebep vasıtasıyla yaptığı fiilden ötürü ahlâken sorumlu olduğu fikrini öne sürse de, mezhep içerisinde

<sup>21</sup> Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, (İstanbul: MEGSB Yayınları, 1988), I, b: 516, 41; III, b: 3130-3165: 255-258.

<sup>22</sup> Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eserleri*, trc. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2007), 91-92.

<sup>23</sup> Mu'tezile'de sebeplilik düşüncesi hakkında bkz. el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim, (Kahire: Osman, Mektebetü Vehbe, 1988), 230.

<sup>24</sup> Eş'arîlerin sebeplilik öğretileri için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beirut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 132-134, 263-264, 271; Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, (Beirut: el-Mektebetü's-Şarkîyye), 1957, 18-19; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Faysal Bedîr Avn, Süheyr Muhammed Muhtar ve Alî Sâmi en-Neşşâr, (İskenderiyye: Münşe'etü'l-Ma'ârif), 1969, 170, 238, 437; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* 139.



de tevîdînin varlığı, keyfiyeti ve failinin kimliği hususlarında farklı görüşler ortaya atıldığını söylememiz mümkündür.<sup>25</sup>

Mevlânâ, dış âlemde sebeplerin gerçek oluşunu itiraf etmektedir. İletlerle malûllerin, sebeplerle sebepli olanların zincirleme ilişkisi bulunduğunu, bunun yadsınmasının olanaksız olduğunu ve malûlün illetle gerçekleştiği, yani her şeyin bir sebebi olduğu görüşünün makûl olduğunu itiraf etmektedir. Genel olarak Allah'ın sünneti (âdeti); sebepli olan şeylerin sebeplere bağlı olduğu ve eşyadan onların özelliklerinin elde edileceği tarzında yürümektedir. Doğada gözlemlediğimiz süreklilik, tekdüzelik, düzen, kurallılık ve âdeti; yani, ateşin odunla münasebeti ve teması halinde, onu zorunlu olarak tutuşturup yakmasını tereddüt etmeden beklememiz tarzındaki yerleşik bir alışkanlığı ifade etmektedir. Sözgelimi, Eş'ariyye kelâmcıları, âdete bağlı olarak doğa olaylarının düzenlilik ve sistematik işleyiş gösterdiklerini inkâr etmemekte, aksine bu düzenin evrenin kendisinden kaynaklanmış olmasına karşı çıkmaktadırlar. Eş'arîler, bilinçli bir şekilde mu'cizelerin ihlâl ettiği olayların normal akışını nitelendirmek için tabiat yerine âdet terimini kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>26</sup> Eş'arî'ye göre, yedikten sonra doyma, su içtikten sonra susuzluğun gitmesi/suya kanma, yemek yenilmediğinde oluşan açlık ve su içilmediğinde oluşan susama gibi bütün fiiller, Allah'ın fiilidir ve Allah bunların tersinin vukuunu irade etmeye de muktedirdir. Fakat Allah dış âlemde âdetini bu şekilde icra etmektedir. Bunun tersi durum, O'nun âdeti ile çelişir. Âdetin bozulması ve delinmesi (nakz) ise, mucize, kerâmet vb. olağanüstü durumlarda geçerlidir.<sup>27</sup> Eş'arî, mucize tanımında da âdet kavramına yer vererek, onu, peygamberlik iddiası anında önceki âdetin aksine (nakîzu'l-âde) gerçekleşen hadise olarak tanımlamıştır.<sup>28</sup> Ayrıca Eş'arî, âdeti tabiat kanunları anlamında kullanır.<sup>29</sup> Bâkîllânî'ye

<sup>25</sup> Tevlîd, zorunluluk ve nedensellik düşüncesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX (et-Tevlîd): 11-24; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, 17-22.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal f'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416 / 1996), III: 183-184.

<sup>27</sup> Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 132-134.

<sup>28</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 176.

<sup>29</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 272.

göre Allah yaratmış olduğu düzenini tek bir amaç dışında asla bozamaz. Bu amaç, insanların alıştığı, âdete bağlı düzende bir kenti yaratarak elçilerinin güvenilirliğini tesis etmesidir. Allah'ın âdeti belli varlık düzenine alışık olmasından daha çok insanların Allah'ın yarattığı bu düzene psikolojik alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>30</sup> İmkan fikrini âdet düşüncesinin üzerine oturtan Cüveynî, dış âlemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluk olmadığını, sadece Allah'ın değişmeyen bağlı bir ahenk ve belirli münasebetler hâlinde görünen olaylar bulunduğunu öne sürer. Mümkünler âlemindeki bu düzen, âdete bağlıdır ve zorunlu olarak bir şeyin diğerini gerektirmesi gibi bir durumdan söz edilemez. Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, görünür âlemde tabii sebeplerin ya da güçlerin varlığını benimsemek anlamına gelir.<sup>31</sup> Cüveynî'ye göre, dış âlemde tezahür eden nizam ve ahenk doğrudan Allah'ın bilgisinin bir sonucudur. Varlıkların belirli bir düzenliliği sürdürmesi bağlamında cisimler ve olaylara arasınd gözlemediğimiz ilişki, birinin ötekini zorunu olarak gerektirdiği bir nedensellik ilişkisinden çok, Allah'ın onları birlikte yaratmasından ileri gelen bir ilişkidir (iktiran).<sup>32</sup> Cüveynî'nin, cevâz anlayışı mucizeyi açıklama konusunda ona büyük bir kolaylık sağlar. Çünkü mucizelerin Allah'ın kendi âdetini bozma şeklinde gerçekleştiğini ileri sürer.<sup>33</sup> Allah'ın tekrarlanan fiilleri O'nun tarafından âdetin icrasıyla yerine getirilir. Tekrarlanmayan ya da çok az tekrarlanan her şey, âdeti bozmuş veya ender olarak meydana gelmiş olur.<sup>34</sup> Aslında Eş'arîlere göre, atomcu fizik, evrenin en temel itibariyle düzenli ilişkileri kendi kendine sağlayacak bir alt yapıya sahip olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla evren, varlığı-

<sup>30</sup> Bkz. el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü'l- el-Beyân ani'l-Fırak beyne'l-Kerâmâti ve'l-Mu'cizât*, thk. Richard Mccarthy, (Beyrut: el-Mü'esesetü'ş-Şarkıyye), 1958, 52-55.

<sup>31</sup> Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 238.

<sup>32</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Es'ad Temim, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985, 61.

<sup>33</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 113, 213, 309.

<sup>34</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kelâma Giriş* (el-Muhassal), trc. Hüseyin Atay, (Ankara: AÜİF Yayınları), 1978, 207, 211; Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 48.

nın devamlılığını, sadece Allah'ın onu tekrar var etmesiyle sağlayabilir. Buna göre, dış doğal dünyada tanık olduğumuz sistematik işleyiş Allah'ın kudreti ve garantisi altındadır.<sup>35</sup>

Mevlânâ, gerçek sebebin akıldan uzak tutulmaması gerektiğini, çünkü sebeplerin tesirinin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Hiç kuşkusuz, onun düşünce sisteminde harikulâdelik, yani mucize ve kerâmet de mümkündür. Bunların evrende çoğunlukla cereyan etmiş olmasa bile, *ara sıra* gerçekleştiği de müşahede edilmiş bulunmaktadır.

## B. Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Metod

Mevlânâ, diğer İslâm düşünürlerine nazaran daha didaktik bir metotla herkesin zihnine yönelir; vereceği dersi, ibreti, sembollerle, mecazlarla ve hikâyelerle vermeye muvaffak olur.

Mevlânâ'nın, geniş ölçüde mutasavvıf düşünürlerde yaygın olan paradoksal bir din dili kullandığı dikkati çekmektedir. Nitekim bu bağlamda Mevlânâ'nın İbn Arabî'yi izlediğine özel bir atıf yapmak gerekir. Gerçekten de İbn Arabî, kendi oluşturduğu paradoksal din dilini, "O ilktir, sondur, görünendir ve görünmeyendir" içerikli âyete<sup>36</sup> atıfta bulunarak geliştirir. Dolayısıyla İbn Arabî'yi izleyen Mevlânâ'nın da bu yaklaşımdan yeterince etkilendiği göze çarpmaktadır.<sup>37</sup> Mevlânâ, paradoksal ifadelerle, Tanrı'nın bir yandan evrenle, öte yandan insanla olan münasebetini izah etme ve anlamlandırmada sıkça yer vermektedir. Meselâ, bir yandan Tanrı'yı insanları ve onların tüm fiillerini yaratan bir varlık olarak kabul etmek, öte yandan insanın sorumlu olduğunu söylemek paradoksal bir dil kullanımına işaret etmektedir.

Aslında paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili ve anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyişinden kaynaklanmaktadır;

<sup>35</sup> Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 311.

<sup>36</sup> Bk. el-Hadîd sûresi, 57/3.

<sup>37</sup> Paradoksal konuşma hakkında bk. Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 92, 99.

analojik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksal olması bundan ileri gelmektedir. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz; ama bu, onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olmaya-çağımız anlamına da gelmez. Sözü gelişi, Kur'ân, Allah'ı tasvir ederken, "O evveldir, âhirdir, zâhirdir ve bâtıdır; O her şeyi bilir" buyurmaktadır.<sup>38</sup> Bu ifadeyi tam olarak anlamak ve tahlil etmek kolay değildir. Ama yine de o, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, yani O'nun bilgisinin ve kudretinin sonsuzluğu hakkındaki tasavvurumuzu genişletmektedir. Özellikle tasavvuf literatürümüzde bu âyetin başköşeyi işgal etmesi, bir tesadüf olmasa gerektir.<sup>39</sup>

Kelâmî açıdan meseleye bakıldığında, Allah'ın insanın fiillerini onun tercihleri, yönelişleri, niyetleri ve kararlarına göre yaratıp, onu sorumlu tutması bir paradoks olarak görülemeyebilir. Ancak fiillerin Allah tarafından belirlendiği anlayışı sorunlu bir anlayışı ifade etmektedir. Aslında Mâtürîdî düşünce açısından burada pek de bir paradoks görünmemektedir. Yani insan, hür bir irade ve istekle fiili arzular ve Allah da, bu bağımsız irade ve istek doğrultusunda insanın fiilini onun üzerinde yaratır.<sup>40</sup> Cebriyye ve bir ölçüde Eş'arî düşünce açısından ise, gerçekte izahı ve çözümü zor bir paradoks bahis konusudur. Bu bakımdan Mevlânâ'nın düşünce sisteminde paradoks dil kullanımının tartışmalı olduğu öne sürülebilir.

Teolojik dil, nihaî olarak, ancak dinî tecrübenin elde edilmesinin bir vasıtası olarak savunulabilir. Din dili ya da teolojik dil çerçevesinde tüm dinî düşünce ve ifadelerde paradoksal ifadelerin bulunması, Tanrı'nın bizim herhangi bir insani söz ve kategorilerimizin içinde kavranmasının

<sup>38</sup> el-Hadîd Sûresi, 57/3.

<sup>39</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 122-123.

<sup>40</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 263, 310; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (Ankara: İSAM Yayınları), 2003, 420, 493; Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ölm. 508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), II: 246-248; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 45, 54, 57, 66-67.

imkansız olmasından ileri gelmektedir. Tanrı, ancak dolaysız bir ilişki içinde bilinebilir. Doğrusu, hangi söz veya sözcük olursa olsun, gösterdiği nesneyi nesnelleştirme ve bölümlene özelliği taşımasından dolayı, bu konuda yetersiz kalacaktır. Bazen karşılaştığımız şey, bizim sıradan nesnellik kategorilerimizin gücünün ötesinde olabilir. Böyle bir durumda uygun olan davranış ise, sıradan nesnelliğin yetersiz olan kıstaslarını uygulamaktan vazgeçmektir.<sup>41</sup> Burada Mevlânâ, Tanrı-insan ilişkisini, kendi düşünce sistemi gereği paradoksal bir dille açıklarken, Tanrı hakkında bilgi edinmek için özel dinî tecrübeden istifade etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre bu tecrübenin verileri başka herhangi bir bilimin verilerine irca edilemez.

Sözgelimi, İslâm dünyasında İbn Arabî, karşıtları birleştirmeden hareket eden paradoksal konuşma metodunu izlemiştir. İlgili metot, İbn Arabî'de teolojik ve felsefi sorunları farklı bir açıdan çözmeye yönelik arayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İbn Arabî'nin paradoksal yazmayı, varlığın anlam ve onu anlamlandırmaya yönelik bir metot olarak benimsediği gerçeği ortadadır.<sup>42</sup> İbn Arabî, Tanrı'nın karşıtları özünde birleştirdiğine ilişkin görüşünü Tanrı ile evren arasında kurduğu karşılıklı ilişkiden hareketle tartışmaktadır. Bunu yaparken de, daha çok, iki önemli tanrısal nitelik olan 'Zâhir' ile 'Bâtın'ı dikkate alır ve ilgili nitelikleri insan ve evren açılarından görmeye çalışır. İbn Arabî'nin düşünce sistemi içinde, *insan ve evren açıları*, yaratma, yansıma, etki ve öteki ile bütünleşme gibi kavramlar bağlamında çok şey ifade etmektedir. Çünkü burada bir yandan Tanrı'nın kendisiyle, öte yandan yaratıklarıyla olan ikili ilgisi söz konusudur. İbn Arabî'de yaratmanın yanında çok net bir biçimde yansıma ve belirme kavramlarına da tanık olmaktadır.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Bk. Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 212-215; Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Din Felsefesi Yazıları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 81-83.

<sup>42</sup> Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17: (Eylül 2004), 149-150.

<sup>43</sup> Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", 150-151.

Tenzîh ve teşbîh kavramları kelim alanında tasavvuftan çok farklı bir içeriği sahiptir. İslam kelamında bu kavramlar, Mu'tezile ve Müşebbihe fırkaları tarafından tümüyle indirgemeci bir tavırla ele alınmıştır. Müşebbihe fırkası, ilâhî zatı, yaratıkların zatlarına benzetip, bazen de, O'nu cisim sıfatları olan bir isim kabul etmiştir. Zat ve sıfatlar hakkında Müşebbihe'ye tepki duyan Mu'tezile, sıfatların nefyine meyletmiş, ilâhî zatın her türlü terkipten uzak, mahlukata benzemekten münezzeh kadîm bir varlık olduğunu ispat edip, her zaman izâle olabilen her çeşit beşerî kavramdan onu uzak tutmuşlardır.<sup>44</sup> Ehl-i Sünnet, zât ile sıfatlar meselesi karşısındaki tutumu, iki karşıt grup olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir yol izlemeyi ifade eder. Ehl-i Sünnet kelamcıları, Yüce Allah'ın sıfatlarının, zâtın aynı olmadığı gibi, gayrı da olmadığını, Allah'ın sıfatlarıyla kadîm ve ezeli olduğunu, O'nun sıfatlarının mahlûkattan hiçbirinin sıfatlarına benzemediğini, ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, Allah, zatında bir olduğu gibi, sıfatlarında da birdir. O halde Allah'ı layık olduğu şekilde vasıflandırmak gerekir. Mevlânâ'ya göre ise, teşbih ve tenzih tek başına kâmil değildir; sâlik bu iki tavırdan hiçbirisine bağlı kalmamalıdır. Mevlânâ, teşbih ve tenzîh problemini, kendine özgü tasavvuf yöntemiyle ele alarak aşmaya çabalar. O, tasavvuf anlayışında tenzih ve teşbihin birleştirilmeye çalışır. Mevlânâ, Allah'ın zât makamında tenzih ve teşbihten yüce olduğuna işaret etmektedir. Mevlânâ, ne salt tenzîh ne de salt teşbihten birini öne çıkarmaksızın, bütünlüğü öngörecektir şekilde bir yaklaşım sergilemektedir. O, bu anlamda, teşbîh ve tenzîhin her birini bâtinî/kalbî bir makam (menzil) sayan, buna ulaşmanın zevkle mümkün olduğuna, sülûkun böylelikle hâsıl olacağına inanan bir ekole mensuptur.<sup>45</sup> Mevlânâ, "Mûsâ ve Çoban" hikâyesinde bu konuyu ele alıp çözmeye çalışmaktadır. Buna göre, o, teşbîhi adı sanı bilinmeyen saf bir çobanla, tenzîhi ise dinî edebiyatta aklın ve akılcılığın sembolü olan bir

<sup>44</sup> Kelamda teşbih ve tenzih öğretileri için bkz. Şehristânî (479-548/1086-1153), *el-Milel*, I: 44-45, 95, 105; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (ölm. 792/1389), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, (b.y.y., 1411/1990), 149.

<sup>45</sup> Abdühüseyn Zerrînkûb ve Nasrullah Pürceverdi, *Mevlânâ'nın Dünyası*, der. ve trc. Ertuğrul Ertekin, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007), 129-139.

peygamberle ilişkilendirmektedir. Bu iki kişiliğin her ikisi de hikâyenin başında eksiktir; her biri hakikatin bütününe değil, yalnızca bir yönünün mazharıdır. Ancak sonra her biri bir uyarıyla kemâl yolunu kat eder ve sonunda her ikisi de hakikate ulaşır.<sup>46</sup> Mevlânâ'ya göre, Allah tenzîh (aşkınlık) ve teşbîhin (içkinlik) her ikisinden de arı ve yücedir. Çünkü ona göre, bir örneğini İbn Arabî'de gördüğümüz üzere, Tanrı aşkınlığı ve içkinliği birlikte özünde taşımaktadır. Eğer Tanrı'yı aşkınlaştırırsak, O'nu bağlamış; içkinleştirirsek ise, O'nu sınırlamış oluruz.<sup>47</sup> Bu görüşün aynını, Mevlânâ, Allah'ın ancak zât makamında tenzîh ve teşbîhten yüce olduğunu belirterek uygun görmektedir.<sup>48</sup> Mevlânâ, düşünce sisteminde metot olarak uzlaştırma ve birleştirme yaklaşımına da büyük bir ehemmiyet vermektedir.<sup>49</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, Mevlânâ, ele aldığımız konuya ışık tutacak şekilde metot olarak paradoksal bir din dili kullanmakta; Tanrı, dünya ve insanı paradoks görünümlü ifadelerle anlatmakta; Tanrı hakkında konuşurken O'nun hem aşkınlığına, hem de içkinliğine vurgu yapmakta, bütüncül ve uzlaşmacı bir yaklaşım sergileyerek örnekler, semboller, mecâzlar ve hikayeler kullanmakta ve böylece bu metaforlar eşliğinde konuyu daha keyif ve zevk verecek bir biçimde aydınlatmaya çalışmaktadır.

### C. Mevlânâ'da Nedensellik Anlayışı

Genel olarak İslâm düşüncesinde nedensellik meselesi, Allah, âlem ve insan münasebetleri bağlamında ele alınıp çözüme kavuşturulmuştur. Biz de burada hareketle Mevlânâ'nın düşünce sisteminde nedensellik problemini, bu münasebetler çerçevesinde ele almayı uygun bulduk. Aslında bu problem, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde sistematik bir yapı biçiminde

<sup>46</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, II: b: 1734, 133.

<sup>47</sup> Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, 92. Ayrıca aşkınlık ve içkinlik anlayışları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yasa, *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), ss. 90-97.

<sup>48</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, II: 54-60, 4-5.

<sup>49</sup> Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, Farsça aslından trc. Abdülhakî Gölpinarlı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), V, b: 1025, 1029-1030, 1032-1033, 114.

ele alınmamıştır. Fakat bu ilişkilerin izahı, Mevlânâ'nın eserlerinde şiirler arasında beyitler halinde ve dağınık olarak sunulduğu için, onun düşünce dünyasında birbiri içine geçmiş vaziyette bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâm kelamı ve felsefesinde olduğu gibi, bu ilişkilerin izahı belli bir tutarlılık ve insicam içinde sistematize edilmemiştir. Ancak çalışmamız açısından onun eserlerinde Allah-âlem-insan ilişkisini açıklayan şiirlere ve anlatımlara tesadüf etmemiz mümkündür. Biz ise onun nedensellik konusundaki kavramları ve öğretilerini, Allah-âlem-insan üçlüsü bağlamında yeniden oluşturarak belli bir sisteme sokmaya çalıştık.

Mevlânâ, olasılıklar temelinde nedensellik anlayışı öngörmekte; dolayısıyla bu bağlamda kesinliğin bulunmadığını savunmaktadır. Dış âlemde katılık merkezli nedensellik anlayışının aksine, olasılık temelli nedensellik, bir olayın birden fazla nedeni olabileceğini, ancak bu nedenlerin hangisinin daha etkin olabileceği konusunda net bir görüş ileri sürmez. Ona göre, bu dünyada sebepler birer vasıta veya âletten ibarettir.

64

OMÜİFD

Sebepler ve yollar, Allah'ın koyduğu âdete göre iş görmektedir. Mevlânâ'nın sebeplilik anlayışında, İlâhî irade ve kudret sıfatları belirleyici bir role sahiptir. Çünkü irade ve kudretin devreye girmesi, tabiat kanunlarının ve tabîî sebeplerin işleyişini engelleyebilir. Bu arada hemen şunu belirtelim ki, İslâm filozofları ve kelâmcılarının evrende algıladıkları nedensellik konusu bağlamında, daha ziyade karmaşık bilgiler sunmaları ve daha soyut aklî delillendirmelere başvurmalarına rağmen, büyük mutasavvıf olarak kabul edilen Mevlânâ, ilgili nedenselliği daha sade bir anlatımla ortaya koymayı başarmış ve bu başarısını, bize göre nedenselliği üç ayrı başlık altında dile getirerek anlatma yolunu tercih etmiştir: **1. İlâhî Nedensellik, 2. Tabîî Nedensellik, 3. İrâdî Nedensellik.**

### **1. İlâhî Nedensellik: Allah'ın Fiilleri Bağlamında Nedensellik**

Mevlânâ'da ilâhî nedensellik ve daha sonraları felsefe tarihinde panenteizm olarak biline şeye benzeyen anlayış arasında sıkı bir ilişki vardır. Şu halde Mevlânâ'da ilâhî nedensellik anlayışını çözümlenmenin yolu, önemli ölçüde panenteizmin mahiyetini açıklığa kavuşturılmaktan geçmektedir. Mevlânâ'nın sisteminde genel anlamda panenteistik bir yaklaşım sergile-



diğini söylemek mümkündür. Çünkü panenteizm, ya da teizm; deizm ile panteizmin birlikte uzlaşımına dayanan bir kuramdır. Panenteizm, Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğunu öne sürmektedir. Genelde bu kuram Hegel ile anılır ve her şeyin Tanrı'da olduğu anlamına gelir. 'Pan', her şey; 'en' içinde, 'teos' ise Tanrı anlamına gelir. Bu kurama göre, Tanrı, evrenin her anında vardır ve bireysel olarak evrenle bağlantı halindedir. Öyleyse Tanrı evrende içkindir. Yine evren Tanrı'dan ve Tanrı'dadır, fakat Tanrı değildir. Öyleyse Tanrı evrenden aşkındır. Sonuç olarak, Tanrı, evrende içkin olmakla birlikte, evrenden aşkındır. Böylece Tanrı, hem aşkın hem içkindir. İçeriği bu şekilde doldurulan panenteizm, Tanrı ile evren, sonlu ile sonsuz, sınırlı ile sınırsız arasında organik ilişki görüşünü benimseyen Hegelci metafizik idealizmini esas alır. Panenteizm, Tanrı'nın en üst kişilik, evrenin yaratıcısı, destekleyicisi ve koruyucusu olduğuna inanır.<sup>50</sup> Bu görüşün izlerine Hegel'den önce hem İbn Arabî hem de Mevlânâ'nın düşünce sisteminde tesadüf edildiğini söylemek mümkündür.

Tanrı Mutlak Varlıktır. Her şeyin aslı birdir. Sadece "Bir" vardır; ikilik teferruattadır. Maksada bakılacak olursa, ikilik kalmaz; esas birdir. Ayrılıklar zahirdedir. Mana ve gaye itibariyle her şey birdir ve birleşmiştir. Tanrı'dan başka varlık yoktur. O, bir ve mutlak varlıktır. Allah, âlemi yoktan yaratmıştır. Kudreti ve dilemesi her an devrededir; âlemi sürekli var edip yok etmektedir (halk-ı cedîd). Allah, daha başlangıçta bir bütün olarak âlemin nedeni olduğu gibi, daha sonraki oluşum süreçlerinde de içindekilerle birlikte âlemin varlığı ve ayakta kalmasının, âlemdeki her hadisenin de da hakîkî sebebidir. Allah, madde âleminde her şeyi zıtlarıyla yaratır; sûretleri bir halden diğerine sokar. Dünyayı izhar etmedeki hikmet, Tanrı'nın ilmindekileri izhar etmektir. Çünkü bütün âyân-ı sâbiteler Allah'ın ilminde yer almaktadır. Hatta Mevlânâ, büyük ve eşsiz yaratıcının ezeldeki iş yerinin, a'yân-ı sâbite mertebesi (âlemi) olduğuna

<sup>50</sup> A. R. Mohapatra, "Tanrı ve Evren, trc. Metin Yasa, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, 3, (Eylül-Aralık 2001): 212.

dikkati çekmektedir.<sup>51</sup> Fakat, Mevlânâ'ya göre, aynı zamanda, Allah her an bir iştedit; çünkü o katiyen işsiz ve güçsüz bir varlık olarak düşünülemez. Daha doğru bir söyleyişle, Kur'ân'ın beyan ettiği gibi, göklerde ve yerde bulunanlar, her şeyi O'ndan isterler. Çünkü tüm varlıklarını ona borçludurlar. Allah, her gün, her an yeni bir iştedit (er-Rahman Sûresi, 55/29). Kimilerini yaratırken kimilerini öldürür, her an hayatı tazeler, bir hali giderir, başka haller getirir.<sup>52</sup>

Mevlânâ'ya göre, yaratılış, tek bir göz kamaştırıcı beyazlığın, yani Allah'ın çok renkli ve çok biçimli tecellisidir. Yaratılış, bu ezeli rensizliğin surete ve yönere saçılması, bu arada tekilleşme, ayrılma, ayrışma ve karşıtlık yanılması doğmasıdır. Mevlânâ, her bireyin var oluşa belirli renkteki bir camdan bakıp kendi bakış açısından gerçeği farklı bir renge bürünmüş olarak gördüğünü anlatır. Mavi bir camla bakan kişi mavi görür, kızıl camla bakan da kızıl. Yalnızca peygamberler, gerçek imamlar veya örnek alınacak kişiler prizmanın ötesine bakıp ışığın gerçek ve kırılmamış beyazlığını görebilir.<sup>53</sup>

Allah'ın bütün yaratıkların var olmasına sebep olan kün (O!) emrinin iki harfi kâf ve nûn, hazînenin kapısının kilidi mesabesinde; bu kapının arkasında sonsuz mucize saklıdır, zira göklerin ve yerin hazinesi, Allah'ın yed-i kudretindedir. Ama münâfıklar bunu anlamazlar (el-Münâfikûn Sûresi, 63/7). Allah, her an yokluk hazinesinden yeni bir şeyler yaratabilir ve onu lâyük olduğu yere, yani o şeyi, sınırı geçme yetkisinin olmadığı bir yere koyabilir. İlâhî rahmet, ister maddî âlemde, isterse insanların rûhunda olsun devamlı yeni şeyler yaratır. Bu ilâhî faaliyet mütemâdîdir ve O'nun hayat verdiği suretlerin hiçbirine benzemez. Zira (er-Rahmân Sûresi, 55/29). âyetinin içeriği ışığında ifade edilecek olursa, O'nun yaratıcı faaliyetlerinin oyununda hiçbir mekanik tekrar yoktur. O, her an hayatı tazeler, bir hali giderir, başka haller getirir.

<sup>51</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. ve açk., Şefik Can, (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2006), II: b: 759, 314.

<sup>52</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I: b: 3071-3075, 47.

<sup>53</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I: 2365, 190; Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 460.

O, her an yeni bir iş ve oluşturur.<sup>54</sup> O yüzden bin sene tecelli etse, bu tecellilerin hiçbirisi diğerine benzemez. Daha doğrusu, tecelli mükerrer değildir. Sonuç olarak, insan şu anda bile Allah'ı bütün eserlerinde ve işlerinde, her lahza bir başka şekilde görmektedir. Yani Tanrı'nın bir işi öbürüne benzemez. Sevinçliyen başka, ağlarken başka, korku içindeyken başka, ümit ederken de başka tecelli eder insana. Madem ki Allah'ın işleri, hareketleri ve eserlerindeki tecellisi nâmütenâhî farklıdır, o halde O'nun Zât'ının tecellisi de, aynı şekilde eserlerindeki tecellisine benzer.<sup>55</sup>

İslâm filozoflarına göre, "Her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi kesin bir ilkedir. Çünkü insan aklının sebep fikrine yatkınlığı asla yadsınamaz. İslâm felsefesinde fizikî sebepler, tabîî olayların yakın sebepleri olarak telakki edilmiştir. Sözelimi İbn Rüşd'e göre, eğer süreklilik gösteren tabiatlar, tabiat kanunları ve kanunları keşfetmeye olanak sağlayan nedensel (illî) zorunlu bağlar bulunmaz ise, bu insan aklının hiçbir hadisenin sebebinin bilemeyeceği ve bilgi edinmeyeceği anlamına gelecektir.<sup>56</sup> Buna karşılık, Mevlânâ, filozofların tabiat kanunlarının zorunluluğu ve tabîî sebepler görüşüne karşı çıkararak tabîî ve irâdî (beşerî) fiilleri açıklama ve anlamlandırma ile ilişkili olarak ilâhî nedensellik (illet) anlayışını benimsemiştir. Ona göre, tabiat yasaları filozofların iddia ettiği gibi zorunlu değildir. Felsefeye yönelik eleştiriler çerçevesinde Mevlânâ, nedensellik ilkesini Allah tasavvurunun bir uzantısı olarak ele almıştır. Böylece onun, nedensellik ilkesini böyle bir tasavvur geliştirmesinin önemli adımlarından biri olarak ele aldığı dikkati çekmektedir. Mevlânâ, dünyayı bir sebepler âlemi olarak görmekte, dünyada hiçbir şeyin sebepsiz elde edilemeyeceğini, sebepleri bilmenin işleri kolaylaştıracağını kabul etmekle beraber, sebeplerin sadece birer alet / vasıta olduğu, işi yapan olmadığını, bu sebeplerin aslında Allah'ın yaratmasında birer bahane ve asıl işi

<sup>54</sup> İlgili âyetin çevirisi şöyledir: "Göklerde ve yerde bulunanlar (her şeyi) O'ndan isterler. O, her gün (her an) yeni bir iştedir.

<sup>55</sup> Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, 72-74.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 291-292.

yapanın görünmesine bir perde olarak var edildiği hususunun altını çizmektedir:<sup>57</sup>

Halbuki ben sebebe bakmam. Çünkü sebep sonra meydana gelen bir şeydir. Sonradan meydana gelen bir şeyin varlığına sebep olur."<sup>58</sup>

Mevlânâ, hekimlerin sebebe kul kesilmiş ve Tanrı'nın hileleri/tuzakları boşa çıkararak ve alt üst eden (hayru'l-mâkirîn) bir fâil (Âl-i İmrân sûresi, 3/54; el-Enfâl sûresi, 8/30) olduğunu görememiş olduklarını; insanın oku dosdoğru sağ tarafa attığını, ne var ki sola gittiğini, insanın bir cezlân avlamak için at sürdüğünü, ne var ki domuza av olduğunu, insanın başkaları için kuyu kazdığını, ama o kuyuya bizzat kendisinin düşmüş olduğunu, insanın sebeplere el attığını, ama Tanrı'nın, onu muradına erdirmediğini, buna rağmen insanın sebepler hakkında bir kötü zanna düşmediğinin altını çizmektedir.<sup>59</sup>

68

OMÜİFD

Mevlânâ'ya göre, dilediği gibi iş yapan, dilediği gibi eserler yaratan Hakk, suretsizliktir, Sûret onun elinde bir alete benzer. Bazen o suretsiz varlık, yokluk gizliliğinden kerem eder, suretlere yüz gösterir, tecelli eder. Böylece her sûret, Ondan yardım görür; bu suretle O'nun yüceliğinden, güzelliğinden ve kudretinden var olur.<sup>60</sup>

Bu arada Mevlânâ'ya göre, şüphesiz sebepleri terk etmek doğru değildir; sebepler birer gerçektir. Ne var ki sebepleri sebep kılan ve onların çalışmasını sağlayan (Müsebbibü'l-esbâb) da o sebeplerden daha üstün bir gerçektir. O sebepleri sebep kılan, sebeplerin Rabbi olan kâdir-i mutlak. Ona göre, insan her şeyi bir sebebe dayamaya koyulursa, Kâdir-i Mutlak'ı, her şeye gücü yeten kesin gücü tamamen işsiz güçsüz, hiçbir şey yapmayan bir varlık zannetmeye başlar.

Mevlânâ, nedensellik bağlamında eleştirdiği İslâm filozoflarının, dış âlemde sadece dış sebeplere ve vasıtalar baktıkları için bu dünyada se-

<sup>57</sup> *Mesnevî*, I: 550-553, 790-869; II: 2640, (550-553; 487-869).

<sup>58</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, II: b: 2640, 202.

<sup>59</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 3679-3685, 291.

<sup>60</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI, b: 3742-3744, 296.

bepeleri bol miktarda bulup çoğalttıklarını; bunun ise, delilleri çoğaltmakla gerçeğin üzerindeki perdeleri artırmaktan veya ateşin üzerindeki dumanı artırmaktan başka bir şey ifade etmeyeceğini belirtmektedir. Mevlânâ, filozofların “Tanrı dilediğini yapamaz, sadece sebeplere ve tabiata göre iş görür” diye söylediklerini aktararak bu düşüncelerinin yanlış olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.<sup>61</sup>

Mevlânâ’ya göre, tabiata bağlanıp kalmış olan filozoflar, canlarını ve gözlerini sebeplerden ayıramadığından, o sebeplerden başka bir şey görmemektedirler. Halbuki Allah’ın varlık ve yaratma evreninde sebepler ortadan kalkmakta, orada her an yeni bir yaratma eylemi tecelli etmekte ve böyle bir evrende donukluğa yer bulunmamaktadır:

Öyle kullar vardır ki, onların gözleri sebeplere takılmaz, sebepleri aşar. Allah’ın lûtfu ile perdeleri deler, geçer. Sebeplerden kurtulmuş Müsebbibü’l-Esbâb (=Sebepleri Yaratanı)’ı bulmuş ârif insandan Tevhîd-i Zât (birlik sürmesini) çekerler de, illetten de kurtulurlar, sebepten de...<sup>62</sup>

Sonuç itibarıyla, Mevlânâ’ya göre, sebepler de eserler de içten ve kabuktan ibarettir. Eğer bunlar iyice araştırılırsa, hepsinin Allah’ın birer eseri olduğu görülecektir.<sup>63</sup> Böylece, Mevlâna, Allah’ın dışında sebep ya da eser diye nitelendirdiğimiz her şeyin, O’nun açısından birer eser olduğuna işaret etmektedir.

## 2. Tabî Nedensellik: Âlemin Yapısı ve İşleyişi Bağlamında Nedensellik

İkbal’e göre, doğa bilgisi Allah’ın fiillerinin ve davranışlarının bilgisidir. Kur’ân’ın kuvvetli ifadesine göre, doğa Allah’ın kevnî âyetidir. Evrendeki oluşumlar ve tabî olgular Allah’ın birer âyetidir Doğayı bir bilim olarak

<sup>61</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, V: b: 1548-1553, 127; V: b: 1554-155, 128.

<sup>62</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, V: b: 1700-1706, 140; V: b: 17007-1709, 141.

<sup>63</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 1317, 441.

gözlemleyen kişi, bir bakıma, ibâdet halinde ilim ve irfanı arayan bir mu-tasavvıf durumundadır.<sup>64</sup>

Mevlânâ'ya göre, bir şey zıddı ile belli olur. Zıddı olmayan bir şeyi tanımak imkânsızdır. Yüce Allah, zıddı olmadığından: "Ben gizli bir ha-zine idim; bilinmek istedim." buyrulduğu gibi, bu nurun belli olması için, karanlık olarak yaratılmış bir âlem meydana getirdi. Yani Mevlânâ, bu gerçekliği, "Ben bütün dünyayı yarattım ve bunlardan maksat, bizim bazen lütüfla, bazan kahırla görünmemizdir" diye dile getirir.<sup>65</sup>

Allah iyiliği ve kötülüğü irade edicidir. Fakat o, hayırdan başka bir şeye razı olmaz. Çünkü, "Ben bilinmez bir hazineydim; bilinmek iste-dim." buyurmuştur. Hiç kuşku yok ki Tanrı emir ve nehyetmek iradesin-de bulunur. Emir ise memur emredildiği şeyi tab'an istemezse doğru olmaz. Nehiy de insanın hoşlanmadığı şey hakkında olmaz. Bir hayrın işlenmesi hakkında emir vermek ve kötülükten menetmek için, kötülüğe meyleden bir nefis bulunması lâzımdır. Böyle bir nefsin varlığını istemek, kötülüğü istemek demektir. Fakat O, kötülüğe razı olmaz. olsaydı iyiliği-ni emretmezdi. Bir şey istemek onun levazımını da istemektir.<sup>66</sup>

Mevlânâ, dış dünyayı bir sebepler âlemi olarak görmekte; dünyada hiçbir şeye sebepsiz erişilemeyeceğini, sebepleri bilmenin işlerin gidişatı-nı kolaylaştıracağını kabul etmekle birlikte, sebeplerin birer âlet olduğu-nu, asıl işi yapan etkin bir güç olmadığını, bu sebeplerin aslında Allah'ın yaratmasında birer bahane ve işi yapanın görünmesine bir perde olarak var edildiğini savunmaktadır.

Mevlânâ, bu âlemde muayyen tabiatlara ve değişmez sabit kanunla-ra göndermede bulunmakta; bu dünyasal koşullarda canlı ve cansız var-lıkların sahip olduğunu düşündüğü belli tabiatların ve güçlerin sabitli-ğinden hareket etmekte; fakat bazen Allah'ın bu kanunları âtil ve işlevsiz

<sup>64</sup> Muhammed Han Kayanî, *Felsefe, Siyaset, ve Şiir Dünyasıyla İkbâl*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 59.

<sup>65</sup> Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, trc. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, (İstanbul: Ataç Yayınevi, 2009), 204.

<sup>66</sup> Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 205-206.

kılarak, bu tabiatları değiştirebileceği ve tersine dönüştürebileceği gerçeğine de vurgu yapmaktadır. Mevlânâ, madde âleminin dört unsurdan oluşmakta olduğunu ve bu çerçevede dört unsurun muayyen tabiatlara, özelliklere ve etkilere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bütünüyle âlem, Mevlânâ'ya göre, Allah'ın tecelligâhıdır. Allah ise fa'aldir. İlâhî âlemde atâlet olmaz. Çünkü Kur'ân, "Göklerde ve yerde bulunanlar (her şeyi) O'ndan isterler. O (Allah), her gün (her an) (yeni) bir iştedir"<sup>67</sup> diye buyurmaktadır. Bu toprak-su âlemi hamileliğe mübtelâdır: Durmadan doğurur. Her sebep, bir anadır ve her ana yüzlerce çocuk dünyaya getirir. Mevlânâ'ya göre, bir eser doğdu mu, hemen sebep oluverir ve kendisinden şaşılacak, hayret edilecek başka sebepler vücûda gelir. Bu sebepler, nesiller boyu süriip gider. Biz, bunu her zaman göremeyiz; çünkü gözümüz, halkaları zincirde görece kadar nurlanmış değildir.

Mevlânâ, hakîkî sebep ile zahîrî sebep ayrılığını önemle vurgulamaktadır. Çünkü zâhirî sebebin, hakîkî sebepten bağımsız olarak kendiliğinden iş göremeyeceğini ve etki üretemeyeceğini öne sürmektedir. Böyle bir etki üretmeyi sağlayacak olan hakîkî sebebin emrinin devreye girmesi gerektiğinin altını çizmektedir:

Bu sebebi iş görür hale getiren, o sebeptir. Bazen de o hakîkî sebep, zâhirî sebebi iş gördürmez hale sokar. Bu zâhirî sebeplere akıllar mahremdir. Hakîkî sebeplerin mahremi ise peygamberlerdir.<sup>68</sup>

"Akıllar mahremdir" demek, "Akıllar o sırrı bilir, anlar, bu zâhirî sebeplere kapalı değildir" demektir. Şöyle ki: Ateş aslında yakıcı değildir, yani Allah'ın izniyle, onun koyduğu fizikî kanun gereğince yakar. İnsanın karnını ekmek vasıtasıyla Hak doyurur. İlâç, devâ, şifâ vermez. Allah şifâ verir. Zehir öldürmez, zehir Allah'ın emri ile öldürür.

İllet terimi yerine sebep kavramını tercih eden hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet kelimacıları, sebebi vasıta ya da vesîle olarak kabul ederler ve

<sup>67</sup> er-Rahmân sûresi, 55/29. Metin içinde verilen âyetlerin çevirisinde (Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat), ty.)'dan istifade dılmıştır.

<sup>68</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I: b: 840-843, 65; I: b: 845, 66.

böyle İslam filozoflarından ayrı bir yol izlerler. Ancak Mu'tezile'nin çoğunluğu, sebeplilik konusunda tevîd kuramı ile Ehl-i Sünnet kelimcilerinden ayrılmakta ve belli ölçüde olaylar arasında zorunluk ilişkisini kabul etmektedirler. Çünkü Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, sebep, engeller ortadan kalktığı takdirde, sonuç üretebilecek ve etkileşim doğurabilecek güce sahiptir. Genel olarak İslâm kelâmcıları, sebep deyince, kendisiyle bir başka şeye ulaşılan her türlü şeyi anlarlar. Buna göre, sebep, iki şey arasındaki bir vasıta olup, salt bir köprüden ibarettir. Aslında sebep, bir şeye ilişen ve onda bir hükmü gerektiren nitelik veya vasıf demek olan illet kavramından farklıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, illet ve sebep kavramları arasında büyük bir fark vardır. İlet, nesneye ait olan bir vasıf olup, onda bir tür tesir meydana getirir. Halbuki sebep iki şey arasındaki salt bir vasıta olup hiçbir tesir gücü yoktur. Kelâmî tasavvurda illet zat olmayıp, zatın sıfatıdır. Sebep ise, bir zattır, yani örneğin, iplik gibi vasıta. Eş'arî perspektife göre, zatlar, "Gerçekte fail, ancak Allah'tır" ilkesi uyarınca kendiliklerinden etki etmezler. Bu yüzden el-Cüveynî'nin tesir edici olan illetlerin zat olmadığı, sadece manalar (sıfat) olduğu hususuna dikkat çektiğini görmekteyiz. Şu halde Eş'arî kelâmcılarına göre, âlemde varlığa gelen her şey, doğrudan Allah'ın yaratma eylemi vasıtasıyla meydana gelir.<sup>69</sup> Eş'arî kelâmcıları gibi Mevlânâ da, vesîleci bir nedensellik<sup>70</sup> anlayışını savunmasının bir sonucu olarak sebebi "ip" ya da "vasıta" olarak telakki etmekte ve dünyada iş gören sebep iplerinin felekten bilinmemesini öğütlemektedir:

Şu Arapça olan "sebeb" kelimesinin Farsça karşılığı "resen" olup, bunun Türkçesi de "ip"tir. Bu sebepler ipi, bu dünya kuyusunda işe yarar.

<sup>69</sup> Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlî'd-Dîn*, 678; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc.. Burhan Köroğlu ve dğr., (İstanbul: Kitabevi, 1999), 260-261.

<sup>70</sup> Vesîleci nedensellik hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mûsâ b. Meymûn el-Kurtubî el-Endelüsî, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: AÜ Basımevi, 1974), 199-232; Dhanani, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", 395-398; Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan ve Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 398-399.



Kuyu çukruğunun dönüşü, ipin sarılıp çözülmesine sebeptir. Ama, asıl çık-  
rığı döndüreni görmemek kötü bir şeydir. Dünyadaki şu sebep iplerini  
sakın ha sakın, şu başı dönmüş felekten bilme.

Bilme de, felek gibi eli boş, başı dönmüş bir halde kalma, özsüzlükten çıra  
gibi yanma...

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde bir şeyin başka bir hale gelmesi  
önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü sözcüğü o, Allah'ın emri ile rüzgârın  
ateşe dönüşebileceğini savunmaktadır.<sup>71</sup>

Mevlânâ'ya göre, görünür âlemde Allah tarafından Peygamberlerin  
üzerinde izhar edilen ve tabiat kanunlarını askıya alan bu vb. olağanüstü-  
lükler gibi daha nice şeylerden söz etmek mümkündür. Nitekim Tanrı,  
ateşin İbrahim'i yakmasına izin vermediğinden, ateş İbrahim için soğuk  
bir madde ve güvenilir bir yer olmuş; yeşillik, güllük gülistan haline gel-  
miştir. Ârifler bütün bunların Tanrı'dan olduğunu bildikleri için, onların  
indinde hepsi eşittir... Meselâ, bir ağacın kökünde içten gelme bir nemli-  
lik, canlılık olmazsa, insan ona bin selin suyunu dökse yine faydasızdır.  
Evvêlâ içten gelme bir ıslaklık ve dirilik olmalıdır ki, suyun ona yardımı  
dokunabilsin.<sup>72</sup> Burada Mevlânâ, nesnelere belli bir yatkınlık, tabiat ve  
kabiliyetlerle yaratıldığını; bazı dış etkenlerin onların yatkınlıklarının ve  
ayırıcı özelliklerinin ortaya çıkmasına yardımcı olacağını belirtmektedir.  
Bu noktada hemen şunu belirtmeliyiz ki, doğal nedensellik, daha çok  
sınırları belli görünürler evreninde ortaya çıkar. Buna karşılık İlâhî ne-  
densellik, yalnızca apriori olmakla kalmaz, aynı zamanda olayların akışı-  
nı yönlendirici de bir öze sahiptir.

Mevlânâ'nın, mutlak kudret anlayışının önceki döneme (mütekad-  
dimîn) mensup Eş'arîlerin düşüncesine benzediği ve mucize algısını bu  
çerçevede ortaya koyduğu dikkat çekmektedir.<sup>73</sup> Çünkü Mevlânâ, pey-  
gamberlerin mucizelerinin sebeplerden kaynaklanmadığını, Tanrı'nın dış

<sup>71</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I: b: 851-853, 66.

<sup>72</sup> Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 97.

<sup>73</sup> Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Usûlü'd-Dîn*, (Beyrut:  
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981/1401), 170-171; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 195-196.

âlemde olayların akışına doğrudan müdahale ederek o sebepleri yaratımıyla gerçekleştiğini, dünyada pek çok şeyin kendisine göre vukua geldiği bir adet koyduğunu, sebepler ve yollar yarattığını, ama sebepleri yaratan Tanrı'nın dilediğini yaptığını, mutlak kudretin sebepleri ortadan kaldırebileceğini, yani bazen kudretin âdeti yırtıp tersine çevirebileceğini vurgulamaktadır:

Ey sebebe kapılan, sebepten dışarı uçma. Fakat sebebi yaratana da abes sanmaya kalkışma.

Sebebi yaratan Tanrı, ne dilerse yapar. Mutlak kudret, sebepleri de yırtar, ortadan kaldırır.<sup>74</sup>

Dünya sebeplerini yaratan O'dur; artık ona karşı sebep sağrağı ne olabilir ki?<sup>75</sup>

74

OMÜİFD

Mevlânâ, kahredici rüzgâr estiği zaman, müminleri kurtarmak için Hz. Hûd'un mucize göstermesine yer verir. Ona göre, müminler o zararlı rüzgârdan kaçmışlar, hepsi de bir dâirenin içine oturmuşlardı. Rüzgâr bir tûfân gibiydi. Hakk'ın lûtfu ve merhameti de, o korkunç tûfânın âdetâ gemisi olmuştu. Allah'ın bu çeşit nice gemileri, nice tûfânları vardır. Allah dilerse, bir pâdişahı gemi hâline sokabilir; o pâdişah da hırsından kendini düşman saflarına vurur.<sup>76</sup> Ayrıca Mevlâna, hakikat nûrunu arayan kişiye, Allah dilerse, geminin huyunu/yapısını değiştirip tûfân hâline sokabileceğini hatırlatmaya çalışır.<sup>77</sup>

Mevlânâ, sebeplerin de başka sebepleri bulunduğunu, sebebe bakmayıp da asıl ona, yani Müsebbibü'l-Esbâb'a bakmayı öğütlemektedir. Çünkü Peygamberler, sebepleri gidermek için gelmişler ve mu'cizeleri ta Zuhal yıldızına kadar ulaştırmışlardır. Sebepsiz ve vesilesiz denizi bölmüşler, ekmezsizin buğday yığını bulmuşlardır. Çalışmaları yüzünden

<sup>74</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, V: b: 1541-1548, 129.

<sup>75</sup> *Mevlâna, Dîvân-ı Kebîr*, VI: b: 1087, 135.

<sup>76</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 2191-2193, 174. VI: b: 2509, 175.

<sup>77</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 2509, 175.

kum taneleri un olurdu. Keçinin yünlerini çektiler mi ellerinde ibrişim olurdu.<sup>78</sup>

Genel olarak Basra Mu'tezile ekolü, mucize ile kerametlerin birbirine karışacağı endişesiyle kerametleri inkar etmektedir. Kerâmet, tabiat kanunlarını aşan ve doğal düzenin işleyişin askıya alan hârikulâde bir olay olduğuna göre, velî ve sâlih kulların elinde bu tür olayların vuku bulması mümkün değildir. Çünkü mucizeye benzer harikulâde olaylar nübüvveti kanıtlamak amacıyla Allah'ın peygamberlere verdiği kesin kanıtlardır. Peygamber olmayan bir kimseye hârikulâde olaylar gerçekleştirme imkânı vermek, mucizeyi nübüvvetin delili ve alameti olmaktan çıkarır. Böylece nebî ile velî eşit konuma gelir. Nitekim sâlih kişilerden kerâmetin zuhur etmediğini ileri süren Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr'a göre, eğer kerâmet sâlih kullarda görülen bir şey olsaydı, en çok ashâp ve tabiîn neslinde müşahede edilmesi gerekirdi. Oysa geçmişte bu iki neslin kerâmet gösterdiğini kanıtlayan, bize zorunlu bilgi veren ve epistemik olarak kesinlik ifade eden hiçbir mütevâtir haber ulaşmamıştır.<sup>79</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ise, velîlerin kerametleri haklıdır. Kerâmetler, âdeti nakz yoluyla veliden zuhur eder. Yani tabiat kanunlarını işlerliğini durdurmak, geçerliliğini askıya almak ve tesirliliğini geçici bir zaman için, belki kişi ve olaylara mahsus olmak üzere durdurmak suretiyle ortaya çıkan olağanüstü olaylardır. Mevlânâ, tıpkı Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi velîlerin kudretine göndermede bulunmaktadır.<sup>80</sup> Ancak onun velilik anlayışı, kelam açısından nispeten sorunlu bir fikir olarak görülebilir. Çünkü velîlerin kudreti, peygamberlerin hemen altında etki meydana getirebilecek olan bir kudrettir ve veliler, adeta bir hicabın ardından Allah'ın sesiyle konuşurlar. Mevlânâ'nın, kendi tasavvufî düşünce sistemi gereğince, velîlerin kudretine, Ehl-i Sünnet kelimcilerinden biraz daha ileri bir bo-

<sup>78</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, III: b: 2516-2518, 204; III: b: 2519, 205.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmûd el-Hudayrî ve Mahmûd Muhammed Kâsım, (Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1385/1965), XV (en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât): 217-218, 226, 241-242.

<sup>80</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, ss. 174-175; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'di'n-Nesefiyye*, 220-226.

yutta bir işlerlik yüklediği dikkati çekmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitler, kelâmî açıdan bu sıkıntılı durumu ortaya koymaktadır:

Tanrı sesi, ister hicap ardından, ister hicapsız gelsin... Cebrâil, Mer-yem'e, yakasından üfleyerek ne verdiyse Tanrı sesi de insana onu verir.

Ey derileri altında yokluğun çürütüp mahvettiği kimseler! Sevgilinin sesiyle yokluktan dönün, tekrar var olun!

O ses, Tanrı kulunun boğazından çıksa da, esasen ve mutlaka Padi-şahtan gelmektedir.<sup>81</sup>

Sonuç olarak, Mevlânâ'ya göre, bu âlem sebepler âlemidir. Sebepleri hazırlayan Allah her şeyin meydana gelmesine, diğer bir şeyi sebep (vesîle) kılmıştır. Dünyada sebepsiz bir şey meydana gelmez. Sözelimi, kuyudan su çekilecek olursa; önce bir kova, sonra bir ip gerekir. Daha sonra ipi rahatça çekmek için çıkırık lâzımdır. Bu kadar sebeplerden sonra çıkırığı çevirecek bir kimse bulacağız. Oysa Sebeplerin sebebi O'dur. Allah da Müsebbibül-Esbâb'dır. Yani sebeplerin sebebidir. İrfân nûru ile gözleri açılmış olan ârifler, sebepten evvel müsebbibi, yani sebepleri hazırlayanı görürler ve sebeplere ehemmiyet vermezler. Her şeyin meydana gelmesini İlk Sebep olan Hakk'tan bilirler. Ne var ki, his âleminde bulunanlar bu hakîkati sezemedikleri için, sebepler üzerinde durmaktadırlar. Hz. Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr'indeki "Müsebbibü'l-Esbâb'ı bulmak ümidi ile, sebepler kervanının yolunu kestim" anlamındaki beyitte bu konuya temas etmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, Mevlânâ, tasavvuf geleneği içinde paradoksal bir dil kullanarak bu âlemde tabiat kanunlarına bağlı olarak tabîi sebeplerin iş gördüğünü kabul etmekle beraber, aslında sebepleri hazırlayan hakîkî fâilin Allah olduğunu da hatırlatmadan edemez. Bu arada Mevlânâ, görünür âlemde mu'cizeler ve kerâmetlerin zuhuruyla bilindik tabîi işleyişin tersine çevrilebileceği hususunun da altını çizmektedir.

<sup>81</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: b: 1934-1936, 154.

### 3. İrâdî Nedensellik: İnsan Fiilleri Bağlamında Nedensellik

Mevlânâ'da irâdî nedensellik anlayışı, insan iradesi ve hürriyeti açısından ele alınmıştır. Aslında hür irade ile determinizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta fayda vardır. Çünkü determinizm, kâinatta olup biten her hadisenin maddî veya manevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefî doktrin olarak tavsif edilmiştir. Sebep kavramının metafizik, kozmolojik, ontolojik, epistemoloji ve ahlâk bahislerini içine alacak şekilde bir zorunluluk fikri çerçevesinde yorumlanmasından doğan determinizm fikri felsefe tarihi boyunca canlılığını hep korumuş en belirgin tartışma konularından biridir. Determinizm kavramı, İslâm düşünce tarihinde genel olarak illiyet, Batı felsefesinde de causalité terimiyle ifade edilen sebeplilik düşüncesiyle yakıdan ilişkilidir. Ne var ki determinizm, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği, yani sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu fikrine dayanmakta ve bu düşünce her hadisenin bir sebebi olduğu şeklinde ifade edilen illiyet fikrini bir ilke haline getirmektedir. Latince determinatio (belirleme) kelimesinden Batı dillerine geçen determinizmin, klâsik İslâm düşüncesinde tam olarak teknik karşılığı olmamakla birlikte, bu modern terimin muhtevası, İslâm düşünce geleneğinde daha ziyade sebep ve illet kavramları etrafında gelişen tartışmalarda ifadesini bulmuştur.<sup>82</sup> Bu noktada determinizm kavramının zorunluluk fikrini vurgulayacak şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü İslâm kelimcilerinin aksine, İslâm filozofları, düşünce sistemlerinde illet ve illiyet kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir.

Aslında determinizm her olayın kendinden önce gelen belirleyici bir nedeni olduğu görüşünü ifade etmektedir. Bu, insanların hiçbir biçimde özgür iradeye sahip olmayacakları, her ne yapıyorlarsa bunun önceden bir nedeni olduğu, bu yüzden tamamen o nedene ya da nedenler dizisine bağlı oldukları biçiminde okunmuştur. Böyle bir okuma biçimi ya da yorumlama tarzı, insanın dinî ve ahlâkî sorumluluğunun izah ve temellendirilmesini güçleştirecektir. Benzer biçimde, evrende gözlemlenen

<sup>82</sup> Bk. Kutluer, "Determinizm" md., IX: 215-220.

herhangi bir olay, kendinden önce gelen bir nedene veya nedenler dizisine sahip olarak görülmelidir. Sözgelimi, ev alevler içindeyse, bunun zahirî bir nedeni olmalıdır. Bu arada determinizm anlayışının kadercilikten ayrılması gerekir. Bu kadercilik inancı, nedensellik mantığına, bizi çevreleyen ve bize dayatılan olayların gelişimi dizisinde insan niyeti,, seçimi ve kararlarının hiçbir etkisi olmadığı fikrini eklemektedir. Determinizm, aynı zamanda, nedenselliği formüle ederken, işin içine bir de bizim davranışlarımızın ve yapıp etmelerimizin ne olacağı konusunda belirleyici olan Tanrı türü bir özneyi sokan önceden belirlenmişlikten de ayrılmalıdır. Determinizm, sık sık özgür irade ile karşı karşıya getirilmiştir. Oysa nüanslar öylesine küçük ve incedir ki, bu ikisi basitçe bu kadar karşıt bir anlayış olarak görülemez. Çünkü determinizm, insan niyeti, seçimi ve yönelimini kabul ederek bu ihtiyâr ve yönelimin olaylar konusundaki büyük matrisine edimler ve davranışlar olarak girmesine imkan tanıyabilmek.<sup>83</sup> Oysa kadercilik ya da cebircilik öğretisi,<sup>84</sup> her şeyin ezelde bilindiği ve belirlendiği, dolayısıyla beşeri düzlemde insanın eylemlerinde ve davranışlarında hiçbir etkisinin olmayıp mecbur olduğu tezine dayanır. Bu da, determinizmden ayrı olarak insanın fiillerinin meydana gelişinde hiçbir gücü, iradesi ve dahlinin olmadığını ifade eder. Sonuçta, böyle bir telakki, zorunlu olarak insanın mükellefiyet ve sorumluluğunu ortadan kaldıracaktır.

Çoğunlukla filozoflar ve ilâhiyatçılar tarafından tartışılan bu konular, yani alın yazısı ve özgür irade meselesi, Mevlânâ tarafından Azrail'den kaçan ve ölümü için belirlenmiş olan bir yerde kendisini bulan bir adamın hikayesinde anlatılmıştır.<sup>85</sup>

Mevlânâ'nın bir hareketin aynı anda Allah'ın takdiri veya Allah'ın emri (kaza) ve özgür iradenin (ihtiyari) bir hareketi olduğu paradoksunun anlayışı, Franklin D. Lewis tarafından açıklanmıştır:

<sup>83</sup> Alexander Moseley, *A'dan Z'ye Felsefe*, trc. Ali Süha, (İstanbul: NTV Yayınları, 2010), 68-69.

<sup>84</sup> Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 211; Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, I: 78.

<sup>85</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: b: 956-970, 77-78.

Birçoğumuz, mantıksal olarak birbiriyle çelişir gibi gözükse bile, her ikisinin de aynı zamanda doğru olabileceği paradoksunun içyüzünü anlamayı başaramaz.<sup>86</sup> Mevlânâ, ancak gönül gözü açık olanların [ruhani sezgisi olan mübarek olanların] bu özgür irade ve ilâhî emir sırrını anlayabileceğini kabul etmektedir.<sup>87</sup> Eğer can kulaklarımız ve gözlerimiz yeterince açıksa, Allah'ın vahyini anlayıp doğru yolu seçeriz,<sup>88</sup> ki bu aynı zamanda Allah'ın bize yazdığı yoldur. Aynı anda hem özgür irade hem de cebr vardır ve hiç kuşkusuz Mevlânâ'nın da bildiği gibi bir atasözü şöyle der: İman cebr ve özgür irade arasındadır ve Mevlânâ'nın şüphesiz bildiği atasözünde belirttiği gibi, "İnanç kaderle özgür irade arasındadır"<sup>89</sup>

Îrâdî ya da ahlâkî (manevî) nedensellik meselesini çözmeye çalışan Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce sisteminde, aynı anda hem özgür irade hem de cebrin mevcudiyetinin kabulü mantıksal açıdan bir çelişki olarak görülebilir. Ancak bu problemi, paradoksal ve bütüncül bir dil kullanımı yoluyla aşmaya çalıştığı ve böylece indirgemeci bir tavır takınmaktan kaçındığını görmekteyiz. Bu da, onun tasavvufî düşünce tarzının önemli bir hususiyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadercilik ve hür irade meselesi, özellikle Mevlânâ'nın dikkatini çekmiş ve bu konuya geniş bir yer tahsis etmiştir. Çünkü Mevlânâ, dinî ve sosyal sorumluluk nokta-i nazarından bu prensibin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Gerçekten burada, en tartışmalı konular söz konusudur ve Mesnevi şarihlerinde bu konular bazı uyumsuzluklar meydana getirmiştir. Bunun için bazıları Mevlânâ'yı kaderciler görürken; diğer bazıları onun "hür irade"ye eğilimli olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> *Mesnevî*, I: 1483 vd.

<sup>87</sup> *Mesnevî*, I: 1466.

<sup>88</sup> *Mesnevî*, I: 1466.

<sup>89</sup> Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, s. 459.

<sup>90</sup> Eva de Vitray Meyerovitch (Havva Hanım), "Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı", trc. Mehmet Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 76.

İslâm kelâmı açısından bu konu çok nazik ve önemlidir. Çünkü bu iki tezden her birini kabul etme, bir müşküller kaynağı ya da yumağı teşkil etmekte ve İslâm'ın temel prensiplerinden bazılarını ters düşmektedir. Sözcüleri, sadece hür irade tezini savunan taraf tutulsa bu, Allah'ın her şeye kadir ve her yerde hazır olması anlayışına tezat teşkil etmektedir. Buna karşılık, katı kaderciliğe inanma ise, beşerî düzlemde insanın failliğinin atıl bırakılması ve dinî-ahlâkî sorumluluğunun temellendirilememesine yol açmaktadır. Oysa İslâm kelâmcıları içinde hür irade ve kader probleminin çözümüne yönelik muhtelif yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte, Mevlâna'nın düşünce sisteminde bu sorun daha bütüncül ve uzlaşmacı bir biçimde çözülmüş görünmektedir. Ama Mevlânâ, sanki Ehl-i Sünnet ekolü içinde Mâturîdîliğe daha yakın bir duruş sergileyerek, kendi metodu ve mantığı çerçevesinde daha sentezci ve bütüncüleştirici bir yolla bu sorunu çözmeye çalışmış olduğu izlenimi vermektedir.<sup>91</sup>

80

OMÜİFD

Aslan ve hayvanlar hikâyesi<sup>92</sup> çok ilginç bir diyalektik sunmaktadır: Aslan, hür iradeyi, diğer hayvanlar kaderciliği savunmaktadırlar.<sup>93</sup> Fakat gerçekte Mevlânâ, ne mutlak hür iradeye ne de kaderciliğe inanmaktadır. O, daha çok determinizmi kabul etmektedir. Yine o, insanın evrensel kanunlar çerçevesinde belli bir hürriyete sahip olduğunu kabul etmektedir (M I, 941, 980-981).<sup>94</sup>

Mevlânâ'ya göre, Mu'tezile fiilleri yaratanın kul olduğu gibi, ondan meydana gelen her işin yaratanın da yine kul olduğunu iddia etmektedir. Halbuki böyle olmaması lâzım. Çünkü ondan meydana gelen her fiil, ya mağlup olduğu akıl, rûh, kuvvet ve cisim gibi bu âlet vasıtasıyla veya vasıtasız olarak meydana gelir. Onun bu vasıtalarla fiillerinin yaratıcısı olması doğru değildir. Çünkü onun bunların hepsini yaratmaya kudreti

<sup>91</sup> İslâm kelâmcılarının insan iradesi ve fiilleri konusunda detaylı bir inceleme için bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 216-290.

<sup>92</sup> *Mesnevî*, I: 900-1390.

<sup>93</sup> Bz. *Mesnevî*, I: 598, 638, 1463, 1473, 1496, 1499; V: 2912, 3250.

<sup>94</sup> Meyerovitch (Havva Hanım), "Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı", 77.



yoktur. O halde bu alet vasıtasıyla fiilleri yaratan da olmaz. Çünkü alet onun hükmü altında değildir ve bu alet olmadan da, fiilini yaratan olması imkânızdır. Çünkü alet olmadan, ondan bir iş hasıl olması mümkün değildir. Binaenaleyh kesin olarak anlamış olduk ki fiilleri yaratan Hak'tır, kul değildir. Kuldan meydana gelen ister iyi, ister kötü olsun her fiili kul bir niyet ve planla yapmaktadır. Fakat o işin hikmeti, kulun tasarladığı kadar değildir.<sup>95</sup>

Mevlâna'ya göre, kula, o işte hâsıl olan mana, hikmet ve faydanın faydası, ancak o işin ondan meydana gelmesi kadardır. Fakat onun umumi faydalarını Tanrı bilir. Meselâ, ahirette ve dünyada iyi ad sahibi olmak ve emniyette bulunmak niyetiyle namaz kılıyorsun. Fakat o namazın faydası senin düşündüğün gibi bu kadarlık değildir. Bununla öyle yüz binlerce faydalar verecektir ki o senin vehmine bile girmez. O faydaları ancak Tanrı bilir. Kulu bu işi yapmaya sevk eden O'dur. İşte bu yüzden insan Tanrı'nın kudretinin kabzası elinde bir yay gibidir ve Ulu Tanrı onu bütün işlerde kullanır ve gerçekte işi yapan Hak'tır, yoksa yay değil. Yay alettir, vasıtaadır. Lâkin dünyanın kararı bakımından, kendisi Hak'tan gafildir. 'Ben kimin elindeyim?' diye kendisinden haberdar olan o yay ne kadar büyük ve mukaddestir! Kararı ve sütunun direği gaflet olan bu dünyaya ne söyleyeyim?<sup>96</sup>

Mevlânâ, bütün işlerde Allah'a dayanılması gerektiğini, bu noktada ümit ve ihtimalle hareket etmek gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>97</sup> Mevlânâ, bir yandan kazâ ve kaderin hak olduğunu, öbür yandan kulun ihtiyarı bulunması hasebiyle çalışması ve tedbirli davranması gerektiğini hatırlatmaktadır.<sup>98</sup>

Eli, ayağı kırılanın elini, ayağını, sınıkları onaran Tanrı sarıp bağlasaydı, o kişi ne cebirde kalırdı, ne de kaderde; ne korkardı, ne umardı.

<sup>95</sup> Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s 223-224.

<sup>96</sup> Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 224.

<sup>97</sup> *Mesnevî*, trc.. Veled İzbudak, III: b: 2083-3084, 3091-3092, 251; III: b: 3093, 252; III: b: 4461-4465, 365; IV: b: 2912-2914, 234.

<sup>98</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 407-410, 413-414, 363.

O kırıklıkta, kırılmanın zevkini görüp duysaydı, ne merhem sorardı, ne de derman arardı.<sup>99</sup>

Mevlânâ, kazâ ve kadere bahane bulmayı doğru bulmamakta; bireysel sorumluk, suç ve cezanın gerçekliğine büyük bir ehemmiyet vermektedir:

Arpa ekersen, arpadan başka bir şey bitmez. Borcu sen aldın; borç veren, borcuna karşılık senden başka kimden rehin ister?

Suçunu başkasına yükleme, aklını da kulağını da yaptığın işin karşılığına ver.)

Suçu kendinde bul, tohumu sen ektin. Bu sebeple Hakk'ın vereceği cezâ ile, adâletle uzlaş.

82 Düştüğün zahmetin, çektiğin acının sebebi kötü harekettedir. Kötülüğü, içine düştüğün felâketi bahttan değil, yaptığın işten bil!

OMÜİFD

Her şeyi bahttan bilmek, gözü şaşır eder. Köpeği samanlıkta uyutur, tembel eder.<sup>100</sup>

Mevlânâ, insanın yaptığı işte kendi nefsinin suçlamasını; adâletin verdiği cezâyı az kınamasını; tövbe etmesini, erkekçe başını yola koymasını tavsiye etmektedir. Çünkü ona göre, zerre ağırlığında hayır eden de karşılığını görür, şer işleyen de (el-Zilzâl Sûresi, 99 / 7-8).<sup>101</sup>

Mevlânâ, paradoksal bir yöntem izlemesinin bir sonucu olarak öte yandan bazen sebeplere bel bağlanılmaması, sebeplerin oynak olduğu ve onların altında nice tehlikelerin bulunduğu dikkat çekmektedir:

Şu halde sebep, eşeğin kuyruğu gibi oynar, döner durur. Ona pek dayanmazsan daha iyi edersin.

Hattâ sebebe yapıştırsan bile yiğit olmamalısın ki altında nice tehlikeler gizlidir.

<sup>99</sup> Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, VI: b: 108-109, 16.

<sup>100</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI, b: 425-429, 364.

<sup>101</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 430-431, 364.

İşte bu tedbir ve çekinme, “Tanrı izin verirse”<sup>102</sup> [el-Kef Sûresi, 18 / 23-24] demenin sırrıdır. Çünkü bu kazâ ve kader, insana eşeği keçi gösterir.

Bir adam, yiğit ve akıllı bile olsa kaza ve kader, onun gözünü bağladı mı şaşkınlığından eşek gözüne keçi görünür.

Gözleri döndüren Tanrı’dır. Peki, gönlü ve fikirleri döndüren kimdir?<sup>103</sup>

Mevlânâ, Tanrı’nın bir işi dilemesinin o işte tembelliği gerektirmediği hatırlatmakta; sanki kalemin yazması ve mürekkebin kuruması gerçeğini, İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhü’l-Ekber* adlı eserinde anladığı manaya gelebilecek şekilde hükmen değil, vasfen<sup>104</sup> yorumladığı dikkati çekmektedir.<sup>105</sup> Mevlânâ’ya göre, insanın gerçekten özgür iradeye sahip olduğu açıktır; çünkü erdemli bir biçimde davranmayı seçmemişse, onun getireceği ödülü hak etmeyecektir:

Dileğini yapmak kudreti, ibadetin tuzudur, lezzetidir. Yoksa bu gökyüzü ihtiyarsız dönüp durmada.

Fakat düşünüşünden dolayı ne bir sevaba girer, ne bir günaha. Çünkü hesap vakti sevap da ihtiyarî olarak yapılan işe verilir, azap da! fayda, zarar konusunda ses çıkarsın.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Mevlânâ, bu beyitte Mevânâ, “Hiçbir şey için ‘Bunu yarın yapacağım’ deme. Ancak ‘Allah dilerse (yapacağım)’ (de). Unuttuğun zaman Rabbini an ve ‘Rabbimin beni bundan daha doğru bilgiye ulaştıracığını umarım’ de” [el-Kehf Sûresi, 18/23-24] meâlindeki âyete göndermede bulunmaktadır.

<sup>103</sup> *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, VI: 3690-3694, s. 292.

<sup>104</sup> Ebû Hanîfe’ye göre, Allah, eşyayı oluşundan önce ezelde biliyordu. Allah’ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz’daki yazısı olmadan, dünya ve âhirette hiçbir şey vaki olmaz. Ancak O’nun Levh-i Mahfûz’daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır. Kaza, kader ve dilemek, O’nun nasıl olduğu bilinemeyen sıfatlarındandır. Allah, yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir, onu yarattığı zaman nasıl olacağını bilir. Var olanı, varlığı halinde var olarak bilir. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l-Ekber”, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Kalem Yayıncılık AŞ, 1981), 67-68.

<sup>105</sup> *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, V: b: 3111, 254; V: b: 3112, 255; V: b: 3127, 3131-3133, 256; V: b: 3134-3136, 257.

<sup>106</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, III: b: 3287-3288, 3291, 268; III: b: 3292, 3295, 269.

İyilik edenler, ihtiyarlarıyla iyilik ederler, uyanık hareketleriyle kendilerini korurlar da o yüzden övülürler, takdir edilirler. Cihandaki bu medihler, bu takdirler, hep ihtiyar yüzünden meydana gelir.<sup>107</sup>

Öte yandan Mevlânâ, Tanrı'nın dünyaya müdahale ettiğini, yani Allah'ın belirli şeylerin olmasına hükmettiği ve bunun sonucunda normal güçlerimizin genişlediği veya daraltıldığı bir süreç olan kazayı kesinlikle kabul etmektedir.<sup>108</sup> Bazı durumlarda, Allah'ın hükmü güçlerimizi artırır ve bizi başarıya ulaştırır.

Biz bir ok atarsak, atış, bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan, Tanrı'dır.

Bu "cebiri" değil, cebbârlığın manasıdır. Cebbârlığı anış da, ancak Tanrı'ya tazarru ve niyaz içindir.

Bizim figanımız muztar ve kudretsiz olduğumuzun delilidir.

Yaptığımızdan utanmamız da elimizde ihtiyar olduğuna delildir. Bu acıklanma, bu utanış, bu teeddüp ne?<sup>109</sup>

Mevlânâ'ya göre, insan kendinden geçip varlığını bıraktı mı, artık ne yaparsa Tanrı yapar. Böylece insanın "Sen atmadın, Tanrı attı" hükmüne gireceğini belirtir.<sup>110</sup>

Mevlânâ, Allah'ın nimetine şükretmeye çalışmanın kudret olduğunu; insanın cebriliğinin ise o nimeti inkâr olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın verdiği kudrete şükretmenin insanın kudretini artırdığını; cebrin ise nimeti onun elinden çıkardığını savunmaktadır.<sup>111</sup>

Mevlânâ, insanın hangi işe bir meyli varsa, o işte kendi kudretini apaçık görüp duracağını, hangi işe bir meyli ve isteği yoksa, "Bu, Tanrı'dandır" diye kendini Cebrî yapacağını belirtir. Peygamberlerin, dünya

<sup>107</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, III: 3292, 3295-3296, 269.

<sup>108</sup> Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 458-459.

<sup>109</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: 612-619, 49. Bu beyitlerin şerhi için bk. Ken'an Rifâi, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000), I: 91-94.

<sup>110</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 1523, 122.

<sup>111</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: 938-939, 75.

işinde; kâfirlerin ise âhîret işinde Cebrîler oldukları, buna karşılık Peygamberlerin, âhîret işinde; câhillerin ise dünya işinde ihtiyârları bulunduğunu vurgulamaktadır.<sup>112</sup>

Mevlânâ, ümitsizliğe kapılmayı, miskinlik göstermeyi, sebepleri inkâr etmeyi yermekten usanmaz. Sebep-sonuç zincirine bağlı hayatı, ciddî oynanması gereken bir satranç oyununa benzetir ve her taş sürmenin neticesini ondan sonrakinde görmeyi tavsiye eder. Sebebin sebep içinde, yani halkayı zincirde idrak etmeyi salık verir. İnsanın gözünü etraftan çevirip mat edip oyunu kazanıncaya kadar ne oyunlar oynayacaksa hepsini görmesine dikkati çekmektedir. O, Laf olsun diye Allah'a tevekkül etmeyi doğru bulmaz. Mevlânâ, paradoksal olarak bir yanda çalışmak hususunda tevekkülü tavsiye etmekte, öte yandan çalışmanın bir vehim olduğunu anımsatmaktadır:

Adı, sanı belli kişi! Kazanmayı bir addan başka bir şey bilme; ey kurnaz ve hilekâr adam! Çalışmayı bir vehimden başka bir şey sanma.<sup>113</sup>

85

OMÜİFD

Mevlânâ'ya göre, iki iş arasında tereddütte kalmaktayız. Hiç ihtiyarımız olmasa bu tereddüt meydana gelmez. Mevlânâ'nın kader anlayışında tereddüt kavramı önemli bir yer tutmaktadır. İnsan zihninde tereddüdün bulunması, onda bir kudretin, yani yapabilme gücünün bulunduğunu göstermektedir. Aslında Mu'tezile<sup>114</sup> ve Mâtürîdîler<sup>115</sup> de, insanda fiilden önce eylemde bulunma gücünün bulunduğunu vurgulamaktadırlar. İrade hürriyetinin temellendirilmesinde tereddüt ve kudret kavramları önemli bir rol oynamaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse, Mevlânâ Cebrî'nin tutumu ile onun tam karşısında yer alan kaderi inkâr edenin tutumunu mukayese ederek her iki tutumu da hatalı sayar. Mevlânâ'nın, insanın hürriyeti meselesini

<sup>112</sup> *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: 635-638, 51.

<sup>113</sup> *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, I: b: 947, 953, 76; I: b: 954-955, 77.

<sup>114</sup> Mu'tezile'ye göre kudret, makdûrundan daha önce gelir; onunla beraber (mukârin) bulunmaz. Bk. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 390-391.

<sup>115</sup> Bz. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 77-78.

tartışma konusu ederken üç anahtar terim kullanmakta olduğu dikkati çekmektedir: Cebr, kader ve ihtiyâr.

Sonuçta, Mevlânâ, düşünce sisteminde gücümüz dahilinde olan şeyleri ve olmayanları birbirinden ayırt etmektedir. Mevlânâ'ya göre, bizim figanımız muhtar ve kudretsiz olduğumuzun delilidir. Ne var ki, yaptığımızdan utanmamız da elimizde ihtiyâr olduğuna delildir. Yapıp yapmamada ihtiyarımız varsa, pişmanlık, hayıflanma, utanma, acıklanma, utanış ve teeddüp gerçeğine dikkatimizi çekmektedir. Mevlânâ, sanki seçme hürriyeti ve irâdî nedensellik meselesinde, bir başka deyişle iyice niyetlenme ve kararımız neticesinde eylemin gerçekleşeceği konusunda Matûrîdîlik mezhebinin tutumuna (azm-i musammam/sağlam bir irade) daha yakın bir çizgide bulunduğu izlenimi vermektedir. Çünkü el-Mâtürîdî'ye göre, herkes yaptığı işte hür olduğu gibi fâil ve kâsib olduğunu da bizzat bilir. Buradan, insanın yaptığı bir işi hür olarak, kendi irade ve inisiyatifini kullanarak yaptığı anlaşılmaktadır. Fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insana bir mecburiyet yüklemeyiz. Fiilinde hür olduğuna göre, Allah'ın yaptığı o fiili ister yapar ister yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca o fiili kesbetmiş olur.<sup>116</sup> İnsanın gerçekten bir fiili olduğu ortaya çıkmıştır. İnsan bu fiilini hür olarak seçer. Ayrıca bu fiili işlerken, onu seçtiği gibi beğenir de. Bu nitelikleri taşıyan fiilin Allah tarafından yaratılmış olduğu keyfiyeti, insanı o fiili işlemeye zorlayıp itmez.<sup>117</sup>

#### D. Sonuç ve Genel Değerlendirme

Mevlânâ, öğretilerini, selefleri Attâr, Senâî ve Ahmed Gazzâlî gibi hikâye formunda ve herkesin anlayabileceği şiirsel bir dille anlatır. Sözlerinin hepsinde âdeta edebî ve şiirsel zevk dalgalanmaktadır.

Mevlânâ'ya göre, Tanrı yoktan yaratmakta, madde âleminde sûretleri bir halden diğerine sokmakta, her şeyi zıtlarıyla meydana getirmektedir. Buna göre, Tanrı daha başlangıçta madde âleminin tek hakîkî

<sup>116</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Huleyf, 226; thk. Topaloğlu ve Aruçi, 360.

<sup>117</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Huleyf, 243; thk. Topaloğlu ve Aruçi, 387.

sebebi olduğu gibi, daha sonraki süreçler ve oluşumların tezahürünün de anbean hakikî sebebidir. Faal bir varlık olarak Tanrı, her an dünyadaki oluşumlar ve süreçlerin içinde tecelli etmektedir.

Mevlânâ, görünür âlemde olaylar arasındaki ilişkiyi algılayarak, insanın sebepleri yaratana, sebeplerin asıl müsebbibini bulma ümidi ile hareket etmesini doğru bulmaktadır.<sup>118</sup> Çünkü ona göre, insan zahirî sebepleri görür de, sebebi sebep edenden, sebepleri yaratandan gaflette olur. Sebepleri yaratana perde olan sebeplere takılıp kalır.<sup>119</sup> Böylece dış âlemde olaylar ve nesnelere arasındaki sebeplilik ilişkisinin işlemlerini sağlayan hakikî fâili idrak edemez.

Mevlânâ'ya göre, gerçeği göremeyen hakimler, görünüşteki sebebe o kadar kul olmuşlardır ki, Allah'ın doğal dünyadaki düzeni ve tertibini tam olarak anlayamamışlar, perde ardında kalmışlardır. Çünkü insan sebebe el atsa bile, öte yandan ona pek güven duymamalıdır. Söze giren insan, oku dosdoğru sağ tarafa atar, ama okun sağa değil, sola gittiğine tanık olur.<sup>120</sup> Burada Mevlânâ, yine paradoksal bir dil kullanımına başvurarak, dış âlemde bir yandan sebeplere sarılmamız gerektiğini ve doğal dünyanın akışının sebep-sonuç münasebetiyle gerçekleştiğini, öte yandan zahirî sebeplerin bizi yanıltabileceğini aklımızdan çıkarmamız icap ettiğini hatırlatmaktadır.

Mevlânâ'ya göre, hem kader hem özgür irade aynı anda var olur. Böylece Mevlânâ'nın meseleye, cebir ya da hür iradenin bir ucundan yaklaşımdan kaçındığı ve uzlaştırıcı bütüncül bir çözüm önerisi getirmeye çalıştığı dikkati çekmektedir. Çünkü İslâm kelâmında cebir telakkisine sahip olanlar (Cebriyye) ve hür iradeyi savunanlar (Kaderiyye ve Mu'tezile) meseleyi tek taraflı indirgemeci bir tavırla ele alıp çözümlemeye gayret göstermişlerdir. Bu da çözüm önerilerinde tepkisellik, kısır döngü ve dar görüşlülüğe yol açmıştır. Ancak Mevlânâ'nın, düşünce sisteminde irâdî nedensellik meselesini, Mâturîdî çiziyi aşarak kendine özgü bir üslup ve yöntemle çözüme kavuşturduğu dikkati çekmektedir. Ona göre, takdir haktır, ama kulun çalışması, tedbirli olması da haktır.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 3691, 618.

<sup>119</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, III: b: 3154, 252.

<sup>120</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 3650, 617.

<sup>121</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 405, 363.

Mevlânâ'ya göre, bizim ihtiyarımız, cüz'î irademiz, yani yapma gücümüz vardır. Çünkü hatalardan, işlediğimiz günahlardan pişman olmamız, utanmamız, bu eylemlerin ihtiyarımızın, yapma gücümüzün eseri olduğunu göstermektedir. Çünkü eğer bizde ihtiyâr olmasaydı, yaptıklarımızdan utanmanın, günahlarımızdan pişman olmanın ve bir daha yapmamaya ahdetmenin bir nedeni kalmayacaktı.<sup>122</sup>

Doğrusunu söylemek gerekirse, günümüz felsefî ve kelâmî eserlerinde de İlahî illiyet, tabîi sebeplilik ve irade hürriyeti konusunda söylenenler, Mevlânâ'nın söylediklerinden daha açık bir çözüm şekline kavuşmuş gözükmemektedir. Çünkü Mevlânâ, İslâm düşüncesinde insanın zihnini çok eskiden beri meşgul eden bu çetrefilli ve grift varoluşsal problem karşısında daha gerçekçi ve daha geniş boyutlu bir çözüm önermekte; metaforlar, mecazlar, semboller, örnekler ve hikâyeler eşliğinde konuya açıklık getirmeye ve konunun daha anlaşılır kılınmasına ve karmaşıklıktan kurtulmasına yardımcı olmaya çalışmaktadır.

88

OMÜİFD

Sonuç itibariyle, Mevlânâ, paradoksal olarak sebebe kapılan kimseye, bir yandan sebepten dışarı çıkmamasını, öte yandan sebebi yaratanı da abes sanmaya kalkışmamasını öğütlemektedir. Ancak böyle bir davranışın, düşünsel ve bilimsel açıdan dünyadaki sebepleri araştırma ameliyesinin önünü tıkamayacağını belirtmekte de fayda mülâhaza etmekteyiz. Aksine, insanoğlunun âlemde eşyanın tabiatları ve tabîi kanunlar çerçevesinde sebepleri, eserleri, illetleri ve devaları açığa çıkarma gayretlerini teşvik edecek; böylece onların atalet, uyuşukluk ve tembelliğe düşmemesini sağlayacaktır. Mevlânâ, paradoksal bir dil kullanarak kaleme aldığı tasavvufî eserlerinde herkese sebep-sonuç zincirine bağlı hayatı, ciddî oynanması gereken bir satranç oyununa benzeterek, sebebi sebep içinde, yani halkayı zincirde idrak etmeyi salık verir.

### Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muhît bi't-Teklîf*. Nşr. Ömer Seyyid Azmî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, ty.
- Abdülcebbar, el-Kâdî. *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

<sup>122</sup> Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I: b: 618-619, 84



- Abdülcebbâr, el-Kâdî. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. Tevfik et-Tavîl ve Sa'îd Zâyed. IX (et-Tevlîd). Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî. *Nedensellik Kitabı*. nşr. ve trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. Mahmûd el-Hudayrî ve Mahmûd Muhammed Kâsım. XV (en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât). Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1385/1965.
- Affîfî, Ebû'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Telsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yayınları, 1975.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty. Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (ö. 429/1037). *Usûlü'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981/1401.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (ö. 429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 1993.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- el-Bâkîllânî, el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü'l- el-Beyân ami'l-Fırak beyne'l-Kerâmâtî ve'l-Mu'cizât*. Thk. Richard Mccharty. Beyrut: el-Mü'essesetü'ş-Şarkıyye, 1958.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Burhan Köroğlu ve dğr.. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr (ö. 255/872). *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh, *Kitâbü'l-İrşâd*. Thk. Es'ad Temîm, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye), 1405/1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh (ö. 478/1085). *eş-Şâmil fi Usûlü'd-Dîn*. Nşr. Faysal Bedîr Avn. Süheyr Muhammed Muhtar ve Alî Sâmi en-Neşşâr. İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1969.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Dhanani, Alnoor. "İslâm Düşüncesinde Atomculuk". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları* 9: 1 (2011). 393-400.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", *İmân-ı Azamın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayıncılık AŞ, 1981.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963/1382.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü Ârâi Ehl'l-Medîneti'l-Fâzıla*. Mısır: Matba'atü'n-Nîl, ty.

- Fârâbî, Ebû Nasr. *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Frank, Richard M.. "Notes and Remark on Tabâ'î' in The Teaching of al-Mâturîdî". *Melanges D'islamologie*. Ed. Pierre Salmon. Leiden: E.J. Brill, 1974, 137-149.
- el-Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Nşr. M. Bouyges. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osmân (ö. 303/912). *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid*. Thk. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 1988.
- Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahocûb (Hakikat Bilgisi)*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.
- İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416 / 1996.
- İbn Meymûn, Mûsâ b. Meymûn el-Kurtubî el-Endelüsî. *Delâletü'l-Hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: A.Ü. Basımevi, 1974.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (520-595/1126-1198). *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Thk. Muhammed el-Arîbî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- 90 Kayanî, Muhammed Han. *Felsefe, Siyaset, ve Şiir Dünyasıyla İkbâl*. İstanbul: İz Ya-  
yıncılık, 2002.
- OMÜİFD Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh. "İlk Felsefe Üzerine". *Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2002.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kutluer, İlhan, "İlliyyet" (Felsefe) md., *DİA*, İstanbul, 2000, XXII: 120-121.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm" md.. *DİA*. İstanbul, 1994, IX: 215-220.
- Lewis, Franklin D.. *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*. Trc. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Divân-ı Kebîr*. Farsça aslından Trc. Abdülbakî Gölpinarlı. 7 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî*. Trc. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: MEGSB Yayınları, 1988.
- Mevlânâ. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. Trc.. ve açıklayan. Şefik Can. 6 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat AŞ, 2006.

Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. Trc. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Ataç Yayınevi, 2009.

Meyerovitch, Eva de Vitray (Havva Hanım). "Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı". Trc. Mehmet Aydın. *Mevlânâ ve Sufizm*. 59-106. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010.

Mohapatra, A. R.. "Tanrı ve Evren". Trc. Metin Yasa. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*. 1/3. (Eylül-Aralık 2001): 209-218.

Moseley, Alexander. *A'dan Z'ye Felsefe*. Trc. Ali Süha. İstanbul: NTV Yayınları, 2010.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115). *Tabıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. 1 Cilt. Ankara: Dıyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Ahmed. *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyade. Beyrut: Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Pines, Sholomo. *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn ve Alâkatühû bi-Mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hînüd*. Trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1365/1946.

Pines, Sholomo. *Studies in Islamic Atomism*. Trc. Michael Schwarz. Jerusalem: The Magnes Pressi. The Hebrew University, 1997.

Pines, Sholomo. *İslâm Atomculuğu*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.

Rifâî, Ken'an. *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.

Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik, 2003

Schimmel, Annemarie. *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eserleri*. Trc. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2007.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed (479-548/1086-1153). *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Kılânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sa'b, 1406/1986.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nu'mân İbnü'l-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî (ö. 413/1022). *Evâilü'l-Makâlât*. thk. İbrâhîm Ensârî. Beyrut: Dâru'l-Müfîd li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413/1993.

et-Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1389). *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Muhammed Adnân Derviş. Beyrut: y.y., 1411/1990.

Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

- et-Tûsî, Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasan. *Telhîsu'l-Muhassal*. Thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hiristiyan ve Yahudi Kelâmı*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yakıt, İsmail. *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2000.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Yasa, Metin. "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği". *OMÜİFD*. 17: (Eylül 2004): 147-157.
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyyet" (Kelâm) md., *DİA*. İstanbul, 2000, XXII: 121-123.
- Yılmaz, Tahsin. *Determinizm ve Hürriyet*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1972.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Zerrînkûb, Abduhüseyn. Pürcevâdî, Nasrullah. *Mevlânâ'nın Dünyası*. Der. ve Trc. Ertuğrul Ertekin. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007.



GELENEKSEL YORUBA DİNİNDE YAYGIN  
ORİŞALAR: TANRISAL VARLIKLAR  
THE COMMON ORISHAS IN THE TRADITIONAL  
YORUBA RELIGION: THE DIVINE BEINGS

---

CANAN SEYFELİ\* & ELİF KUL\*\*

\*[Prof. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.

Faculty Member, PhD., Dicle University, Faculty of Divinity,

Department of Philosophy and Religious Studies

cseyfeli@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-3379-2812>

\*\*[Yüksek Lisans Öğrencisi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Graduate Student, Dicle University, Institute of Social Sciences

elif.kull@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6808-8542>

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received: 10 Ekim/October 2019 Kabul Tarihi / Accepted: 09 Aralık/December 2019*

*Yayın Tarihi / Published: 16 Aralık/December 2019Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December*

*Yıl / Year: 2019 Sayı – Issue: 47 Sayfa / Pages: 93-121*

Atf/Cite as: Seyfeli, Canan, Kul, Elif. “Geleneksel Yoruba Dininde Yaygın Orışalar: Tanrısallık Varlıklar-The Common Orishas in the Traditional Yoruba Religion: The Divine Beings”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 93-121. <https://doi.org/10.17120/omuifd.631893>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

*Copyright* © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Geleneksel Yoruba Dininde Yaygın Orişalar: Tanrısal Varlıklar

**Öz:** Makalenin konusu, geleneksel Yoruba dininde yaygın Orişalardır. Orişalar tanrısal varlıklardır. İnsanlar ile tanrısal âlem ve Olodumare arasında aracı konumundadırlar. Eksik, sınırlı ve tabii olanlardır. İnsana benzer özellikler taşırlar. Yaygın Orişalar, mitolojide görevleri ve özellikleriyle önemli noktada duran ve gündelik yaşamda etkisini, gücünü ve güncelliğini koruyan Orişalardır. Bunlar Obatala, Eşu, Oşun, Şango, Orunmila, Oduduva ve Ogun'dur. Su Orişası Oşun bir doğa gücünün, Oduduva ise bir atasal ruhun dönüşümüdür. Şango hem tanrısallaşmış ata ruhu hem de doğal bir güçtür. Diğer dördü ise yaratılıştan beri var olan primordiyal Orişalara örnektir. Obatala insanı şekillendirerek yeryüzü hayatını başlatandır. Eşu, kâhinlik ve insanlar ile Orişalar arasında elçilik yapar. Orunmila Tanrısal âlemle kurulan ilişkide bilgeliğiyle insana yol gösterir. Ogun, savaş ve demir Orişasıdır, gücü ve enerjisiyle insana kendini koruma gücü verir. Oduduva Yorubaların en kutsal mekânı olan İle-İfe'de kurulan insan yaşamının ve krallığın devamını simgeler. Şango büyük savaşçı, bitki bilimci ve cesaret verendir. Oşun ise insanlığın koruyucusu, kurtarıcısı veya eğiticisidir.

**Anahtar Sözcükler:** Geleneksel Yoruba Dini, Orişalar, Olodumare, Obatala, Oduduva



### The Common Orishas in the Traditional Yoruba Religion: the Divine Beings

**Abstract:** The subject of the article is the common Orishas in the traditional Yoruba religion. Orishas are divine beings. They are mediators between humans and the divine realm and especially the Supreme God Olodumare. They are deficient, limited and connected. They have human-like characteristics. The common Orishas are at an important point with their duties and features in mythology. They are also the Orishas who maintain their influence, power and timeliness in the daily life of the Yorubas. These are Obatala, Eshu, Oshun, Shango, Orunmila, Oduduva and Ogun. While river water Orisha Oshun is the force of nature, Oduduva is the ancestral spirit and Shango is both a divine ancestral spirit and a natural force. The other four are examples of primordial Orishas that have existed since the creation. Obatala is the initiator of earth life by shaping human beings. Eshu is a seer and a messenger between the people and the Orishas. Orunmila guides man through his wisdom in the relationship with the divine realm. Ogun, in relation to war and the iron tools of war, raises the power of man to protect himself. Oduduva symbolizes the continuity of the kingdom and human life established in Ile-Ife that is the holiest city of Yorubas. Shango is the great warrior, herbalist, and courageous. Oshun is the protector, savior or educator of humanity.

**Keywords:** Traditional Yoruba Religion, Orishas, Olodumare, Obatala, Oduduwa



## Giriş

Çalışmanın konusu Geleneksel Yoruba dininde yaygın Orişalardır. Orişa, tanrısallığın tanrısallık varlığı olup mitolojide yaratılıştaki etkin olanları ve/veya Yorubaların gündelik hayatında yaygın olanları vardır. Orişalar bireysel ve sosyal anlamda insan hayatında öneme sahiptir. Kişi gündelik yaşamında ritüelleri uygularken çoğunlukla kendi tuttuğu Orişası vasıtasıyla tanrısallıkla iletişim kurar. Sosyal anlamda mitolojideki konumu gereği bazı şehirler çok fazla Orişaya, festivallere ve ritüellere sahiptir.<sup>1</sup> Orişalarla ilgili inanç ve uygulamalar mitolojinin insan hayatında somutlaşmasıdır.

Mitolojide Orişaların sayısı ile ilgili 201, 401, 600 veya 1700 gibi ifadeler vardır.<sup>2</sup> Bunlar çokluk ifadeleridir. Mitolojide öne çıkanların önemli kısmı Yorubaların hayatında da merkezi konumdadırlar. İsmine fazla rastlanan Orişalar: Aganju, Ajaka, Ayra (Ara), Babalu-Aye (Obaluaye), Egungun, Erinle, Eşu, İbeji, İroko, İya-Nla, Logun-Ode (Logunede), Moremi, Nana, Oba, Obatala, Oduduwa, Ogun, Oke, Oko, Olokun, Olumo, Oranyan, Oronsen (Ovo), Orunmila, Ori, Osanyin, Oşosi, Oşun, Oşunmare (Osumare), Otin, Oyanşa (İyanşan, Oya), Şango, Yemoja ve Yeva'dır.

Bazı araştırmacılar Orişaları tasnif ederler veya önemli olanı vurgularlar. Yaratmada biçimlendirici Obatala, bilge İfa (Orunmila) ve haberci Eşu üçlemesi bunlardandır. Orijinal Yoruba hikâyelerinde geçen bu Orişaların daha önemli olduğuna vurgu yapılmıştır.<sup>3</sup> Bazı tasniflerde türleri, mitlerde çok anlatılmaları ve müdavimlerinin çok olmasından

<sup>1</sup> Jacob K. Olupona, "Orisa Osun: Yoruba Sacred Kingship and Civil Religion in Osogba, Nigeria", *Osun across the Waters*, ed. Joseph M. Murphy - Mei-Mei Sanford (Indiana: Indiana University Press, 2001), 48.

<sup>2</sup> Ushe Mike Ushe, "God, Divinities and Ancestors in African Traditional Religious Thought", *Igwebuike: An African Journal of Arts and Humanities* 3/4 (2017): 166, 168.

<sup>3</sup> Marcus Louis Harvey, "Deity from a Python, Earth from a Hen, Humankind from Mystery: Narrative and Knowledge in Yorubá Cosmology", *Estudos de Religião* 29/2 (2015): 257.

hareket edilmiştir. Hiyerarşinin tepesine önemli güçleri ve güncel olanlar yerleştirilmiştir.

Yoruba dini sistemini inceleyen Dopamu, Orişaların Yüce Varlığın karakterini aldıklarını, O'ndan türediklerini, evrenin teokratik idaresinde O'nun vekili olduklarını söylemiştir. Dolayısıyla bu sistemde rol oynayan Orişalar olarak da Obatala, Orunmila, Şango, Obaluvaye, Oşun, Oya, Yemoja, Eşu, Oşanyin, Erinle ve İbeji'den bahsetmiştir.<sup>4</sup>

Orişalar hayatta mitolojideki özellikleriyle rol oynarlar ve Yoruba dini sisteminin tamamlayıcı unsurlarıdır. Yaygın Orişalar evreni ve insanı oluşturan, insan-Yüce Tanrı ilişkisini kuran, koruyan, bilgelik sağlayan, siyasi yönetimde etkili olan, savaş gücü veren gibi özelliklere sahip olanlardır. Yaygın Orişaların başında Yorubaların en fazla prestij gösterdiği Obatala, Eşu, Oşun, Şango, Orunmila, Oduduva ve Ogun'dur. Çalışmada bunlar sırasıyla incelenmiştir.

96

OMÜİFD

### 1. Obatala: İnsanı Şekillendiren Orişa

Obatala (Ozala, Orixala) en yaşlı Orişa kabul edilir. Terim olarak "oba=kral" ve "tala=renksiz kumaş" kelimelerinden oluşur. O, *Obatiàlà* "muazzam kral" ve *Obatiónla* "beyaz giysili kral" ve beyaz giysilerin kralı şeklinde tanımlanır.<sup>5</sup> Bazı araştırmacılara göre Obatala (Orişa-Nla) Olodumare'den sonra en üstün varlıktır.<sup>6</sup> Bazılarına göre baş Orişadır. Idowu'ya göre, Olodumare'nin imgesi ve sembolüdür.<sup>7</sup> Yorubalar onu "tanrının oğlu ve güçle kazanılmış vekili ve kraliyet soyunun otoritesi" şeklinde tanımlarlar.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Ade Dopamu, "The Yoruba Religious System", *Africa Update* 6/3 (1999): 6-11.

<sup>5</sup> E. Bolaji Idowu, *Olodumare: God In Yoruba Belief* (London: Longmans, 1962), 71; Ibram H. Rogers, "Obatala", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 471.

<sup>6</sup> Muzi-Pasi E. Shumba, *Structures and Ideas in Soyinka's Madmen and Specialists* (A Thesis for the Degree of Master of Arts, Departman of Drama, University of Alberta, 1973), 32.

<sup>7</sup> Idowu, *Olodumare*, 71.

<sup>8</sup> Ushe, "God, Divinities and Ancestors", 167.



Yaratılış mitinde Olodumare Obatala'yı yedinci/son günde çağırır. Olodumare, önünde secdeye kapanan Obatala'yı överek insanı biçimlendirme görevine layık olduğunu belirtir. Sonra ondan güçlü, çalışkan ve mutlu insanlar; güzel, zarif ve becerikli kadınlar yapmasını ister. Yeteneğini herkesin yararına ve Olodumare'nin gücünün görkemi için kullanmasını söyler. O'na hemen yuttuğu sanat yeteneği (*ona*) kapsülü ve kireçtaşı madenlerini kontrol gücü, beyaza boyanmış ahşap ve taş heykeller verir. Obatala stüdyosunu kurarak kilden insanlar şekillendirmeye başlar. Yaptıklarını Olodumare'ye gösterdiğinde onu onaylar. Böylece yerin ve göğün yaratılışı tamamlanmış olur.<sup>9</sup>

Obatala'nın şekillendirdiği insanlar Obatala'nın mükemmel olması gibi kusurlu ve eksiktir. İnsanlarda fiziksel ve duygusal zayıflıklar vardır ve Orişalara tamamen güvenirlir. Bu insanlar yalancılar, hırsızlar, katiller, zina yapanlar, borçlular ve serserilerin safındandırlar.<sup>10</sup> Bunlar, beşeri özelliklere sahip Orişaların Olodumare'den farklarını da ortaya koyar.

"Altın Zincir" isimli başka bir mitte Obatala altın zincirle göksel âlemden yeryüzündeki suya iner, suda yansıyan kendi şekline benzer insanları çamurdan şekillendirir. Sonra susar, palmiye şarabı içerek sarhoş olur. Sarhoşken şekillendirdiği insanların gözleri, bacakları gibi uzuvları eksik olur. Ancak o güzel olduklarını düşünür.<sup>11</sup> Başka bir mitte Orişalarla yeryüzüne inen Obatala sarhoşken Olodumare'nin verdiği kumu ve salyangoz kabuğunu suyun üzerinde kara oluşmayacak şekilde boşaltır. Bu, insanların balık gibi suda yüzeceği hatalı bir biçimlendirme-

<sup>9</sup> *Bibeli Bible of Yoruba People Children of The Good Morning* (The University of African Art Press Electronic Book Media, 2007), 12-14.

<sup>10</sup> *Bibeli*, 15.

<sup>11</sup> David A. Anderson/Sankofa, "The Golden Chain", *Creation Stories from around the World Encapsulations of some traditional stories explaining the origin of the Earth, its life, and its peoples*, thk. Bruce Railsback, Word Edition (University of Georgia, 2000), 23-24, <http://www.gly.uga.edu/railsback/CS/CSIndex.html>; Virginia Hamilton, *In the Beginning: Creation Stories from Around The World* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988), 73-77.

dir. Fakat Oduduva yetişir, engeller ve sadık Orişalarla oluşturulan yüzünde insan yaşamı başlar.<sup>12</sup>

Obatala yaratılış Orişası figürüyle Batı Afrika halklarının çoğunda sahiplenilir. Onun mitolojideki özellikleri Yoruba inançları ve uygulamalarında somutlaşır, hayata uyarlanır. Ancak, Obatala asıl yaratıcı olarak kabul edilemez. Çünkü insanın ruhunu ve bedenini vareden o değildir, görevi sadece şekillendirmektir. Olodumare ise Orişalara güç, şekillendirilmiş insana ruh ve canlılık veren gerçek Tanrı'dır. Bu, Orişaların noksanlıklarıyla ilgilidir.

Yorubalarda bazı Obatala dualarında onun mitlerde geçen özelliklerine göndermelerde bulunulur. Bazıları; *Oluwa Aiye* (Yerin Efendisi), *Alabalase* (kutsal otoriteye sahip), *Baba Arugbo* (yaşlı adam), *Alamo Re Re* (çocukların içinde kana dönüşen), *O Ho Ho* (gülüşün babası) ve *Baba Araye* (insanlığın babası) gibi deyimlerdir. Mitlerde Obatala, Olodumare'nin habercisi ve O'nunla doğrudan iletişime geçen tek İrunmole'dir. Obatala, ruhun bulunduğu insan başının ve ruhun sahibi diye tanımlanır. Yaratılıştaki insanı şekillendiren oysa da Olorun insanı canlandıran yaşam soluğunu üfleyendir.<sup>13</sup>

Şekillendirdiği ilk insanı Olodumare'ye sunduğu için Obatala'ya "*Ajalaalamo, morimoriti'nmoriomotuntun*" (yeni doğan çocukların başlarını şekillendiren Ajala) denir. Ajala, mitolojide Obatala'nın yardımcısıdır. Temel özelliği yetenekli ve itaatkâr bir heykeltıraş olarak insan kafasını şekillendirmesidir. Vücudun geri kalanını ise birlikte yaparlar.<sup>14</sup>

Bir mitte Obatala, İle-İfe'de yaratılışı tamamlayan Oduduva'nın kurduğu krallığı ele geçirmek için maskeyle kötü ruhların kılığına giren Ig-bolarla birlikte gece baskınları düzenler. Burada Obatala'nın kibir ve kıskançlık gibi beşeri duygular taşıyabileceği anlaşılmaktadır. Ancak, maskeyle asıl gerçekliğini örtmesi iyi olduğunu gösterir. O sarhoşken insanla-

<sup>12</sup> *Bibeli*, 29-30.

<sup>13</sup> Rogers, "Obatala", 470.

<sup>14</sup> *Bibeli*, 36.

rı eksik şekillendirdiğinde Olorun kızar ve çalışırken şarap içmeyi yasaklar. Obatala pişmanlık ve utangaçlıkla “*eni Orişá*” veya “Obatala’nın insanları” olarak çağırılan özürlü insanların Orişası veya babası olmaya yemin eder.<sup>15</sup> Bazı Yoruba hikâyelerine göre Obatala’nın insanları, yani albino hastaları (*afin*), cüceler (*irara*), kamburlar (*asuke*), sakatlar (*aro*) ve dilsizler (*odi*) kutsal kılınmak için böyle yaratılmışlardır, günahkâr,<sup>16</sup> değersiz veya dışlanmış değerlerdir. Obatala özürlülerin özel Orişasıdır ve ona palmiye şarabı, yağ veya tuz sunulmaz, yani tabudur.

Obatala’nın rengi beyazdır, beyaz giyinir ve beyaz giyinenlerin babası kabul edilir. Onun adanmışları da beyaz giyinirler. Obatala beyaz giyinenlerin kralı olarak tanımlanır ve Yoruba sözlerinde, dualarda mitolojideki gibi beyaz giyinmiş olarak tasvir edilir:

“Obatala, Ejibgo’nun güçlü kralı”  
 “Duruşmada sessiz, sakin bir yargıç.”  
 “Her günü bir bayram olan kral.”  
 “Parlak beyaz kumaş sahibi”  
 “Cennetin konağına giden zincirin sahibi”  
 “O gerçeği söyleyenlerin arkasında durur.”  
 “Özürlülerin koruyucusudur.”  
 “Oşagiyan, hoş sakallı bir savaşçı.”  
 “O iki yüz uygarlaştıran geleneği yaratmak için uyanır,”  
 “*Opasoro* denen asayı taşıyan, İfon Kralı.”  
 “Oşanla beyaz giysimi bana bağışla!”  
 “O giysileri beyazlaştırır.”  
 “Bir tahıl ambarı kadar uzun, bir tepe kadar uzun.”  
 “Ajağuna, kurtar beni!”  
 “Beyaz demir bir asaya dayanmış kral.”<sup>17</sup>  
 Onu beyaz kral diye niteleyerek anlatan bir halk şiiri ise şöyledir:  
 “Obatala, beyaz Obadır (kral).”  
 “O derin gülenlerin babasıdır.”  
 “O *harmattan* (tozlu, kuru kara rüzgâr) kadar beyazdır.”

<sup>15</sup> Rogers, “Obatala”, 471.

<sup>16</sup> Idowu, *Olodumare*, 71; Boluwatife M. Akinroa - Rotimi O. Fasan, “Obatala’s Children: Marginal Figures in Third Generation Nigerian Fiction”, *International Academic Journal of Humanities* 3/11 (2016): 83.

<sup>17</sup> Rogers, “Obatala”, 471.

- “Obatala çocuğun kanını değiştirir.”  
 “Kızdığı zaman çocuklarda deformeye sebep olan nazik tanrıdır.”  
 “Obatala Olodumare gibi insanları öldürebilir.”  
 “Obatala, Obatase, otoriteyle birlikte olandır.”  
 “Obatala bana kambur bir çocuk verme.”  
 “Bana sağlıklı çocuklar ver.”<sup>18</sup>

Obatala, beyaz parlak elbiseler, beyaz çiçekler, beyaz deniz kabukları, beyaz boncuklar, gümüş para ve mücevher yanında beyaz tavuk, beyaz salyangoz, beyaz kavun çorbası, dövülmüş tatlı patates ve *eko* gibi beyaz yiyecekler sunularak onurlandırılır.<sup>19</sup> Obatala'nın karite yağında kızarmış salyangoz, pişmiş beyaz mısır (*egboo*), beyaz kola fıstığı (*obi ifin*) veya acı kola (*orogbo*) sunularını beğendiğine inanılır.<sup>20</sup>

## 2. Eşu: Kâhin, Elçi ve Aracı

Eşu (Elegbara, Elegba), haberci Orişadır. Ritüellerde insanların Orişalarla kurdukları ilişkide kâhin ve habercidir. Eşu tanrısal elçi, şansın hilekar Orişası, belirsizlik ilkesi ve kaderin özüdür.<sup>21</sup>

Eşu, yaratılıştaki Olodumare'nin çağırdığı ilk Orişadır. Gelir ve O'nun önünde secdeye varan Eşu sonsuz kral diye yüceltir. Olodumare, Eşu'ya *aşenin* (kutsal enerji) gücünü verir ve *aşeyle* gücümü göstereceksin, istediğin olacak, şimdi git, yeteneğini herkesin yararına ve gücümün görkemini için kullan der. Ardından Eşu'ya şevkle yuttuğu *aşe* kapsülünü verir. Ayrıca, yontma ahşap figürler, deniz kabukları, boncuklar, kemikler ve değerli taşlar; deniz kabuklarıyla bezenmiş kalın örgülü bir bluz, ahşap heykeller ve kavşaklara yerleştirilen her şeye hakim olma gücü verir.<sup>22</sup>

Eşu, karmaşık bir kişilikte anlatılır. Kişiliğini temsil eden figürler arasında yakalanması zor anlamında bukalemun veya belirsiz kişiliğine

<sup>18</sup> J. Pemberton, “A Cluster of Sacred Symbols: Orisha Worship among The Igbomina Yoruba of Ila-Orangun”, *History of Religion* 17/1 (1997): 10.

<sup>19</sup> Rogers, “Obatala”, 471.

<sup>20</sup> J. Omosade Awolalu, “Yoruba Sacrificial Practice”, *Journal of Religion in Africa* 5/2 (1973): 86.

<sup>21</sup> Femi Euba, “Esu, Elegba”, *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 245.

<sup>22</sup> *Bibeli*, 4-5.

vurgu yapan uğursuz/ölümcül sözleri vardır. Bu tür karakteristik özelliklerine *oriki* adı verilen<sup>23</sup> isimlere övgü ilahilerinde de karşılaşılır.<sup>24</sup>

Orişalar, görünen alemle görünmeyen alem arasındaki iletişimi sağlarken, Eşu insanlarla Orişalar arasındaki aracılık özelliğini de taşır. Bu, Olodumare'yle karşılaştırılmalarını gerektirir. Idowu, her Orişanın Tanrı'nın farklı özellikleriyle donatıldığını söyler. Örneğin Şango ve Ogun Olodumare'nin gazabını, Orunmila bilgeliğini ve Obatala ve Oduduva yaratıcı yeteneklerini temsil ederler. Balogun, temsil etmeyi bedenlenme olarak algılamıştır.<sup>25</sup> Oysa kaynağı Idowu, Orişa-Nla'nın ve Orunmila'nın bahsi geçen konularda Olodumare'nin vekili olduklarını eklemiştir.<sup>26</sup> Eşu'ysa kutsal *aşeyle* insanla ilişkilerinde Orişalar arasında dalavereci, ama haberci ve aracı kimliğiyle Olodumare'nin vekilidir. Eşu'nun görevi sunuları Orişalara götürmek<sup>27</sup> ve yasak ve emirleri onlardan insanlara getirmektir. O, Yoruba dininin ve İfa kehanet sisteminin işleminde temel çarktır. Kahinlik özelliğiyle Yoruba rahibi *babalavonun* kehanet tepsinde açık şekilde vardır. Onun ayinlerde/ritüellerde insanla Tanrı arasında oynamayı seven hilekar özelliği kehanetin bilinemezliği, iyi-kötü yönünde gelişebilmesiyle alakalıdır. Bu ikili yönüne, kılık değiştirme ve zıtlıkların ustası olmasına yüzünün yarısını siyaha yarısını beyaza boyamayı sevmesi örnek verilebilir. Böylece kehanette bulunanlar onun zıt görünümelerini tartışırlar. Bu zıtlık, karışıklık ve kehanetlerin değişken sonuçlarına rağmen, hiçbir dini uygulama Eşu'nun işbirliği olmadan amacına ulaşamaz. Eşu'nun adanmışlarına bolluk ile ödül verdiğine inanılır. Eşu, mitolojide Olodumare'nin verdiği ve Yorubalarda para değerindeki deniz kabuklarının prensi, zenginlik veren diye tanımlanır.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Thomas Lindon, "Oriki Òrìṣà: The Yoruba Prayer of Praise", *Journal of Religion in Africa* 20/2 (1990): 206.

<sup>24</sup> Euba, "Eşu, Elegba", 246.

<sup>25</sup> Pemberton, "A Cluster of Sacred Symbols", 6; Oladele Abiodun Balogun, "The Nature of Evil and Human Wickedness in Traditional African Thought: Further Reflections on The Philosophical Problem of Evil", *Lumina* 20/2 (2009): 7.

<sup>26</sup> Idowu, *Olodumare*, 75.

<sup>27</sup> Michael O. Anda, *Yoruba* (New York: Rosen Pub. Group, 1996), 33.

<sup>28</sup> Anda, *Yoruba*, 33.

Yorubaların Eşu tanımlamaları mitolojidekilerin yansımasıdır. Bu, dünya hayatının tanrısal aleme göre biçimlendiğini gösterir. Mitoloji yinelenme ve yenileme özelliğiyle sürekli hayatı biçimlendirir. Eşu'nun yüzüne yansıması da dua, ayin ve deyimlerde/söylemlerde görülür. Bu söylemlerden birisi şöyledir:

“Eşu evin içinde uyur,”  
 “Ancak ev ona çok küçüktür.”  
 “Eşu girişte uyur,”  
 “Ancak avlu onun için çok dardır.”  
 “Eşu palmye fıstığının kabuğunda uyur,”  
 “Şimdi onun büyüklüğü kadar esneyebileceği odası var.”<sup>29</sup>

Bu sözlerde yine Eşu'nun düalist özelliğine, eril-dişil, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi büyük-küçük özelliğine gönderme vardır. Bir palmye fıstığının içine sığarken eve ve avluya sığmayan bir tanrısal varlık figürü vardır. Bu, hayatın temelde iki yönde olabileceğine, ancak Eşu'nun kader üzerindeki etkisinin ümit beslenecek kadar güçlü olduğuna işaret eder.

102  
OMÜİFD

Eşu'nun özellikleri ve Yoruba ibadetlerindeki farklılığı sunağında belli olur. Onun sunağı Tanrı'ya birlikte görüldüğü sunağı anlamına gelen *yangi*dir (kırmızı kil höyüğü). *Yangi*, birçok seremonisinde kullanılan isimlerinden birisidir. *Yangiler* Yoruba evlerinin veya avlusunun eşiginde, pazar girişinde veya kavşak noktalarında bulunur. Bu yüzden Eşu, kavşakların efendisi, pazarın denetleyicisi ve kapı bekçisi diye de tanımlanır. Adanmışları Eşu'nun yontulmuş imajlarını, dans asalarını ve deniz kabuklu ayin elbisesini taşırlar. Bunlar bereketi, kaderin özünü sembolize eden kader vasıtalarıdır. Eşu'nun başlıca sunuları yatıştırıcı palmye yağı ve hayvan (köpek, domuz, keçi gibi) kanlarıdır. Orişalara sunular, mitolojideki özelliklerine ve isteklerine/sevdiklerine uygun yapılırken bunlar Yorubalar için de kıymetlidir.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Euba, “Esu, Elegba”, 246.

<sup>30</sup> Euba, “Esu, Elegba”, 247.

Eşu, Hıristiyan yazar veya misyonerler tarafından “şeytan” diye tanımlanmıştır.<sup>31</sup> Bunlardan birisi Jhonson’dır ve ondan kötü gücü barındıran diye bahsetmiştir.<sup>32</sup> Oysa Eşu’nun kimliği açıktır, o yeryüzünde iyinin ve kötünün kontrolünü sağlayan Orişadır.<sup>33</sup> Yoruba din araştırmacılarından Kola Abimbola da Eşu’nun kötü olmadığını, tüm varlıklar arasında iki yönlü aracılık yaptığını belirtmiştir.<sup>34</sup> Aslında bir kötü figürü bulma çabası, bir dinde bunun bulunması gerektiği düşüncesindedir. Ancak, Yorubalarda yaratılışta ve hayatta mutlak bir kötü ve kötülük fikri yoktur. Yaratılış itibariyle tüm varlıklar özünde iyidir ve mutlak kötü olmadığı için cehennem de yoktur, ancak kötü cennet vardır.<sup>35</sup> Eşu’nun şeytan figürü olduğu iddiası, kötü ve kötülük fikri olmayan bir akılda şeytan fikri olduğuna zorlamadır sadece.

### 3. Oşun: Koruyucu ve Adalet Orişası

Oşun (telaffuzu “av-şun”, “av-şung”), sızmak veya sızdıran kaynak anlamındadır. Yoruba dilinde *orisun* (anakaynak) kelimesinden türemiştir.<sup>36</sup> Oşun, yaratılan dişil Orişaların ilklerindedir ve dişil nehir Orişası olarak tanımlanması yaygındır. O, su, saflık, doğurganlık, sevgi ve aşkla ilişkilendirilir. Oşun, bir doğa gücüdür, “ruh” veya “tanrısal özün ruhları” anlamında bir Orişadır.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Philip John Neimark, *The Way of The Orisa: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion of Ifa* (San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993), 74.

<sup>32</sup> Samuel Johnson, *The History of The Yorubas From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate* (London: Lowe And Brydone (Printers) Ltd., 1960), 28.

<sup>33</sup> Neimark, *The Way of The Orisa*, 76.

<sup>34</sup> Kola Abimbola, *Yoruba Culture: A Philosophical Account* (Birmingham: İroko Academic Publishers, 2006), 49; Babajide Dasaolu - Demilade Oyelakun, “The Yoruba Concept of Evil in Yoruba and Igbo Thoughts: Some Comparisons”, *Philosophia* 10 (2015): 27-28.

<sup>35</sup> Canan Seyfeli - Elif Kul, “Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16/32 (2018): 263.

<sup>36</sup> Adewale Alani Kuyebi, *Osun of Osogbo and Osun in The New World: The Mythological Religious Study of a Yoruba Goddess* (PhD thesis in Philosophy, Department of Religion, University of Manitoba, 2008), 47.

<sup>37</sup> Bayyinah S. Jeffries, “Oshun”, *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 509.

Mitolojide Olodumare üçüncü günde Oşun'ı çağırır. Oşun, önünde secdeye varır ve sözleriyle yüceltir. Olodumare, övgü dolu sözlerle Oşun'a, tüm nehirlerin bedenlenmiş hali olduğunu, yenileşme ve üremeyi bedenlendirdiğini, adanmışlarının rahimlerinin verimli olacağını, gitmesini ve kısırları iyileştirmesini, güzel olana nazik vakur olana kibar olmasını, şıkları cesaretlendirmesini, bilgeyi kutsamasını, garipleri desteklemesini, gençleşmeyi teşvik etmesini ve yeteneğini herkesin yararına ve Olodumare'nin gücünün görkemi için kullanmasını söyler. Sonra bir *yoyo* kapsülü verir. Oşun hemen yutar. Ayrıca, pirinç bir ayna, bronz yelpazeler, ahşap heykeller ve çok sayıda boncuk ve kabuklar verir. Oşun neşeye işine başlar.<sup>38</sup>

Başka mitlerde ve Yoruba dini geleneğinde İfa kehanet sisteminde 400'den fazla Orişan en güçlülerinden biri kabul edilir. Oşun da kibir, kıskançlık, kin gibi insan özelliklerine sahiptir. O, insanlık ile ilgili tüm meseleleri ele alır ve adalet ve intikamın uygulayıcısı olarak hizmet eder.<sup>39</sup> Bu, onun Yoruba toplumunun kutsal yasa ve adalet sisteminin koruyucusu olduğunu gösterir.

Yoruba hikâyelerinde Oşun, genellikle insanlığın koruyucusu, kurtarıcısı veya eğiticisi olarak tasvir edilir. O ayrıca ruhsal dengenin koruyucusu ve tatlı şeylerin anası olarak tanımlanmıştır. Yorubalara göre yeryüzünü doldurmak için gönderilen Orişalar arasında Oşun, ilk on yedi Orişadan tek dişil olanıdır. İfa kutsal metninde, önceki Orişalar tüm dünyayı doldurmaya ve canlandırmaya çabalarlar, ancak ortak güçleri Oşun'un hayat veren gücü olmaksızın başarısız-yetersiz kalır. Olodumare'nin verdiği görevleri yerine getiremeyince yardım için Oşun'u ikna ederler. Oşun, tatlı ve güçlü sularını ortaya çıkarınca dünyaya, insanlığa ve diğer türlere hayat geri gelir. Bu, yeryüzündeki yaşamın yaşam ve bereket Orişası Oşun olmadan hayat bulmadığını gösterir. Dolayısıyla

<sup>38</sup> *Bibeli*, 6-8.

<sup>39</sup> Jeffries, "Oshun", 509.



hayat veren büyük Orişalardan birisidir. Olodumare'nin olmadığı yerde idare edendir ve diğer Orişalar üstünde yetki sahibi olabilmektedir.<sup>40</sup>

Oşun'un insanlar adına Yüce Tanrı ile konuştuğuna ve onların korunma ve geçimlerini sağladığına inanılmaktadır. Bir Yoruba hikayesinde, Oşun'un hayat alma özelliği de tasvir edilir. Oşun öfkelenildiğinde, Dünya'yı su basabilir, mahsulleri tahrip edebilir ve böylece büyük kuraklıklara neden olabilir. Bir efsanede, Oşun adanmışları tarafından incitildiğinde tüm dünyayı suyla kaplar. Sonra, suları geri çekerek Dünya'yı yok olmaktan kurtarır.<sup>41</sup> Burada su ve doğal afetin, değişen tabiat koşullarının müsebbibi olarak Oşun'un kabul edilmesi dikkat çekicidir.

Mitolojinin Yoruba yaşamına yansımaları Oşun'da da görülür. Dişil figür olması da etkisini koyar. O, bebek ve çocukların sağaltıcısıdır, bu kadınlık, annelik ve doğurganlıkla alakalıdır. O aşk, verimlilik, dirilik, doğurganlık, güzellik ve zerafetle bağlantılıdır. Yine su ve Oşogbo'daki Oşun Nehri'nin Orişası kabul edilir. Ayrıca cadılık özelliği de vardır.<sup>42</sup>

Yorubaların tuttıkları Orişalardan lütuf dileme veya onların öfkelelerini dindirme amaçlı belli ritüelleri vardır. Adanmışların Orişalarına sadık olmaları beklenir. Oşun Festivali ona ibadetin yoğun olduğu bir örnektir. Mitolojiye göre Oşun'un koruduğuna inanılan kutsal Oşogbo, insanların Oşun'la etkileşimde buldukları ilk yerdir. Oşun, bu şehri kendisini layıkıyla onurlandırdıkları sürece inşa edeceğine söz verir. Oşun Festivali'nin de bu antlaşmadan doğduğu kabul edilir. Festival Lagos'a 170 km uzaklıktaki Oşogbo'da, Oşun Nehri'nde kutlanır. Her yıl, adanmışları ve diğer Yorubalar saygı göstermek, kurban sunmak ve zenginlik, çocuk ve sağlık gibi konularda dileklerde bulunmak üzere bu şehre gelirler. Başka Orişalara tapınım olsa da festivalin merkezinde Oşun vardır.<sup>43</sup> Başka şehirler-ülkelerde de festivalleri bulunan Oşun'un mer-

<sup>40</sup> Jeffries, "Oshun", 509.

<sup>41</sup> Jeffries, "Oshun", 509.

<sup>42</sup> George Olusola Ajibade, *Negotiating Performance: Osun in the Verbal and Visual Metaphors* (Bayreuth: Bayreuth African Studies Working Papers, 2005), 55-96.

<sup>43</sup> Jeffries, "Oshun", 509-510.

kezleri, *Eerindinlogun* ve *İfa* kehanet şiirlerinde Oşun limanları diye tanımlanan İponda, Ewuji, İjumu ve Oro gibi eski Yoruba kasabalarıdır.<sup>44</sup>

Oşun zenginlik, sanat tanrıçası ve kadın lider olarak da tanımlanmıştır. İnsan yaşamının temel fonksiyonlarında görev alan Oşun, Yoruba dini geleneğinde tüm insanlığın yaratılması ve korunması için merkezi konumdadır. Oşun, özellikle Batı Afrika kültürlerinde kadınlık ve kadının gücü için önemlidir. İyileştirme, su, bal ve pirinç, Oşun ile ilişkili güç kaynaklarıdır. Kısırlık, kuraklık veya şiddetli yoksulluk durumlarında başvurulana yine Oşun'dur.<sup>45</sup>

#### 4. Şango: Şimşek ve Gökgürültüsü Orişası

Nijerya'da Yorubaların büyük Orişalarından Şango (Çango), Bini dininde Eşango ve Benin'de Fon dininde Sogbo ve Ebioso adlarıyla görülür. Yorubalarda Şango hem tanrısallaşmış ata ruhu hem de doğal bir güçtür. İki temel özelliğiyle Şango rahiplik ve ayrıntılı bir maddi kültürle yaşama uyarlanan bir külte sahiptir.<sup>46</sup> Şango kültürü, XIX. Yüzyılda köle ticaretine/göçlerle Trinidad gibi Karayip ülkelerinde yeniden biçimlenerek tutunabilmiştir.<sup>47</sup>

"Şango'nun Parlaması" isimli başlangıç mitinde Oyo kraliyken Orişaya dönüşmüştür. Mite göre annesinin rahminden hızlı çıktığı için Şango diye adlandırılmıştır. Henüz çocukken bitkilerden keşfettiği enerjiyle şimşek ve gökgürültüsünü kontrol etme gücünü geliştirmiştir. Bitkileri kullanarak ağzından çıkan güçlü ateşle düşmanlarını yakmayı ve iyilere adalet dağıtmayı öğrenmiştir. Adaleti temsil eden Şango isteyene,

<sup>44</sup> Joseph M. Murphy - Mei-Mei Sanford, "Introduction", *Osun across the Waters*, ed. Joseph M. Murphy - Mei-Mei Sanford (Indiana: Indiana University Press, 2001), 4.

<sup>45</sup> Jeffries, "Oshun", 510.

<sup>46</sup> George Brandon, "Shango", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 612.

<sup>47</sup> David V. Trotman, "Reflections on the Children of Shango: An Essay on a History of Orisa Worship in Trinidad", *Slavery and Abolition* 28/2 (2007): 211; Angelina Pollak-Eltz, "The Shango Cult and Other African Rituals in Trinidad, Grenada, and Carriacou and their Possible Influence on the Spiritual Baptist Faith", *Caribbean Quarterly* 39/3/4 (1993): 12.

mesela zengininin karşısında fakirlere adalet vermiştir. Oyo kralı olmuştur. Gücünü, tüm insanların yararına yaratıcı amaçlar için kullanmıştır. Oyo halkı O'nu yaşayan bir Orişa, şimşek ve gökgürültüsü Orişası ilan etmiştir. Onun Orişaya yükselişini kutlamak için heykelini yapmaya başlamışlardır. Onun adına tapınak yapmışlardır. O, yıldırımın yazarı, şimşek ve yıldırımın idarecisi, bitkilerin efendisi ve en büyük şifacı, sesi ise gökgürültüsü diye tanımlanmıştır. O'na, *ram*, acı kola, boynuzlu koç, fasülye çorbası, *oka* yemeği sunmuşlardır. Havan üzerine yerleştirilmiş çift başlı balta, nihai olarak havan tokmağı sembolüdür.<sup>48</sup>

Şango eril yaratıcı enerjinin kişileştiği bir Orişadır. Mitte, insani kişiliği Oyo Devleti'nin dördüncü kralıdır.<sup>49</sup> Ağzından ateş eden bir kral olarak anlatılır. Sözlü tarih, kendisine meydan okuyan ikincil bir şefe mağlup olduğunda halkının onu terk etmesi üzerine Oyo'dan ayrıldığını ve intihar ettiğini anlatır. Ancak adanmışları, asılmadığına, demir bir zincirle göklere yükseldiğine ve bu olayın onun ölümü değil bir Orişaya dönüşümü olduğuna inanırlar.<sup>50</sup> Dolayısıyla ona tanrısan, göksel âlemde bir yer biçilmiştir.

Araştırmalar, İfa kült üyelerinin birçok farklı soydan geldiğini, her soydan bir veya iki hanenin bir Orişanın adanmışları olduğunu ortaya koymuştur.<sup>51</sup> Orişaya dönüşen Şango'nun adanmışları kurban sunularına başlamışlar, O'nun yaptığı şeyleri törenlerde yapmayı sürdürmüşler ve sonrakilere aktarmışlardır. Oyo'nun hem siyasi hem dini sisteminde bir kült mekânı oluşturmuşlardır. O, ateş, gök gürültüsü, yıldırım Orişası kabul edilmiştir. En önemli ritüel sembolü *oşedir* (çift başlı bir savaş balta). Onu temsil eden heykellerin başının üstünde *oşe* bulunur ve *oşe* onun kişiliğinin savaş ve düşmanları katletme olduğunu sembolize eder. Şango rahipleri de dans ederken koruma olarak göğüslerine yakın bir tahta *oşe* tutarlar. Şango, hükümdarlığı sırasında balta davullarını kendisi

<sup>48</sup> *Bibeli*, 50-55.

<sup>49</sup> Barbara Guggenheim, "A Yoruba Shango-Shrine Door", *African Arts* 7/1 (1973): 47.

<sup>50</sup> Brandon, "Shango", 612.

<sup>51</sup> George Eaton Simpson, "The Shango Cult in Nigeria and in Trinidad", *American Anthropologist* 64/6 (1962): 1215.

için çalınacak spesifik davul türü olarak seçmiştir. Adanmışların kullanmayı sürdürdüğü balta davullarını Şango'nun kasırgaları çağırarak için çaldığı söylenir. Şango rahipleri festivallerde dillerini bıçaklarla delmek, vücutlarını yukarı-aşağı hareket ettirmek, ateş yemek gibi büyümlü uygulamalar gerçekleştirirler.<sup>52</sup> Şango sunuları mitolojide sunu olarak bahsi geçen ram, acı kola, boynuzlu koç, fasulye çorbası, oka yemeği gibi sunulardır. Şango uygulamalarında tabular da vardır. Nijerya'da Şango'nun gazabının kendilerine ineceğine inandıkları için bürölce yemezler.<sup>53</sup>

### 5. Orunmila: Bilgelik ve Kehanet Orişası

Orunmila (İfa) hikmet, irfan ve bilgelik Orişasıdır. Tanrısal alemle kurulan ilişkide bilgeliğiyle insana yol gösterir. Yorubalar Orunmila'yı *Eleri İpin* (yaratılışa ve kadere şahit), *İbikeji Olodumare* (İkinci Olodumare, yaratıcı) gibi unvanlarla tanımlarlar.<sup>54</sup> Bir Yoruba mitinde Orunmila Oşun'un kocasıdır.<sup>55</sup>

108

OMÜİFD

Mitolojide Olodumare Orunmila'yı ikinci gün çağırır. O'nun huzurunda secdeye kapanır, sözleriyle Olodumare'yi yüceltir. Olodumare Orunmila'ya vizyon ve kurguyu armağan eder. Ona şimdi ve geçmişteki tüm olayların tek şahidisin, zihninde ve vizyonunda geçmiş şimdiki zamanla buluşacak ve ikisi bir resimde geleceği kucaklayacak, *odu* kurgusu gibi boyanmış *eşe* şiirsel sözlerinde düzenlenen bu vizyonun gerçek yapılarını inşa edebileceği hikâyelere dönüşmesine izin ver, herkesin tanrısal kâhini olmak için git, onlara geçmişlerini ve şimdiki durumlarını söyle ve tüm geleceklerini göster, yeteneğini herkesin yararına ve gücümün yüceliği için kullan der. Sonra ona kehanet kapsülünü verir. Ayrıca, Orunmila'ya dairesel, dikedörtgen ve üçgen İfa tepsilerini (*Opon İfa*), sekiz *ikin* ile birlikte *opele* telli çalgısını, karmaşık şekilde kutsal fildişiden yapılmış

<sup>52</sup> Brandon, "Shango", 614.

<sup>53</sup> Olasunkanmi Adeoye Onifade, "Perception of Health educator about the effects of food taboos and fallacies on the health of Nigerians", *Educational Research and Development* 1/3 (2006): 45.

Diedre L. Badejo, "Orunmila", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 507.

<sup>55</sup> Kuyebi, *Osun of Osogbo*, 56; Ajibade, *Negotiating Performance*, 90.

*irokeyi*, renkli boncuklardan üretilmiş bir omuz çantasını (*apo ifa*), sert *iroko* ahşabından yontulmuş bir *agere ifa* verir. Orunmila neşeyle işine başlar.<sup>56</sup>

Mitolojide ve Yorubalar arasında Orunmila, kişinin kaderini bilen Orişa'dır. Ancak bireye hayatı boyunca yol gösteren koruyucu ruhsal varlık *oridir*. Her birey kaderindeki lütfü korumak için Orunmila'ya kurban sunulmalıdır. Şu Yoruba şarkısında Orunmila'ya kurban sunumu için danışılmaktadır:<sup>57</sup>

"Orişalar arasında kimi yatıştırmalıyız kurban ile?"  
 "Acele etmeliyiz ve Egungun'a kurban sunmalıyız."  
 "Orunmila dedi: o kurban ile gönlü alınmaya layık bir Orişa değil."  
 "Dediler ki: *oriyi* tercih etmekten vazgeçmeliyiz"  
 "Bunun yerine, Orişa Oja'ya onay verilmesi gerekir."  
 "Orunmila dedi: o kurban sunulmaya layık değildir."  
 "Cevap verdiler: biz kurbanı korumak için yuvarlak bir elbise yapacağız."  
 "Kavşakta cadılar için hazırlandı (kurban)."  
 "Orunmila dedi: onlar kurban sunulmaya layık değil."  
 "Orunmila, hatamı kabul ediyorum, affet, beni bilgiyle donat, beni aydınlat."  
 "Orunmila dedi ki: kurban sunulmaya layık olan yalnızca *oridir*."

Sözlü kültürde Orunmila Orişalar ile insanlar arasında yol göstericidirler. Orunmila kaderi dâhil, insan varlığına dair her şeyi bilir. Bundan dolayı Yorubalar geleceğin neler getireceği, neler ile karşılaşacakları ve bunun için ne yapmaları gerektiği konularında sıklıkla Orunmila'ya danışırlar.<sup>58</sup>

Orunmila tüm insani ve ilahi meselelerin, dünyaya açılan yolların ve harikalarla ilişkilendirilen her şeyin bilgesidir. Orunmila, büyük Orişalardan biridir ve tüm Orişaların sözcüsüdür. Orunmila'nın en önemli

<sup>56</sup> *Bibeli*, 5-6.

<sup>57</sup> George I. K. Tasie, "The Heritage of The Mouth: Oral Sources and The Study of African Traditional Religion", *International Journal of Humanities and Social Science Invention* 2/3 (2013): 30-31.

<sup>58</sup> B. A. Oso, "'Mushrooms in Yoruba Mythology and Medicinal Practice", *Economic Botany* 31/3 (1977): 367.

görevi ve özelliği, Olodumare tarafından verilen kutsal sözlü metin İfa'nın patronu ve koruyucusu olmasıdır. Başkahin olarak O, bütün *babalavo* (erkek İfa rahipleri) ve *iyanişan*ın (kadın İfa rahipleri) lideridir. Orunmila bütünlüğünü koruyarak İfa'ya danışır, dolayısıyla Yoruba bilgelik ve varlık yollarının bedenlenmesidir.<sup>59</sup>

Yoruba sözlü geleneğinde, Yoruba *itan*larında veya *rivyet*lerinde, Orunmila ve diğer önde gelen 16 Orişa evrenin oluşturulduğu ve insan yaşamının başladığı İle-İfe'de yerin insan yaşamı için hazırlanmasıyla görevlendirilmiştir. İle-İfe Orunmila'nın evi ve Yorubaların manevi ve siyasi gücünün merkezi olarak da kabul edilir.<sup>60</sup>

Bazı araştırmacılar Obatala, Eşu ve Orunmila'yı bir üçlemede kullanırlar.<sup>61</sup> Yoruba mitolojisinde ve hikâyelerinde Obatala yaratma, Orunmila bilgelik ve Eşu kehanet Orişasıdır. Bu özellikleriyle Yoruba yaşamının en etkili yönlerinde rol alırlar. İfa, yani Orunmila, bahsi geçen ilişkilerde bilgelik özelliğiyle vahiy Orişasıdır.<sup>62</sup> Orunmila, mitolojiye paralel şekilde doğum ve ölüm dışında hayatta olan/olacak her şeyi bilen kehanet Orişasıdır.<sup>63</sup>

İfa kutsal metin külliyatında Orunmila aktif veya pasif rol alabilir. Birkaç hikâyede Orunmila, kendisi rehberlik ve çözüm için doğrudan İfa'ya danışabilir. Böylece en eski *babalavosunun* onun için kehanet yapmasına, problemin çözülmesi için gereken *ebonun* veya kurbanın belirlenmesine sık rastlanır. Pasif figürde ise O, huzurdaki hasta için İfa'nın sesi olur. Orunmila bu figürde hem İfa'yı seslendirir hem de daha önce benzer bir konuda İfa'ya danışan birinin, kâhin veya hastanın yerini alır. İfa kutsal metinleri Yoruba maneviyatını temsil ederken, Orunmila, dün-

<sup>59</sup> Badejo, "Orunmila", 507.

<sup>60</sup> Badejo, "Orunmila", 507-508.

<sup>61</sup> Harvey, "Deity from a Python", 257.

<sup>62</sup> Jeremiah Babajide Oluwadare, *Wiwá Ọgbón ati Ìmọ́*, *Search for Wisdom and Knowledge in Yoruba Religio-Cultural Context: A Mother-Tongue Exegetical Study of Colossians 2: 1-7* (Master of Theology, African Christianity, Akrofi-Christaller Institute, 2016), 148.

<sup>63</sup> Neimark, *The Way of The Orisa*, 15.

yadaki ruhsal yaratıcı bilgeliğin ve gücün müşahhaslaşmasını temsil eder.<sup>64</sup>

Yoruba mitolojisine göre Orunmila evrenin ve insanın şekillendirilmesi ve yaratılışının şahididir. Bu, Orunmila'nın kadere hâkimiyetinin kaynağıdır. Bu ona "kaderin tanığı" denmesinin sebebidir. O, kaderin doğum-ölüm noktasına olmasa da insanlara hayatlarını iyi yaşama, doğa güçleriyle iyi ilişkiler kurma ve dünyayı mutlu terketme yollarını göstererek dokunur.<sup>65</sup> Kimin iyi veya kötü kaderi seçtiğini Orunmila dâhil hiç kimse bilemez. Ancak Orunmila yaratılıştaki kaderin seçildiği ana tanıklık ettiği için kişinin neyi seçtiğini bilir. Bu Orunmila'nın kâhin ve bilge olmasının mitolojik sebebidir, yeryüzündeysen insanların tanrısallık kâhinidir. Bu nedenle Yorubaların bazen O'na danışması gerekir.<sup>66</sup>

Yeni kurulan bir ailenin mutluluğu, çocuk sahibi olmaları, varlıklı olmaları veya yeni doğan çocuğun talihi gibi konularda sunularla dileklerde bulunulur ve geleceğe dair bilgiler almak için Orunmila-İfa'ya başvurulur. Çünkü mitolojide Olodumare'nin verdiği özellikleriyle İfa'nın geçmişi, bugünü, geleceği ve gizli olayları görme yeteneği olduğuna inanılır. Bunun uygulamaya yansıdığı yerde İfa adı verilen obje (eskiden para olarak kullanılan yuvarlak 11 veya 17 madeni levhanın bağlandığı ip) bir tabla üzerine atılarak geleceğe dönük kehanette bulunulur. Bu, geleneksel kâhin *babalavonun* görevlerindedir. Örneğin *babalavo*, evlilikte İfa'nın "hayır" cevabını iletirse adayların ayrılmaktan başka çareleri olmaz.<sup>67</sup> Yorubalar ayinde yapacaklarını ve sunacaklarını aracı konumundaki *babalavoya* danışırlar. *Babalavolar* Orişalar ve atalarının ruhsal dünyası ile iletişime geçerler.<sup>68</sup> *Babalavo*, Orunmila olarak da bilinen İfa'nın

<sup>64</sup> Badejo, "Orunmila", 508.

<sup>65</sup> Chief Adedayo Ologundudu, *Yoruba Religion* (USA: Center for Spoken Words/Institute of Yorùbá Culture, 2014), 14.

<sup>66</sup> Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus* (İbadan, Nigeria: Oxford University Press, 1976), 147.

<sup>67</sup> eleel Odekunle - Vejdi Bilgin, "Gelenek, İslâm ve Modernlik Üçgeninde Yoruba Ailesinin Bugünü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 568.

<sup>68</sup> Anda, *Yoruba*, 26.

rahibi ve ifa kehanet sisteminin yöneticisi konumundadır.<sup>69</sup> *Babalavo*, tanrısal alemde gelecek tanrısal bilgiyi insanlara ileten aracıdır.<sup>70</sup> Yoruba rahiplerinin bir hiyerarşisinden bahsetmek mümkündür. İlk sırada İfa'nın rahipleri gelir. Bu sıraya önem verilir. İfa rahiplerine verilen *babalavo* ismi "gizemin babası" anlamındadır, öyle de kabul edilir.<sup>71</sup> Kehanet ritüeli duvarda veya metal bir tepsi üstünde uygulanır.<sup>72</sup> Orunmila'nın sevdiğine inanılan sunular fareler ve çamur balıklarıdır.<sup>73</sup>

## 6. Oduduva: Denetleyici ve Kral

Oduduva (Odudua), İfa teolojik sisteminde hem dişil hem eril olarak karmaşık bir figürdür. Bazı araştırmacılar onun dişil bir Orişa olduğunu söylemiştir. Idowu, eril Orişa geleneğinin güçlü olduğu İfa'nın kutsal şehri İle-İfe'de halen mevcut olan litürjide bulunan sözlere istinaden dişil Orişa geleneğine dayandırmıştır. O, Ado'da ve Güneybatı Yoruba yaşam alanında açık şekilde dişil bir Orişanın varlığından hareket etmiştir.<sup>74</sup> Bir hikayede Obatala'nın karısıdır ve ikisi Cennet (Obatala) ile yeryüzünün (Oduduva) bir olmasını temsil ederler. Burada, Oduduva, ana dişil Orişadır. O, aynı zamanda, Obatala'yla, Yemonja (suyu temsil eder) ve Aganju (toprağı temsil eder) ile birlikte, bir aşk Orişası ve ana Orişadır.<sup>75</sup>

Yaratılış mitolojisinde Olodumare, Oduduva'yı varlığın özü, gerçeği doğuran hikâye ve uyanmadan önceki rüya diye tanımlar. Olodumare, yeryüzünü kurma işinde ona her bir çalışmanın ayrıntılarını denetlemek, Orişaların ne yaptıklarını bilmelerini ve birbirlerini kopyalamamalarını

<sup>69</sup> Ama Mazama, "Babalawo", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 86.

<sup>70</sup> Thomas Houessou-Adin, "Oracles", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 497.

<sup>71</sup> Canon J. Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas especially in relation to the religion of ancient Egypt: Being in account of the religious beliefs and practices of Yoruba peoples of Southern Nigeria, especially in relation to the religion of Ancient Egypt* (Durham Masters thesis, Durham University, 1942), 198.

<sup>72</sup> Mazama, "Babalawo", 86.

<sup>73</sup> Awolalu, "Yoruba Sacrificial Practice", 86.

<sup>74</sup> Idowu, *Olodumare*, 24-25.

<sup>75</sup> Maulana Karenga, "Oduduwa", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 474-475.



veya karşı koymamalarını sağlamak görevini vermiştir.<sup>76</sup> Oduduva bu görevini, Obatala'nın sarhoşken hatalı, yeryüzü yerine deniz varlıkları oluşturacağına buna mani olarak, böylece yeryüzünün yaratılışının meydana gelmesini sağlayarak icra eder.<sup>77</sup> Ardından Olodumare, kendisi yaratılış çalışmalarına odaklanırken tüm idari ve siyasi görevleri İle-İfe'nin ilk *obası* (kralı) olarak hüküm süren Oduduva'ya devreder.<sup>78</sup> Mito-lojide İle-İfe kralı Oduduva, karıları Olokun ve Oşaara arasında hangisi-nin değerli olduğu noktasında kavga çıktığında ikisinin aynı derecede olduğuna karar vererek sorunu çözümler. Sonuçta İgba-İva'nın yıkılma-sını engellemiş olur.<sup>79</sup>

Başka bir mitte Olodumare yeryüzünde ilk insanı, Oduduva'yı ya-ratmıştır. Oduduva, yeryüzünde krallığını kurmuştur. Orişaların babası olarak tanımlanan Oduduva bir gaz ve bir karartıyken bunlardan bugün-kü yeryüzü oluşturulur. En yüksek dağdan Oduduva'nın karısı, su Orişası Yembo (Olokun) yaratılır. O'nun yaratılmasıyla nehirler, denizler, göller, okyanuslar oluşturulur. O'nun doğumu insanoğluna aşkı, evliliği ve yaratılışı getirir. Yembo, insani kimliğiyle Oduduva krallığının en güzel kadınıdır. Geceleri, O'nun bir yüzü ve kimliği olan *Nana Buruku* (Ay)'ya dönüşür. Bu sıralarda O gizemli ve mistik olur. Oduduva ve Yembo, Yoruba panteonunun babası ve annesi olurlar. Onları kimse ayı-ramaz. Onların aşkı durduğunda ve yer ile su ayrıldığı gün, o gün Olo-dumare'nin krallığında mahşerdeki son savaş günü olacaktır.<sup>80</sup>

Birinci yaratılış miti dini biçimlenmelerde daha etkili olmuştur. Bu mite göre Oduduva'nın ilk kralı olduğu İle-İfe, yaratılış ve ilk insan ya-

<sup>76</sup> *Bibeli*, 26.

<sup>77</sup> *Bibeli*, 28-30.

<sup>78</sup> *Bibeli*, 36.

<sup>79</sup> *Bibeli*, 41-44.

<sup>80</sup> Nile Valley, "Creation Stories from Around the World Afro-Caribbean Yoruba, unknown origins-1989 CE Mythology of the Yoruba Religion A recounting and explanation of Yoruba creation stories by Oba Egun, the Yoruba name of Cuban-born Cecilio Perez, Yoruba practitioner and scholar. Text and notes taken from *Ita: Mythology of the Yoruba Religion*, by Oba Egun, Obaecun Books, Miami 1989.", *Dhwty's Learning Center, PDF Edition*, 2018, 2.

şamının merkezidir. İle-İfe, ismini mitolojideki rolünden almıştır ve hayat bahçesi anlamındadır.<sup>81</sup> İfa teolojisinde, Oduduva İle-İfe’de, Cennetin altında primordiyal suyun içine toprağı akıtır, daha sonra yere (*İle-Aye*) sertleştirerek şekil verir. Bu yeryüzünün yaratılışıdır. Ancak, Obatala Oduduva’nın kibirli emrini ve ona meydan okumasını hoş bulmaz. Olo-dumare Obatala’ya insan bedenini topraktan şekillendirme görevini vere-rek bir savaşa neden olur. Bu savaş Obatala festivalinde halen bir oyunla canlandırılırken insan yaşamına yansır.<sup>82</sup>

Oduduva, yaratılışın denetleyicisidir, ama aynı zamanda atasal ruhtur. İle-İfe’de Oduduva tapınakları önemlidir ve merkezi konumdadır. Neredeyse her gün ritüel uygulamaların olduğu Oduduva tapınağı diğer tapınakların (Ogun, Oke İtaşe/İfa’nın evi, Obameri ve Obagede, Oluorog-bo ve Obatala tapınakları) merkezinde durur. Tarihsel ve arkeolojik veriler de bunu destekler.<sup>83</sup> Oduduva İle-İfe’de kutsal ata ve kurucu kraldır. Kutsal metin Odu-İfa’da geçen *omo-Oduduva* (Oduduva’nın çocukları) ifadesi insanoğlu anlamındadır. Yorubalar kendilerini Oduduva’nın çocukları, insanlığın başlangıç yerinde bir araya gelenler, insanoğlu (*eniyan*) ve dünyaya iyiliği getirmek için seçilmiş olanlar diye tanımlarlar.<sup>84</sup>

Oduduva adına türbe-tapınak yapımı, kurban sunuları ve festivaller İle-İfe’de gelişmiştir. Mitolojideki Oduduva, Yoruba insan yaşamına uyarlanmıştır. İle-İfe, insanlığın başladığı yer ve dünyanın merkezi olarak kabul edilmiştir. Göksel âlemde inen ve ata figürü olan Oduduva bunda etkili olmuştur. Bu merkezden başlayan Yoruba dininin yayılışı zamanla Orişanla/Obatala’ya, Ori’ye (kader Orişası), Ogun’a (demir Orişası), Eşu’ya (elçi, kahin) ve Oduduva (yeryüzü tanrıçası, atasal Orişa) gibi Orişalara ve Egungun’a (ölülerin/ataların ruhu) saygı çerçeveli uygulamaları doğurmuştur. Festivallerde yoğunlaşan uygulamalarda Orişalarla

<sup>81</sup> Yemi D. Ogunyemi, *Introduction to Yoruba Philosophy, Religion and Literature* (New York: Athelia Henrietta Press, 1998), 73.

<sup>82</sup> Karenga, “Oduduwa”, 475.

<sup>83</sup> J. ‘Sina Ojuade, “The Issue of ‘Oduduwa’ in Yoruba Genesis: the Myths and Realities”, *Transafrican Journal of History* 21 (1992): 139, 146, 152.

<sup>84</sup> Karenga, “Oduduwa”, 475.

iletişim ve saygı, yüceltme, dilek ve şükran sunuları önemli yer tutar. Oduduva kültü Egbado'daki Oyo Alaafin ve Ado-Odo'ya, ayrıca Ekiti-land'daki İjero, Otun, İlokuno, İloro, Ekanmeje ve İkoro-Ekiti gibi bazı kasabalara da yayılmıştır. Oduduva festivalleri İle-İfe'de Olojo, İloro-Ekiti'de İyangede, Adiunro Ekiti'de Olua ve Otun Ekiti'de Ogboye festivali diye isimlendirilirken İkoro-Ekiti'dekinin adı Oduduva festivalidir. Yedi gün süren İkoro-Ekiti'deki Oduduva festivalinde dualar, ezberden anlatılar, kurbanlar, defetme duaları, danslar, ziyafetler ve bayram gibi etkinlikler yapılır. İletişim kurulan Orişaya ilişkin dileklerin ve beklentilerin bir karşılığı, ona karşı iyi olduğunu gösterme biçimi çoğunlukla canlı veya cansız kurban sunularıdır. Kola fıstığı (*olojumerin*), tavuk ve lapa yaygın sunulardır.<sup>85</sup>

### 7. Ogun: Demir ve Savaş Orişası

Ogun demir, savaş ve avcılık Orişasıdır. Bu kişiliğiyle başka Afrika kabile dinlerinde de görülür.<sup>86</sup> Yorubalar, Ogun'u intikam alırken korkunç ve müthiş diye tanımlarken onun adıyla yapılan sözleşmeyi bozan kimseyi kara intikamın takip edeceğine inanırlar.<sup>87</sup> Ogun'un temel özelliği gücü ve enerjisidir. O, ateştir, saldırgan ve kuvvetlidir. Sıcak enerjisi ve hızlı ruh halinden dolayı yok edici olduğu kadar yaratıcıdır da. Ogun, mitolojide, yaratılıştaki ilk tanrısallıklardan biridir ve demir zinciri kullanıp kısa yoldan gelerek diğer tanrısallıklardan önce yeryüzüne inen Orişadır.<sup>88</sup> Bir Yoruba anlatısında, demir aletleri sayesinde ormanları temizleyip yeryüzüne uzanan kutsal bir patika açarak tüm Orişalara yol gösterir.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Abiodun J. Macaulay, "Ritual as Theatre: An Analysis of Oduduwa Festival in Ikoro-Ekiti", *Language in India* 15/8 (2015): 71-79.

<sup>86</sup> Ama Mazama, "Ogun", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 281.

<sup>87</sup> Tayo O. George - Tolulope A. Amusan, "Religion and Acts of Worship Amongst The Nigerian People: Implications for Development and National Unity", *Peoples & Cultures of Nigeria* (Ibadan, Nigeria: University of Ibadan, 2012), 31.

<sup>88</sup> F. Page Willie - R. Hunt Devis, ed., "Ogun (Ogoun)", *Encyclopedia of African History and Culture* (USA: Facts On File, Inc., 2005), 1 (Ancient Africa, Prehistory to 500 CE): 188.

<sup>89</sup> Mazama, "Ogun", 282.

Mitolojide Olodumare, Ogun'u dördüncü günde çağırır. Secdeye kapanan Ogun sözleriyle Olodumare'yi yüceltir. Onu överek Olodumare savaşçıların ruhu, merminin içindeki ateş, uçan mızrağın ucu, savaş kışkırtıcılarının lideri, tüm metalleri yöneten, savaşa öncülük eden, katliamların Orişası, sanatı tarım alanları olan Orişa diye tanımlar. Sen tarlayı, pulluğu ve beli koruyacaksın; savaş ve barışın askerleri arasında zekice işleri dengeleyeceksin, şimdi git ve savaş alanlarını akıllıca yönet, savaşçıları sakinleştir, stratejistlere ilham ver, piyadeleri koru ve felaketi yönlendir; yeteneğini herkesin yararına ve gücümün görkemi için kullan der. Ogun, mutlu bir şekilde ayağa kalkar ve günlük işine devam eder.<sup>90</sup>

Mitolojide Ogun demir ve savaş Orişasıdır. İkisinin özelliği savaşta demirden aletlerle bir araya gelmektedir. Bu nedenle Yorubalar demir ve demirciliği kutsal sayarlar. Demirci, Ogun'a saygının göstergesi olan işini yaparken Tanrı'ya teslim olur ve Orişasının işaretini taşır. Bunu, sembolik anlamda demir ocağında demiri/yaratılışı şekillendirerek yineler. Ayrıca, fırında demirin erimesi birçok Afrika toplumunda kadın rahminin sembolü olarak doğurganlık, canlılık ve yaratıcı güçle ilişkilendirilmiştir. Metalle ilgili meslek icracıları, çiftçilerden cerrahlara, berberler, kuaförler, tamirciler, kasaplar ve taksi şoförlerinden askerlere ve avcılara kadar koruyucu liderleri olarak Ogun'a hürmet gösterirler. Ogun'un yaygın bir sembolü törensel bir kılıçtır. Minyatür çapalar, bıçaklar, hançerler, kürekler ve kolyelere, bileklıklere, giysilere veya taçlara tutturulmuş mızraklar gibi küçük demir aletler de semboliktir.<sup>91</sup>

Yorubalarda Odun Ogun festivali meşhurdur. Festivaller, Ogun'un toplumda barışı koruma özelliğini ifade ederler. Yine İjala adı verilen şarkılar Ogun'a saygı ve övgü ilahileridir.<sup>92</sup> Ogun festivali, ibadetleri Yoruba yaşam alanındaki en iyi ve canlı törenlerden birisidir. Festival yılda bir defa gerçekleştirilirken müşterek bir hizmeti ifade eder. Ogun'a toplu hizmet haricinde sıklıkla her ailenin ibadeti de vardır. Toplumsal

<sup>90</sup> *Bibeli*, 8-9.

<sup>91</sup> Mazama, "Ogun", 282.

<sup>92</sup> Mazama, "Ogun", 282.

ibadet genellikle Ağustos ve Temmuz aylarında icra edilir. Ogun festivalinin tarihi belirlenip topluluğun tüm üyelerine duyurulduktan sonra herkesin kutlama için hazırlanması beklenir. Festival genellikle yedi gün sürer, ancak eğlenceler yaklaşık üç ay sürebilir.<sup>93</sup> Ogun'un favori sunuları köpekler, güvercinler, salyangozlar, horozlar, yumurtalar, kalkerler, kola fıstıkları, muzlar, salyangozlar, hurma şarabı, hurma yağı ve siyah-beyaz ipliklidir.<sup>94</sup>

### Sonuç

Mitolojide ve Yoruba hayatında etkili ve yaygın Orişaların başlıcalarının Obatala, Eşu, Oşun, Şango, Orunmila, Oduduva ve Ogun olduğu görülmüştür. Yorubalar arasında en fazla tutulan, festivalleri ve kurban sunularıyla onlara daha fazla zaman ayrılan Orişalar olduğu görülmüştür. Bu Orişalar hem yaratılıştan beri var olan primordiyal Orişalara hem öldükten sonra bir Orişaya dönüşen atasal Orişalara hem de bir doğa gücü iken Orişaya dönüşenlere örneklik sunmuşlardır. Yaratılışın gerçekleştiği yer olarak İle-İfe'nin bu Orişalarla ilgili önemli kült merkezlerine, tapınaklara sahip olduğu görülmüştür.

Yaygın yedi Orişanın mitsel özellikleri ve kimlikleriyle Yoruba yaşamını biçimlendirdikleri ve Yorubaların hayatlarının anlamının, değerinin ve felsefesinin bu Orişalar ve onlarla ilgili yapılan festivaller ve ritüellerle açığa çıktığı tespit edilmiştir. Onlar adına dikilen tapınaklarda icra edilen ayinler, ritüellerde kullanılan objeler, çeşitli kurban sunuları, Orişaları sembolize eden sanatsal objeler, danslar, maskeler ve her türlü dini hareketlerle bezenmiş ritüel uygulamalar onların aracı vazifesi gördüğünü, asıl tapınımın Olodumare'ye olduğunu göstermiştir.

Orişaların mitolojide Yoruba yaşamında insani özellikleriyle tanımlandığı, bunun insanların Orişalara ilişkin uygulamalarında alış-veriş niteliğinde bir ilişkiyle açığa çıktığı görülmüştür. Orişaların Yorubaların

<sup>93</sup> Cornelius Olusegun Oyemomilara, *Towards Contextualization of Worship: A Challenge to The Nigerian Baptist Convention* (A Thesis Submitted for the degree of Ph.D. in the Faculty of Humanities, University of Manchester, 2012), 89.

<sup>94</sup> Awolalu, "Yoruba Sacrificial Practice", 86; Mazama, "Ogun", 282.

korku, istek ve merak gibi psikolojik halleri yanında sosyal ve siyasi yönlerine de hitap ettiği anlaşılmıştır. Bu temel Orişaların özelliklerine ve bunlarla kurulan ilişkiye bakıldığında insan varlığının başlangıcı, yaşamın sürdürülmesinde korunma ve gelecekte güven duyma, savaş ve güç, düzenli idare gibi konularda Yorubaların yaşamla ilgili kendilerini sağlama alma çabasının ön planda olduğunu göstermiştir. Bu, insanın üç temel ihtiyacını korunma, barınma ve yeme-içme daha karmaşık şekilde sağlama çabası olduğu anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Abimbola, Kola. *Yoruba Culture: A Philosophical Account*. Birmingham: İroko Academic Publishers, 2006.
- Abimbola, Wande. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. İbadan, Nigeria: Oxford University Press, 1976.
- Ajibade, George Olusola. *Negotiating Performance: Osun in the Verbal and Visual Metaphors*. Bayreuth: Bayreuth African Studies Working Papers, 2005.
- Akinroa, Boluwatife M. - Fasan, Rotimi O. "Obatala's Children: Marginal Figures in Third Generation Nigerian Fiction". *International Academic Journal of Humanities* 3/11 (2016): 82-87.
- Anda, Michael O. *Yoruba*. New York: Rosen Pub. Group, 1996.
- Anderson/Sankofa, David A. "The Golden Chain". *Creation Stories from around the World Encapsulations of some traditional stories explaining the origin of the Earth, its life, and its peoples*. Bruce Railsback. Word Edition. 23-24. University of Georgia, 2000. <http://www.gly.uga.edu/railsback/CS/CSIndex.html>.
- Awolalu, J. Omosade. "Yoruba Sacrificial Practice". *Journal of Religion in Africa* 5/2 (1973): 81-93. <https://doi.org/10.2307/1594756>.
- Badejo, Diedre L. "Orunmila". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 507-508. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Balogun, Oladele Abiodun. "The Nature of Evil and Human Wickedness in Traditional African Thought: Further Reflections on The Philosophical Problem of Evil". *Lumina* 20/2 (2009): 1-20.
- Bibeli Bible of Yoruba People Children of The Good Morning. The University of African Art Press Electronic Book Media, 2007.
- Brandon, George. "Shango". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 612-614. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Dasaolu, Babajide - Oyelakun, Demilade. "The Yoruba Concept of Evil in Yoruba and Igbo Thoughts: Some Comparisons". *Philosophia* 10 (2015): 22-33.
- Dopamu, Ade. "The Yoruba Religious System". *Africa Update* 6/3 (1999): 2-17.

- Euba, Femi. "Esu, Elegba". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 245-247. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- George, Tayo O. - Amusan, Tolulope A. "Religion and Acts of Worship Amongst The Nigerian People: Implications for Development and National Unity". *Peoples & Cultures of Nigeria*. 309-325. Ibadan, Nigeria: University of Ibadan, 2012.
- Guggenheim, Barbara. "A Yoruba Sango-Shrine Door". *African Arts* 7/1 (1973): 47-49+88-89.
- Hamilton, Virginia. *In the Beginning: Creation Stories from Around The World*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.
- Harvey, Marcus Louis. "Deity from a Python, Earth from a Hen, Humankind from Mystery: Narrative and Knowledge in Yorùbá Cosmology". *Estudos de Religião* 29/2 (2015): 237-270.
- Houessou-Adin, Thomas. "Oracles". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 496-498. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Idowu, E. Bolaji. *Olodumare: God In Yoruba Belief*. London: Longmans, 1962.
- Jeffries, Bayyinah S. "Oshun". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 509-510. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Johnson, Samuel. *The History of The Yorubas From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. London: Lowe And Brydone (Printers) Ltd., 1960.
- Karenga, Maulana. "Oduduwa". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 474-475. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Kuyebi, Adewale Alani. *Osun of Osogbo and Osun in The New World: The Mythological Religious Study of a Yoruba Goddess*. PhD thesis in Philosophy, Department of Religion, University of Manitoba, 2008.
- Lindon, Thomas. "Oríkì Òrìṣà: The Yoruba Prayer of Praise". *Journal of Religion in Africa* 20/2 (1990): 205-224. <https://doi.org/10.2307/1581369>.
- Macaulay, Abiodun J. "Ritual as Theatre: An Analysis of Oduduwa Festival in Ikoro-Ekiti". *Language in India* 15/8 (2015): 64-89.
- Mazama, Ama. "Babalawo". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 86-87. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Mazama, Ama. "Ogun". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 481-483. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Murphy, Joseph M. - Sanford, Mei-Mei. "Introduction". *Osun across the Waters*. Ed. Joseph M. Murphy - Mei-Mei Sanford. 1-9. Indiana: Indiana University Press, 2001.
- Neimark, Philip John. *The Way of The Orisa: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion of Ifa*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993.

- Odekunle, Jeleel - Bilgin, Vejdi. "Gelenek, İslâm ve Modernlik Üçgeninde Yoruba Ailesinin Bugünü". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 559-589.
- Ogunyemi, Yemi D. *Introduction to Yoruba Philosophy, Religion and Literature*. New York: Athelia Henrietta Press, 1998.
- Ojuade, J. 'Sina. "The Issue of 'Oduduwa' in Yoruba Genesis: the Myths and Realities". *Transafrican Journal of History* 21 (1992): 139-158.
- Ologundudu, Chief Adedayo. *Yoruba Religion*. USA: Center for Spoken Words/Institute of Yorubá Culture, 2014.
- Olumide Lucas, Canon J. *The religion of the Yorubas especially in relation to the religion of ancient Egypt: Being in account of the religious beliefs and practices of Yoruba peoples of Southern Nigeria, especially in relation to the religion of Ancient Egypt*. Durham Masters thesis, Durham University, 1942.
- Olupona, Jacob K. "Orisa Osun: Yoruba Sacred Kingship and Civil Religion in Osogba, Nigeria". *Osun across the Waters*. Ed. Joseph M. Murphy - Mei-Mei Sanford. 46-67. Indiana: Indiana University Press, 2001.
- Oluwadare, Jeremiah Babajide. *Wíwá Ọgbón ati Ìmọ́, Search for Wisdom and Knowledge in Yoruba Religio-Cultural Context: A Mother-Tongue Exegetical Study of Colossians 2: 1-7*. Master of Theology, African Christianity, Akrofi-Christaller Institute, 2016.
- Onifade, Olasunkanmi Adeoye. "Perception of Health educator about the effects of food taboos and fallacies on the health of Nigerians". *Educational Research and Development* 1/3 (2006): 44-50.
- Oso, B. A. "'Mushrooms in Yoruba Mythology and Medicinal Practice". *Economic Botany* 31/3 (1977): 367-371.
- Oyemomilara, Cornelius Olusegun. *Towards Contextualization of Worship: A Challenge to The Nigerian Baptist Convention*. A Thesis Submitted for the degree of Ph.D. in the Faculty of Humanities, University of Manchester, 2012.
- Pemberton, J. "A Cluster of Sacred Symbols: Orisha Worship among The Igbomina Yoruba of Ila-Orangun". *History of Religion* 17/1 (1997): 1-28.
- Pollak-Eltz, Angelina. "The Shango Cult and Other African Rituals in Trinidad, Grenada, and Carriacou and their Possible Influence on the Spiritual Baptist Faith". *Caribbean Quarterly* 39/3/4 (1993): 12-26.
- Rogers, Ibram H. "Obatala". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefe Kete Asente - Ama Mazama. 503-506. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Seyfeli, Canan - Kul, Elif. "Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16/32 (2018): 237-272.
- Shumba, Muzi-Pasi E. *Structures and Ideas in Soyinka's Madmen and Specialists*. A Thesis for the Degree of Master of Arts, Department of Drama, University of Alberta, 1973.



- Simpson, George Eaton. "The Shango Cult in Nigeria and in Trinidad". *American Anthropologist* 64/6 (1962): 1204-1219.
- Tasie, George I. K. "The Heritage of The Mouth: Oral Sources and The Study of African Traditional Religion". *International Journal of Humanities and Social Science Invention* 2/3 (2013): 26-34.
- Trotman, David V. "Reflections on the Children of Shango: An Essay on a History of Orisa Worship in Trinidad". *Slavery and Abolition* 28/2 (2007): 211-234.
- Ushe, Ushe Mike. "God, Divinities and Ancestors in African Traditional Religious Thought". *Igwebuike: An African Journal of Arts and Humanities* 3/4 (2017): 154-179.
- Valley, Nile. "Creation Stories from Around the World Afro-Caribbean Yoruba, unknown origins-1989 CE Mythology of the Yoruba Religion A recounting and explanation of Yoruba creation stories by Oba Egun, the Yoruba name of Cuban-born Cecilio Perez, Yoruba practitioner and scholar. Text and notes taken from Ita: Mythology of the Yoruba Religion, by Oba Egun, Obae-cun Books, Miami 1989." *Dhwty's Learning Center, PDF Edition*. 2018.
- Willie, F. Page - Devis, R. Hunt, ed. "Ogun (Ogoun)". *Encyclopedia of African History and Culture*. 1 (Ancient Africa, Prehistory to 500 CE): 188. USA: Facts On File, Inc., 2005.





ANALYSIS OF A PAPYRUS FRAGMENT  
ATTRIBUTED TO DĀWŪD B. AL-ḤUSAYN  
AL-UMAWĪ (D. 135/752)  
DĀVŪD B. HUSAYN EL-ÜMEVÎ'YE (Ö. 135/752)  
NİSBET EDİLEN BİR PAPIRÜS  
FRAGMANININ ANALİZİ

---

HÜSEYİN AKGÜN

[Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.  
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Hadith  
huseyinakgun@hotmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-5335-9901>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 07 Eylül/September 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 06 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 123-136

Atf/Cite as: Akgün, Hüseyin. "Analysis of a Papyrus Fragment Attributed to Dāwūd b. al-Ḥusayn al-Umawī (d. 135/752)- Dāvūd b. Husayn el-Ümevî'ye (ö. 135/752) Nispet Edilen Bir Papirüs Fragmanının Analizi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 123-136. <https://doi.org/10.17120/omuidf.616840>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/omuidf>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Analysis of a Papyrus Fragment Attributed to Dâwûd b. al-Ḥusayn al-Umawî (d. 135/752)

**Abstract:** Some of the hadith papyruses have become a subject of study in parallel with the increase in studies relating to papyruses. We have already reviewed the papyrus belongs to ‘Ali b. Ma‘bed al-Misrî (d. 218/833) and find out that they exist in available hadith books. Along the same line, in this study, we studied on a papyrus fragment that is in the Austrian National Library and considered belong to 2nd-3rd centuries A.H. Hadiths in the related fragment are grounded on Dâwûd b. al-Ḥusayn al-Umawî (d. 135/752). In various topics five hadiths which are narrated by the way of Dâwûd b. al-Ḥusayn ⇐ ‘Ikrima ⇐ Ibn ‘Abbâs are read in this fragment that may be a part of a hadith page. We have concluded at the end of our research that related hadiths recorded by İbrâhîm b. Muḥammad b. Abû Yahyâ (d. 184/800). However, we cannot determine whether this fragment belongs to a page of him or was copied from the original. For our findings, all of the hadiths in the fragment are acquirable in different hadith books. Accordingly, it has been confirmed that currently available hadith books had an authentic original in 2nd-3rd centuries A.H.

**Keyword:** Dâwûd b. al-Ḥusayn al-Umawî, Papyrus, Authenticity of hadiths, Austrian National Library



### Dâvûd b. Husayn el-Ümevî'ye (ö. 135/752) Nispet Edilen Bir Papirüs Fragmanının Analizi

**Öz:** Son zamanlarda papirüsler üzerine yapılan çalışmaların artışına paralel olarak, bazı hadis papirüsleri de inceleme konusu olmuştur. Daha önce Ali b. Ma‘bed el-Misrî'ye (ö. 218/833) ait papirüsü incelemiş ve burada yer alan hadislerin mevcut hadis kitaplarında bulunduğunu göstermiştik. Bu çalışmamızda yine hicri II.-III. yüzyıla ait olduğu düşünülen ve Avusturya Milli Kütüphanesi'nde yer alan bir papirüs fragmanını inceleme konusu yaptık. Fragmanda yer alan hadisler Dâvûd b. Husayn el-Ümevî'ye (ö. 135/752) dayandırılmaktadır. Bir hadis sahîfesinin parçası olduğunu düşündüğümüz bu fragmanda Dâvûd b. Husayn ⇐ İkrime ⇐ İbn Abbas tarihiyle rivayet edilen farklı konularda beş hadis bulunmaktadır. Araştırmamız sonucu bu hadislerin İbrâhîm b. Muhammed bin Ebî Yahyâ (ö. 184/800) tarafından kayda geçirildiği yönünde bir kanaate ulaştık. Ancak bu fragmanın bizzat ona ait bir sahîfeden mi olduğu, yoksa sonradan orijinalinden mi kopyalandığını tespit etmemiz mümkün olmuştur. Fragmandaki hadislerin hepsinin bugün değişik hadis kitaplarında yer aldığını tespit ettik. Böylece elimizde bulunan hadis kitaplarının hicri II.-III. yüzyıllarda otantik bir aslının olduğu teyit edilmiş oldu.

**Anahtar Kelimeler:** Dâvûd b. Husayn el-Ümevî, Papirüs, Hadislerin Otantikliği, Avusturya Milli Kütüphanesi.



## Introduction

Studies that have been conducted on papyruses which are Egypt-origin are important in terms of observing the written sources of hadiths in recent years.<sup>1</sup> In this paper, we endeavored to analyze a papyrus fragment that is in *Österreichische Nationalbibliothek* and attributed to Dāwūd b. al-Ḥusayn (d. 135/752).

Since Dāwūd b. al-Ḥusayn whose life is not completely known was the mawlā (freedmen) of ‘Amr’s,<sup>2</sup> son of ‘Uthmān b. ‘Affān; or ‘Abd Allāh,<sup>3</sup> the grandchild of ‘Uthmān b. ‘Affān. This is because Dāwūd b. al-Ḥusayn is called as al-Umawī. Dāwūd who lived in Medina narrated from omniscients such as ‘Abd Allāh b. ‘Abbās’s mawlā ‘Ikrima, ‘Abd Allāh b. ‘Umar’s mawlā Nāfi‘ (d. 117/735), (and) ‘Abd al-Raḥmān b. Hurmuz al-A‘rac (d. 117/735). There also were many omniscients (Ibn Ishāq (d. 151/768), Ibrāhīm b. Ismā‘īl b. Abū Habība (d. 165/782), Ibrāhīm b.

125

OMŪFD

<sup>1</sup> Nabia Abbott, *Studies in Arabic literary papyri: Qur’anic commentary and tradition*, (Chicago: The University of Chicago, 1967); Raif Georges Khoury, ‘Abd Allāh Ibn Lahī’a (97-174/715-790), juge et grand maître de l’Ecole égyptienne: avec édition critique de l’unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1986; William Matthews Malczycki, “Literary Papyri from the University of Utah Arabic Papyrus and Paper Collection”, Ph.D. diss., University of Utah, 2006; “A Page from an Aspiring Muḥaddiṯ’s Personal Notes, dated mid-late third/ninth century (P.Utah, Ar. inv. 443v)”, *Documents et histoire: Islam, VIIe-XVIe siècle: actes premières journées d’étude internationales école pratique des hautes études IVe section musée du Louvre, département des Arts de l’Islam Paris 16 et 17 mai 2008* (Geneve: Librairie Droz, 2013), 241-261; Karim Samji, “Studies in Arabic Literary Papyri”, MA thesis, University of Utah, 2008; Petra M. Sijpesteijn, “A Ḥadīth Fragment on Papyrus”, *Der Islam* 92/2 (14 January 2015), 321-331; Mathieu Tillier et Naim Vanthieghem, “Une oeuvre inconnue de Wakī’ b. al-Ġarrāh (d. 197/812 ?) et sa transmission en Égypte au IIIe/IXe siècle”, *Arabica* 65 (2018) 675-700; Akgün, Hüseyin, “Ali b. Ma’bed el-Misrī’ye (d. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (December 2018): 35-60.

<sup>2</sup> Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn Sa’d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā’, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990), 5: 414.

<sup>3</sup> Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad et-Temīmī al-Bustī Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Thiqāt*, (Hyderabad: Dairat al-Maarif al-‘Uthmaniyyah, 1973), 6: 284.

Muḥammad b. Abū Yaḥyā (d. 184/800), Mālik b. Anas (d. 179/795), etc.<sup>4</sup> from Medina who narrated from him.

It is worthy of note that his teachers who were mostly narrated by him were omniscients lived in Egypt in a period. We have also concluded that our related Egypt-origin papyrus fragment was narrated by Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abū Yaḥyā who lived in Egypt and was the student of Dāwūd.

According to sources, Dāwūd b. al-Ḥusayn had some writings. For example, we see that al-Wākidī (d. 207/823) quoted in *Kitāb al-Meğāzī* from a text of him which has not reached today. To Fuat Sezgin's opinion, al-Wākidī obtained this book by the narrative of Ibrāhīm b. (Ismā'īl b.) Abū Habība who was the student of Dāwūd.<sup>5</sup> Moreover, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Umāra (d. ~200/816) reached some specific written sources with his running hand.<sup>6</sup> Not the mention the fact that Muḥammad b. Abū Yaḥyā obtained a long written copy<sup>7</sup> from him.<sup>8</sup>

We see that al-Wākidī explained the following sentences about related books:

I read the names of people who were murdered in al-Ḥarra battle in Ismā'īl b. Abū Habība's book. Moreover, Ibrāhīm informed that this book belongs

<sup>4</sup> See Abū'l-Ḥajjāj Yūsuf b. Abdurrahmān al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*, (Beirut: Muassasah al-Resalah, 1980), 8: 380

<sup>5</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1: 285

<sup>6</sup> Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, 3: 342

<sup>7</sup> For example, it is seen when we review what a size "نسخة طويلة" means that a comprehensive/long copy includes almost 100 hadiths with narrations from Ibrāhīm b. Ṭahmān's teacher al-Zuhri (Ibn 'Adī, Abū Aḥmad 'Abd Allāh al-Jurjānī, *al-Kāmil fi ḍu'afā' al-rijāl*, ed. 'Ādil Aḥmad Abdülmevcūd, (Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 7: 511). We encounter with 100 number in another point as well (Cf. Ibn 'Adī, *al-Kāmil*, 4: 465).

<sup>8</sup> See Ibn 'Adī, *al-Kāmil*, 3: 561.

to Dāwūd b. al-Ḥusayn who was the freedman of ‘Uthmān b. ‘Affān’s family.<sup>9</sup>

Besides, for al-Khaṭṭābī (d. 388/998), the hadiths which were narrated by the way of Dāwūd b. al-Ḥusayn ← ‘Ikrima ← Ibn Abbās in our related papyrus are based on a written copy.<sup>10</sup>

### 1. Introduction of Papyrus Fragment

The papyrus which we analyzed is recorded as “A.P. 04741” in Papyrus Collection (Papyrussammlung) in the Austrian National Library. The following information is given:<sup>11</sup>

**Origin:** Egypt

**Copyist/Writer:** Unknown

**Writing date:** 2nd-3rd centuries A.H./8th-9th centuries A.D.

**Language:** Arabic

**Measurements:** Single leaf, Height: 6.2 cm, Length: 17.7 cm.

**Material:** Light brown papyrus

**Material Condition:** There is only the head part of the written section with hadith; the rest lower part is lost. Both two sides are written. The forefront is written by black ink and has 7 lines. The backside is written by black ink and has 21 lines. However, since the writings were written

<sup>9</sup> Abu’l-‘Arab, Muḥammad b. Aḥmad b. Tamīm al-Ifrikī al-Tamīmī, al-Miḥan, ed. ‘Umar Sulaymān al-‘Uqaylī, (Riyad: Dār al-‘Ulūm, 1984), 187.

<sup>10</sup> Abū Sulaymān Hamd b. Muḥammad al-Khaṭṭābī, Ma’ālim al-Sunan, (Aleppo: al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya, 1932), 3: 259.

<sup>11</sup> See Österreichische Nationalbibliothek, “Papyrussammlung”, <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00010837> (21 July 2019). Editing and digitizing the object as part of the A.W. Mellon Foundation funded project “Arabic Papyri Online” (Jan. 2014). Description: Petra Sijpesteijn, January 2014.

in a direction which is different from the forefront, only the first words of the expressions can be seen.

**Text features:** Diacritical points were used as few and far between (See. Appendix-1 and Appendix-2). The writing on the back face looks like being written by a different script and anybody else (before).

## 2. Transcription, Translation, and Analysis of (the) Papyrus

Since the front and back face of papyrus cannot be completely seen, we accepted the essential part for our study as the front face (recto).

Recto

Transcription

1. داود عن عكرمة عن ابن عباس قال [لا بأس بالصلوة في رحبة]
2. المسجد ولا في البلاط [ب] صلوة الإمام O داود عن عكرمة عن
3. ابن عباس قال من صلا في ثوب فيه دم او جنابة ثم علم بعد ما صلى
4. فلا يعيد [صلاته] O داود عن عكرمة عن ابن عباس قال لو أن
5. [م]ائة رجل قتلوا رجلا ... دا لقتلوا به جميعا.
6. داود عن عكرمة عن ابن عباس قال ضحا [رسول بكب]ش أقرن أعين
7. فحل. O داود عن عكرمة عن ابن عباس ...

...

Translation

1.-2. [Dāwūd, on the authority of 'Ikrima, on the authority of Ibn 'Abbās said]: "There have no reservations to perform the ṣalāt with the imam in the prayer room court (or in stony ground)".<sup>12</sup>

2. Dāwūd, on the authority of 'Ikrima, on the authority of

<sup>12</sup> Cf. Abū Bekr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, Ma'rifa al-sunan wa al-āthār, ed. 'Abd al-Mu'ī Amin Qal'ajī, (Aleppo: Dār al-Wa'y, 1991), 4: 190 (5845).



3. Ibn ‘Abbās said: “If a person who performs the ṣalāt notice that there is blood or sperm on his dress,
4. there is no need to perform the ṣalāt again”.<sup>13</sup> Dāwūd, on the authority of ‘Ikrima, on the authority of Ibn ‘Abbās said: “If one hundred men kill a man [...],
5. they will all be murdered because of this”.<sup>14</sup>
6. Dāwūd, on the authority of ‘Ikrima, on the authority of Ibn ‘Abbās said: “Muḥammad (the messenger of Allah) sacrificed a strong aries with a large eye, horn”.<sup>15</sup>
7. Dāwūd, on the authority of ‘Ikrima, on the authority of Ibn ‘Abbās...

#### Verso

On the back face of papyrus, there is a text in a typeface that is vertically different from the text in the front face. However, there is only a three-line hadith text that is a follow-up of the text on the front face as horizontal. Related text is as follows:

129

OMÜİFD

#### Transcription

1. [عن بن عباس] .....
2. عن رسول الله عليه السلم قال [ل] شر الناس الذي يسأل بالله ولا
3. يعط به ○

#### Translation

1. .... [by Ibn ‘Abbās],

<sup>13</sup> Cf. Abū Bekr ‘Abd al-Razzāq b. Hammām es-San‘ānī, al-Muṣannaf, ed. Habīb al-Rahmān al-A‘zamī, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 2: 358 (3698).

<sup>14</sup> Cf. ‘Abd al-Razzāq, al-Muṣannaf, 9: 479 (18082).

<sup>15</sup> Cf. ‘Abd al-Razzāq, al-Muṣannaf, 4: 379 (8132).

2.-3. Rasūl Allāh (peace be upon him) said: “The vilest person all over the world is the man who does not give the thing that is wanted from him for God’s sake”<sup>16</sup>

It has not been possible to determine what the vertically original text is about. It looks like related hadiths were written on this face of papyrus afterward.

Analysis and Interpretation:

First of all, there is an impression that related fragment is a part belongs to hadith notes (kurrāsah/şaḥīfah)<sup>17</sup> rather than a book. The reason for this impression is the hadiths in different issues. There are five hadiths (four hadiths on the front face; one hadith on the back face) on the fragment. The hadiths on the front face have come by the attribution of Dāwūd ⇐ ‘Ikrima ⇐ Ibn ‘Abbās. It is known that the hadith on the back face has narrated by Ibn ‘Abbās. However, since, the related part of the fragment is lost, it is not certain whether the narrators of this hadith were Dāwūd - ‘Ikrima couple just as others.

The first three of hadiths are based on Ibn ‘Abbās (mawḳūf), the last two of the hadiths are based on Prophet Muḥammad (marfū’).

All of these hadiths can be seen in our available hadith books and ‘Abd al-Razzāk’s (d. 211/826) book called al-Muşannaf. Similarly, all of these narrations were narrated only by Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abū Yaḥyā who

<sup>16</sup> Cf. Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Abdallāh b. al-Mubārak al-Marwazī, *Kitāb al-Jihād*, ed. Nazīh Hammād, (Tunis: Dār Tūnisiyya, 1972), 139 (169); Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Wahb al-Misrī, *al-Musnad*, ed. Abū ‘Abdallāh Muhyiddīn b. Jamāl al-Bakkārī, (Dār al-Tawhīd li-Ihyā al-Turath, 2007), 109 (93); Abū ‘Uthmān Sa’īd b. Maṣṣūr al-Khurāsānī, *Sunan Sa’īd b. Maṣṣūr*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī, (India: Dār al-Salafia, 1982), 2: 201 (2434); Tirmidhī, “Jihād”, 18 (1652).

<sup>17</sup> Gregor Schoeler likens them to ‘hypomnēma’ (written notes for private use). See Gregor Schoeler, “Oral Torah and Hadit (Transmission, prohibition of writing, redaction)”, in *The Oral and the Written in Early Islam*, Translated by Uwe Vagelpohl, (New York: Routledge, 2006), 113 ff.

was the student of Dāwūd b. al-Ḥusayn, according to the sources. This circumstance strengthens the impression that related page belongs to Ibrāhīm. There is information in biography books that Ibrāhīm wrote the hadiths or copied them although he had no right to narrate. For example, Ibn ‘Adī (d. 365/976), said about him that “He used to attached hadiths which he did not obtain a sequence of narrations”.<sup>18</sup> Again, Nu‘aym b. Ḥammād (d. 228/843) said about the special interest of him on books that:

I gave 50 dinars for his (Ibrāhīm’s) books. Then he showed us another book with Jahmiyya’s opinions and a book belongs to Ḳadariyya...<sup>19</sup>

More importantly, Ibrāhīm has a sizable Muwaṭṭa’ that may also have the hadiths above.<sup>20</sup>

It is unknown that related fragment was read by Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abū Yaḥyā himself as well as we know that he lived in Egypt in a period and died there.<sup>21</sup> Accordingly, this fragment might be written by himself as well as it might also be copied by his other student in a date closes to his period. Because, concerning findings, the fragment may belong to 2nd or 3rd century A.H.<sup>22</sup>

### Evaluation and Conclusion

As is revealed by several means, hadiths have been verbally narrated as from the midst of the 1st century A.H. as well as they were kept as written partially as well. However, we also see that written narrations have increased in time. Our many hadith papyruses have already confirmed this

<sup>18</sup> Ibn ‘Adī, al-Kāmil, 1: 355

<sup>19</sup> Ibn ‘Adī, al-Kāmil, 1: 356

<sup>20</sup> Ibn ‘Adī, al-Kāmil, 1: 367

<sup>21</sup> Mughultāy b. Ḳilīdj, Abū ‘Abdallāh ‘Alā’ al-Dīn, Ikmālu Tahdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl, ed. Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Ādil b. Muḥammad, (Cairo: al-Fārūq al-Hadītha li-al-Ṭibā’ah wa-al-Nashr, 2001), 1: 278.

<sup>22</sup> See Österreichische Nationalbibliothek, “Papyrussammlung”, <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00010837> (21 July 2019).

situation. In addition to this, as is seen in papyrus fragments which belong to 'Ali b. Ma'bed (d. 218/833) and also in other studies, hadiths have many written material at least in 2nd century A.H. It is also pointed out that this written material constitutes a source for muşannafs that was written in the next period. As a matter of fact, three of five hadiths which we analyzed can be read in al-Muşannaf of 'Abd al-Razzāk (d. 211/826) from Yemen with same attributions (isnāds) and similar wordings. All of 26 narrations which 'Abd al-Razzāk received from Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abū Yaḥyā (d. 184/800) were recorded as “عن” wording; this is a strong evidence for hadiths have been obtained from written material.

On the other hand, attestants hadiths (muṭābi') in fragment (except for one) from other cities cannot be found and also the same hadiths have reached today only by Egypt-origin. We think this issue results from the lack of dignity for hadiths; being Ibrāhīm and Dāwūd criticized (majrūḥ) narrators.<sup>23</sup> Thus, related hadith has spread beyond Egypt due to being narrated rumor on the back face of papyrus by trustworthy narrators via Atā' b. Yasār (d. 103/721).

We have concluded at the end of our research that hadiths in fragment were recorded by Muḥammad b. Abū Yaḥyā. However, it is not possible for us to determine whether this fragment belongs to a page of him or was copied from the original. For our findings, all of the hadiths in the fragment exist in different hadith books. Accordingly, it has been confirmed that our available hadith books had an authentic original in 2nd-3rd A.H. centuries just as 'Abd al-Razzāk's al-Muşannaf belongs to 6th century A.H. at the earliest.<sup>24</sup>

## Bibliography

<sup>23</sup> See Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985), 6: 106; 8: 450-454.

<sup>24</sup> See Sezgin, GAS, 1: 99.

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary papyri: Qur'anic commentary and tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1967.
- ‘Abd Allāh b. al-Mubārak. Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Marwazī. *Kitāb al-Jihād*, ed. Nezāh Hammād. Tunis: Dār Tūnisiyya, 1972.
- ‘Abd al-Razzāk, Abū Bekr b. Hammām es-San‘ānī. al-Muṣannaf. ed. Habīb al-Raḥmān al-A‘ẓamī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Abu’l-‘Arab, Muḥammad b. Aḥmad b. Tamīm al-Ifriki al-Tamīmī. al-Miḥan. ed. ‘Umar Sulaymān al-‘Uqaylī. Riyad: Dār al-‘Ulūm, 1984.
- Akgün, Hüseyin. “Ali b. Ma’bed el-Misrī’ye (ö. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (December 2018): 35-60. <https://doi.org/10.17120/omuifd.463022>
- al-Bayhaqī, Abū Bekr Aḥmad b. al-Ḥusayn. Ma‘rifa al-sunan wa al-āthār. ed. ‘Abd al-Mu‘tī Amīn Qal‘ajī. 15 vols. Aleppo: Dār al-Wa‘y, 1991.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Siyar a‘lām al-nubalā’*, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985.
- al-Khaṭṭābī, Abū Sulaymān Hamd b. Muḥammad. *Ma‘ālim al-Sunan*. Aleppo: al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya, 1932.
- Ibn ‘Adī, Abū Aḥmad ‘Abd Allāh al-Jurjānī. *al-Kāmil fī du‘afā’ al-rijāl*. ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. 9 vols. Beirut: al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad et-Temīmī al-Bustī. *Kitāb al-Thiqāt*. Hyderabad: Dāirat al-Ma‘ārif al-‘Uthmaniyyah, 1973.
- Ibn Sa‘d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā’. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.
- Ibn Wahb, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Wahb al-Misrī. *al-Musnad*. ed. Abū ‘Abd Allāh Muhyiddīn b. Jamāl al-Bakkārī. Dār al-Tawhīd li-Ihyā’ al-Turāth, 2007.
- Khoury, Raif Georges. *‘Abd Allāh Ibn Lahī’a (97-174/715-790), juge et grand maître de l’Ecole égyptienne: avec édition critique de l’unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1986.
- Malczycki, William Matthews. “A Page from an Aspiring Muḥaddīṭ’s Personal Notes, dated mid-late third/ninth century (P. Utah, Ar. inv. 443v)”. *Documents et histoire: Islam, VIIe-XVe siècle: actes premières journées d’étude internationales école pratique des hautes études IVe section musée du Louvre, département des Arts de l’Islam Paris 16 et 17 mai 2008*. Geneve: Librairie Droz, 2013: 241-261.
- Malczycki, William Matthews. “Literary Papyri from the University of Utah Arabic Papyrus and Paper Collection”. *Ph.D. diss. University of Utah*, 2006.
- al-Mizzī, Abū’l-Ḥajjāj Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980.
- Mughultāy b. Kīlīdjī. Abū ‘Abd Allāh ‘Alā’ al-Dīn. *Ikmalu Tahdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl*. ed. Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Ādil b. Muḥammad. 12 vols. Cairo: al-Fārūq al-Hadītha li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 2001.
- Österreichische Nationalbibliothek. “Papyrussammlung”. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00010837> (21 July 2019).
- Sa‘īd b. Manṣūr, Abū ‘Uthmān al-Khurāsānī. *Sunan Sa‘īd b. Manṣūr*. ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘ẓamī. India: Dār al-Salafia, 1982.

- Samji, Karim. "Studies in Arabic Literary Papyri". MA thesis, University of Utah, 2008.
- Schoeler, Gregor, "Oral Torah and Hadit (Transmission, prohibition of writing, redaction)", in *The Oral and the Written in Early Islam*, Translated by Uwe Vagelpohl. New York: Routledge, 2006.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Sijpesteijn, Petra M. "A Ḥadīth Fragment on Papyrus". *Der Islam* 92/2 (14 January 2015): 321-331. <https://doi.org/10.1515/islam-2015-0011>.
- Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā. *Sunan al-Tirmidhī*. ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Maktabah wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.
- Vanthieghem, Mathieu Tillier et Naim. "Une oeuvre inconnue de Wakī' b. al-Garrāḥ (m. 197/812?) et sa transmission en Égypte au IIIe/IXe siècle". *Arabica* 65 (2018): 675-700.

## Appendix-1



135

OMÜİFD

Appendix-2



136  
OMÜİFD



“TEKLİF-İ MÂ LÂ YUTÂK” RİSALESİ  
BAĞLAMINDA İSMAİL KONEVÎ’NİN TEKLİF  
ANLAYIŞI  
İSMAİL KONEVÎ’S CONCEPTION ABOUT THE  
CARRYING OUT OF THE ACTIONS IN THE  
CONTEXT OF THE  
TREATIS “TEKLİF-İ MÂ LÂ YUTÂK”

---

İBRAHİM BAYRAM

[Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD  
Associate Professor Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology,  
Department of Kalam  
ibrahim.bayram@gop.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-4752-0447>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received: 22 Temmuz/July 2019 Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2019*

*Yayın Tarihi / Published: 16 Aralık/December 2019 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December*

*Yıl / Year: 2019 Sayı – Issue: 47 Sayfa / Pages: 137-179*

Atf/Cite as: İbrahim. Bayram “Teklif-i Mâ Lâ Yutâk” Risalesi Bağlamında İsmail Konevî’nin Teklif Anlayışı- İsmail Konevî’s Conception About the Carrying out of the Actions in the Context of the Treatise “Teklif-i Mâ Lâ Yutâk”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 137-179. <https://doi.org/10.17120/omuifd.595157>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## “Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk” Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı

**Öz:** 18. yüzyıl Osmanlı bilginlerinden olan İsmail Konevî, Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiye ile müfessir; kelâm alanında yazdığı risalelerle de mütekelim kimliğini ispat etmiş bir şahsiyettir. Onun kelâm alanındaki çalışmalarından biri de teklif konusundaki “Teklîf-i mâlâ Yutâk” isimli risalesidir. Çeşitli kütüphanelerde farklı nüshaları bulunan bu risalesinde müellif, önce konuyu üçlü bir tasnif üzerinden ele almış, sonrasında kimi Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklar eşliğinde meseleye derinlik kazandırmıştır. Konevî, teklif-i mâ lâ yutâkı; ilki aklen ve âdeten imkânsız, ikincisi aklen mümkün âdeten imkânsız ve sonuncusu her iki yönden de mümkün, ancak gerçekleşmesi ilahi ilme aykırı iş ile teklif şeklinde üç bölüme ayırmış, ilgisini ise daha çok son kısmın birincisine dâhil olup olmayacağı üzerine yoğunlaştırmıştır. Konevî, Allah'ın ilmine aykırı olduğu teziyle üçüncü bölümdeki teklifin vukuunu özü itibariyle imkânsız gören ve onu birinci kısma dâhil eden kimi Eş'arî zevata muhalefet etmiş ve bu hususta Mâtürîdî yaklaşımı destekleyen bir dil kullanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Kelâm, Teklif, İsmail Konevî, Muhal, Halef.



### İsmail Konevi's Conception about the Carrying Out of the Actions in the Context of the Treatise “Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk”

**Abstract:** İsmail Konevî who is one of the 18th century Ottoman scholars is a person who has proved his identity as a mufasseer (the interpreter of the Quran) with the postscript that he has written in the tafsir of Baydâvî, and his identity as a theologian with the treatises that he has written in the field of kalam. One of his works in the aforementioned field is the treatise named “Teklîf-i mâ lâ yutâk”. In this treatise, which has different copies in various libraries, the author first dealt with the topic through the triple classification, and then went deeply into the issue by means of Ash'ari and Maturidi sources. Konevî, divided the actions which were brought forward, but weren't possible to carry out, into three parts; the first action was impossible in terms of the reason and the laws of nature, the second action was possible in terms of the reason, but was impossible in terms of the natural laws, and the last action was possible in both ways, but the carrying out the action was contrary to the divine knowledge. The scholar focused his attention more on whether the last part could be included in the first

part. He, opposed some Ash'ari people who considered that the carrying out of the actions in the third section was impossible in essence with the thought that it was contrary to the knowledge of Allah, therefore, included these actions in the first part, and in this respect he used a language that supported the Maturidi approach.

**Keywords:** Kalam, Bring Forward, Ismail Konevi, Impossible, Successor.



## Giriş

İsmail Vehbî<sup>1</sup> b. Muhammed b. Mustafa (İsmail Konevî) (ö. 1195/1781), başta Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirine yazdığı haşiye ile ismini duyuran, çoğu ilim dalında çalışmaları olan bir bilginidir. İsmail Konevî, Ebû'l-Müfeddâ (Ebû'l-Fidâ) künyesi, İsamuddîn ve Konevî nisbeleri ile anılır. Nisbesinin çağrıştırdığı üzere Konya'da doğmuştur;<sup>2</sup> ancak kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi verilmemiştir. Bazı risalelerinin girişinde kendisi için kullandığı unvana<sup>3</sup> ve Bursalı Mehmed Tahir'in onu

---

<sup>1</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.), 1: 222; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmîü's-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslami ve beyânî şurûhihâ* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1425/ 2004), 1: 337; Muhammed Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' adlı eserinin tahkik ve tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018), 4.

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed Muradî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni's-sânî aşer*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Dârü İbn Hazm, 1408/1988), 1: 258; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: kamusu teracim: el-hutut ve's-suver*, 15. Baskı (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 1: 325; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1: 380; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1409/1988), 1: 94. Künyesi kimi kaynaklarda Ebû'l-Müfeddâ; kimisinde ise Ebû'l-Fidâ şeklinde geçmektedir. İkincisine örnek olarak bk. *Fihrisü'l-hizaneti't-teymuriyye: tefsir* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misri, 1367/1948), 1: 27, 193; *Fihristü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Mahfuza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviye*, 2. Baskı (Kahire: Matbuatu Şeyh Osman Abdürrezzâk, 1310), 1: 168. Bu isim künyesine bakıldığında onun babasının isminin Mustafa olduğu yönünde aktarılan bilgi yanlış olmalıdır. Bunun için bk. Yaşar Sarkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 213.

<sup>3</sup> İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Şerhu kelimeti't-tevhîd*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 1b; İsmail b. Muhammed el-Konevî, *İlmullah*

tanıtırken istimal ettiği ifadeye bakılacak olursa hafızlık yapmış,<sup>4</sup> Anadolu ve Halep ulemasından ders almış,<sup>5</sup> bu manada Mustafa el-Konevî, Halil el-Konevî, Muslihuddîn Mustafa el-Mer'aşî gibi hocalara öğrenci olmuş, özellikle Abdülkerim el-Konevî ve Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Antakî gibi hocalardan çokça istifade etmiştir.<sup>6</sup> Kimi kaynaklarda aktarıldığına göre Ebû Saîd el-Hâdimî'nin de (ö. 1176/1762) öğrenciliğini yapmış,<sup>7</sup> İstanbul ilim hayatındaki hızlı yükselişinde onun (Hadîmî) gibi bu kadim şehrin ilim ehli katında yüksek bir mevki bulunan zata öğrenci olmasının da büyük bir payı olduğu savunulmuştur.<sup>8</sup>

Müfid İsmail Efendi (1132-1217)<sup>9</sup> ve daha sonra kazaskerlik yapacak olan<sup>10</sup> Ayıntâbî Mehmed Münib Efendi ise (ö. 1238/1822) İsmail Konevî'ye öğrenci olan kişiler arasında yer almaktadır.<sup>11</sup> Müellifin oğlu

şâmilün li-umûrin gayri'l-mütenâhî, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.4 KON 297.4 KON 1192 H. 1, 29b.

- 4 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1: 405. Aynı ifade Ali Rıza Karabulut tarafından da kullanılmıştır. Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtutat el-mevcude fî mektebat İstanbul ve Anadolu = İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde mevcut el yazması eserler ansiklopedisi* (b.y., ts.), 1: 317. Recep Dikici de onun küçük yaşlarda hafızlık yaptığına temas etmiştir. Bk. Recep Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi Konya Kitabı VI*, ed. Caner Arabacı, Özel Sayı (Aralık 2003): 36.
- 5 Ebû'l-Ûla Mardin, *Huzûr Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 2-3: 312; Ömer Aydın, *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelâmcıları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 203.
- 6 Muradî, *Silkü'd-düerer*, 1: 258.
- 7 Öğrencisi İbrahim Efendiye Hadim Müftüsü Şeyhimiz ve Üstadımız Hadimî'nin Nasihatlarını İçeren Mektubunun Sureti, Bölge Yazma Eserler, nr. 4671, 13b-14a belgesinden naklen İrfan Görkaş, *Ebu Saîd Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 51; Sarıkaya, *Ebu Saîd el-Hâdimî*, 200, 208.
- 8 Sarıkaya, *Ebu Saîd el-Hâdimî*, 215.
- 9 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar; sad. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3: 821, 4: 1213; Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", 36.
- 10 Sarıkaya, *Ebu Saîd el-Hâdimî*, 213.
- 11 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3: 821; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 34; Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 312.

Mehmed Şerif Efendî’nin de,<sup>12</sup> babası gibi bir müderris olduğuna bakılacak olursa,<sup>13</sup> o da kendisine öğrencilik yapmış olmalıdır. Konevî hakkında en geniş bilgiyi sunan ve onunla çağdaş olup kendisiyle tanışan Muhammed Murâdî’nin (ö. 1206/1791) müellife dair aktardığı malumatı onun öğrencileri vasıtasıyla aldığını belirtmesi de, kendisinin başka öğrencileri olduğunu ihsas etmektedir.<sup>14</sup> Nitekim Mehmed Süreyyâ da onun pek çok öğrenci yetiştirdiğini bildirmekte; ancak diğer kaynaklar gibi başka isim zikretmemektedir.<sup>15</sup>

Medrese eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul’a gelip<sup>16</sup> yerleşen ve vatan edindiği<sup>17</sup> bu ulu şehirde dersler vermeye başlayan Konevî, başta Arapça olmak üzere, kelim, fıkıh, mantık gibi dersler okutmuştur. Aynı zamanda camilerde halka açık dersler yapmış, toplumun muhtelif katmanlarına mensup insanlar tarafından ilgiyle takip edilmiştir. Bu duruma bağlı olarak<sup>18</sup> ulema arasında ismi ön plana çıkmış ve her yerde anılır olmuştur. Şöhreti dönemin padişahı III. Mustafa’ya (1757-1774) kadar ulaşan müellif, onun tarafından<sup>19</sup> Enderûn-u Hûmâyûn’a Reîsu’l-Muallimîn olarak nasbedilmiş,<sup>20</sup> saray hocası olarak<sup>21</sup> burada çeşitli ders-

<sup>12</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3: 821; Behcetî İsmail Hakkı el-Üsküdarî, *Merakid-i mu’tebere-i Üsküdar: Ünlülerin Mezarları*, haz. Bedi N. Şehsuvaroğlu (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1976), 17.

<sup>13</sup> Vefat tarihi olarak 1197 senesi verilir. Üsküdarî, *Merakid-i mu’tebere*, 17.

<sup>14</sup> Muradî, *Silkü’-d-dürer*, 1: 258.

<sup>15</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3: 821.

<sup>16</sup> Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî*, 213.

<sup>17</sup> Konevî’nin İstanbul’u vatan edindiği bilgisi, kendisinin bir risalesini çoğaltan hattata aittir. Bk. İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fi mukadderâti’l-Kur’an*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 1006/19, 104b.

<sup>18</sup> Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî*, 213.

<sup>19</sup> Muradî, *Silkü’-d-dürer*, 1: 258.

<sup>20</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3: 821; Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 312; Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Anadolu’sunda Parlayan Bir Eğitim Merkezi: Hâdimî Medresesi ve Kütüphanesi”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 42 (2013): 162. Burada muhtemelen ilgili unvandan hareketle onun İstanbul’da ders veren müderrislerin başı olduğu yönünde çıkarım da yapılmıştır. Bk. Dikici, “Konyalı Hâfız İsmâil Efendî”, 36. Ancak kanaatimizce bu ifade Enderun’daki müderrislerin başı olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>21</sup> Üsküdarî, *Merakid-i mu’tebere*, 17. Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Dönemi Konya’sında Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Alimler (18.-29. Yüz-

ler vermiştir. Sonrasında Sultan I. Abdülhamid (1774-1789) tarafından da hürmet gören müellifin bu durumu padişahın onun derslerini dinlemesine kadar varmıştır. Aynı zamanda III. Mustafa döneminde başladığı Huzûr-ı Humayûn derslerinde aldığı görevini sürdürmeye de devam etmiştir.<sup>22</sup> Bu manada kimi kaynaklarda onun sultanların huzurunda ilk kez tefsir dersi takrir eden zat olduğu belirtilmişse de,<sup>23</sup> bu hususu şerh etmek gerekir. Şayet bu paye ile onun Huzûr derslerindeki görevi kastediliyorsa, bu ilk takrir şerefine Fetva Emîni Ebû Bekir Efendi'ye ait olup<sup>24</sup> kendisinin, bu aşamada mukarrir değil, muhatap konumunda olduğunu belirtmek gerekir.<sup>25</sup> Anlaşıldığı kadarıyla o, 1172 yılında başladığı muhataplık vazifesini<sup>26</sup> hep bu şekilde sürdürmüş, öte yandan uhdesine aldığı müderrislik görevini Şehzade medresesinde iken bırakarak emekli olmuştur.<sup>27</sup>

142  
OMÜİFD

İsmail Konevî, İstanbul'da hayatını idame etmekle birlikte doğduğu ve yetiştiği şehir olan Konya ile ilişkisini kesmemiş, 1773 yılında<sup>28</sup> burada bir medrese inşa ettiği gibi, onun canlılığını sürdürmesi için vakıflar da tesis etmiştir.<sup>29</sup> Bunun için fedakârlıktan kaçınmamış, İstanbul'da

yıllar)", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/1 (2007): 176.

<sup>22</sup> Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1: 258.

<sup>23</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifin*, 1: 222; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, 1: 94; Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", 36.

<sup>24</sup> Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 144; Mehmet İpşirli, "Huzûr Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 442

<sup>25</sup> Ahmed Vasıf Efendi, *Vasıf Tarihi* (Bulak: Bulak Matbaası, 1246), 1: 101; Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 312; İpşirli, "Huzûr Dersleri", 18: 442.

<sup>26</sup> Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 738. Mehmed Süreyya bu tarihi 1700 olarak vermektedir. Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3: 821.

<sup>27</sup> Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 312.

<sup>28</sup> Yusuf Küçükdağ, "Konya'da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Medreseler" *Konya Şehrinin Fiziki ve Sosyo Ekonomik Yapısı: Makaleler* (Konya: Selçuklu Belediyesi, 2004) 379.

<sup>29</sup> M. Ali Uz, *Sultânî'l-ulema Baha Veled'den Günümüze Konya Âlimleri ve Velileri*, 2. Baskı (Konya: Şems Yayınları, 2004), 188. İlk zamanlarda kendi adıyla anılan medrese, daha sonra orada ders veren Köse Hasan Efendi gibi kimi müderrislerin adıyla yâd edilir olmuştur. Bk. Uz, *Konya Âlimleri*, 188.

bulunan mal varlığını,<sup>30</sup> Cebeci Mahallesi’nde Sultan Selim Camii yakınlığında yer alan evini vakfetmiştir.<sup>31</sup>

Konevî, hac yolculuğu için Sultan I. Abdülhamid’den talep ettiği izni alınca İstanbul’dan yola çıkmış, 1194 senesi Ramazan’ında Şam’a varmıştır. Burada Esad b. Halil es-Sıddîkî’nin yanında bir müddet konakladıktan sonra Şam kafilesiyle birlikte Hicaz’a doğru yola revan olmuştur. Hac dönüşü Mezârîb denilen yerde hastalanmış, bu halde iken getirildiği Şam’da 12 Safer 1195/1781 tarihinde Hakk’ın rahmetine kavuşmuştur. Emeviyye camiinde kılınan cenaze namazını takiben Salihyye’de Hz. Zülkifl’in makamının bulunduğu Kasiyûn dağının eteklerine defnolunmuştur.<sup>32</sup>

Osmanlı ilim dünyasının önde gelen zevatından biri olan, bu manada Anadolu ilim ehlinin reisi şeklinde tavsif edilen,<sup>33</sup> ilim öğretme hususunda çok büyük gayret gösteren, aynı zamanda hat sanatıyla uğraşan,<sup>34</sup> zühdü, takvası ve faziletiyle maruf bulunan müellif,<sup>35</sup> adını özellikle Kâdî Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) tefsiri ve Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd’un (ö. 747/1346) *Tavzih* adlı çalışmasında yer alan *Mukaddimâtü’l-*

<sup>30</sup> Muammer Gül v.dğr., *Selçuklu’dan Günümüze Konya’nın Sosyo-politik Yapısı* (Konya: Konya Emniyet Müdürlüğü Ar-Ge, 2003), 384.

<sup>31</sup> Caner Arabacı, *1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996), 232.

<sup>32</sup> Muradî, *Silkü’l-dürer*, 1: 258. Ebu’l-Ûlâ Mardin, vefat tarihi olarak 1194 senesine işaret etmektedir. Bk. Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 312. Behcetî İsmail Hakkı, Üsküdar’da medfun bulunan değerli şahsiyetlerin mezar taşları üzerinden yaptığı çalışmada Konevî’nin 1183’de vefat edip kabrinin de burada olduğunu ifade eden bir kayıt düşse de bu bilgi de herhalde bir yanlışlık olmalıdır. Bk. el-Üsküdarî, *Merakid-i mu’tebere*, 17.

<sup>33</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahü’l-meknun fi zeyl-i ala Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, thk. Mehmed Şerefeddin Yalatkaya-Rıfat Bilge el-Kilîsî (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, ts.), 1: 142.

<sup>34</sup> Arabacı, *Konya Medreseleri*, 231; Uz, *Konya Âlimleri*, 188. Nitekim Ekrem Hakkı Ayverdi’nin ilgili hat koleksiyonunda 1164 tarihli Konevî’ye ait bir murakkaâtın bulunduğu ifade edilmektedir. Bk. Muhittin Serin, “Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu Envanteri”, *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995), 42.

<sup>35</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3: 821; Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 312.

*erbaası* üzerine kaleme aldığı haşiyeler ile duyurmuş, bunların dışında ayrıca çeşitli risaleler de telif etmiştir.<sup>36</sup>

Farklı ilim dallarında ihtisası olan müellifin<sup>37</sup> risalelerinin önemli bir bölümünü doğrudan kelim ilmini ilgilendiren konular teşkil etmiştir.<sup>38</sup> Temelde bir müfessir kimliğine sahip olan müellifi, fakih,<sup>39</sup> mantıkçı ve usulcü hüviyetlerinin yanında,<sup>40</sup> aynı zamanda kelimci olarak da ka-

<sup>36</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifin*, 1: 222; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 405; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 380; Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", 36-38. Müellifin özellikle Beyzâvî tefsirini okuttuğu anlaşılmaktadır. Nitekim bizzat ilgili haşiyesinde Allah'ın bu tefsiri okutmasını kendisine nasip ederek lütufta bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1: 23. Ayrıca Ebu'l-ülâ Mardin, onun Hoca Münib Efendi'yi "Kadı Beyzavi tefsirinden mezun" kıldığını belirterek bu eserle olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Bk. Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3: 312. Konevî, Beyzâvî tefsirine yazdığı bu haşiyeyi 1194 senesinde tamamlamıştır. Bk. *Fihriüsü'l-kütübî'l-mevcûdeti bil'l-mektebeti'l-Ezheriyye* ([Kahire]: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1: 225; *Fihristü'l-Kütübî'l-Arabiyeti'l-Mahfuza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviyeye*, 1: 168. Onun bu haşiyesinin kısa bir değerlendirmesi için bk. Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927), 147. Bu eserin temel hususiyetleri için ise bk. Şükrü Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzil Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011): 253-255; Mehmed Halil Çiçek, "el-Havâşî fi Fetretü'l-Osmâniyyin ve Hâşiyetü İsmâil el-Konevî Nemûzecen", *Osmanlı Döneminde Tefsir=Tafsir in the Ottoman Period*, ed. Hidayet Aydar v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 2: 334-342.

<sup>37</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 380.

<sup>38</sup> Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtutat*, 1: 318.

<sup>39</sup> Ziriklî, 1: 326.

<sup>40</sup> Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", 36. Kimi kaynaklarda kendisine hadis alanında *Şerhu erbaine hadisen* adlı bir eser de nispet edilmektedir. Bk. *Fihriüsü'l-kütübî'l-mevcûdeti bil'l-mektebeti'l-Ezheriyye* 1: 486; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 380; Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", 38. Ancak bu eser, Sadreddîn Konevî'ye ait olup onun müellifimize izafesi yanlıştır. Zira bu bilginin kaynağı olarak gözüken ilgili fihristte (1: 486) söz konusu eserin ilk cümlesi olarak zikredilen "el-hamdü lillahi zeyyene semâe'l-milleti'l-hanîfiyye" ifadesi Sadreddîn Konevî'nin adı geçen eserinin başlangıç cümlesi olarak geçmektedir. Bk. Ebu'l-Meâlî Sadreddin el-Konevî, *Şerhu'l-erbaine hadisen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 6. Öte yandan yine kimi kaynaklarda Hafız Divanını şerh etmesi itibarıyla Konevî'nin Arapça dışında Farsça da bildiği belirtilmektedir. Bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifin*, 1: 222; Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", 36. Ancak burada da bir isim karışıklığı olmuşa benzemektedir. Zira Farsça bu divanı şerh eden İsmail Konevî değil, Mehmed Vehbi Konevî'dir. Mehmed Vehbi Efendi'nin ilgili şerhi için bk. *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* (Bulak, 1273; İstanbul 1286). Nitekim bizzat bu bilgiye yer veren Dikici, İsmail Konevî'nin eserlerini kapsamlı bir şekilde sayarken böyle bir eserine atıfta



bul etmek mümkündür. Bu manada, Beyzâvî’nin meşhur tefsiri üzerine yazdığı haşiyede pek çok kelâmî konuya temas etmesinin dışında, Sadruşşerîa’nın *Tavzîh* adlı çalışmasında bir usul ve kelam konusu olan hü-sün-kubuh ile ilgili yer alan *Mukaddimâtü’l-erbaa* üzerine bir haşiye yazması onun bu kimliğini izhar etmektedir. Öte yandan Allah’ın ilmi, tevhidin açılımı, yaratmanın en güzel şekilde cereyan etmesi, cismani diriliş, temânü’ ayetinin izahı gibi doğrudan kelâmî konuları ilgilendiren alanlarda müstakil risaleler telif etmesi de aynı hususu destekleyen unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Müellifin bu sahadan seçtiği konuların başında ise *teklîf-i mâ lâ yutâk* meselesi gelmektedir.<sup>41</sup> O, konuyla ilgili görüşlerini aynı adı taşıyan risalesi üzerinden ortaya koymuştur.

Konevî hakkında yapılan çalışmalara gelince bunların oldukça sınırlı olduğu görülür. Onunla ilgili Arapça doktora ve yüksek lisans düzeyinde kaleme alınan çalışmalar, daha çok Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı haşiyesini beyan ve meânî ilmi üzerinden değerlendiren eserler olmuştur.<sup>42</sup> Yine bu lisan üzerine yapılan makale tarzı bir çalışmada ise onun “Teklîf-i mâ lâ Yutâk” adlı risalesi tahkik edilmiştir.<sup>43</sup> Müellif ile ilgili Türkçe yüksek lisans düzeyinde yapılan bir çalışmada ise onun Sadruşşerîa’nın *Tavzîh* eserinde yer alan ve *Mukaddimâtü’l-erbaa* şeklinde anılan bölümüne dair yazdığı haşiye, bir giriş ve eserin muhtevası hakkında verilen malumatı takiben tahkikli şekilde neşredilmiştir.<sup>44</sup> Ona dair makale tarzında kaleme alınan diğer çalışmaların bir bölümünde ise onun sa-

bulunmayarak aslında bir yönüyle hakikate işaret etmektedir. Bk. Dikici, “Konyalı Hâfiz İsmâil Efendi”, 37-38.

<sup>41</sup> Efe, *İsmail Konevî Efendi’nin Hâşiye ‘Ale’l-Mukaddimâtü’l-Erba’ adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 5-8.

<sup>42</sup> Alukah el-Meclisü’l-İlmî, “İşrâfu’d-Doktor Sa’d b. Abdullah el-Humeyyid”, erişim: 27 Haziran 2019, <http://majles.alukah.net/t163955/>. Bunlardan birisi için bk. Muhammed Ebu’l-alâ el-Hamzâvî’nin *Mesâilü ilmi’l-maanû fi hâşiyeti’l-Konevî alâ tefsîri’l-Beyzâvî* (Câmiatü’l-Ezher Külliyyetü’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye, 1426/2005).

<sup>43</sup> Ahmed K. Sarhan-Firas F. Farhaan, “Risâletü’l-İmâm el-Konevî fi teklîf-i mâ lâ yutâk li-İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (t. 1195 h.)- dirâse ve tahkîk”, *Mecelletü Câmiati’l-Enbâr li’l-ulûmi’l-İslâmiyye* 9/35 (2018): 228-274.

<sup>44</sup> Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi’nin Hâşiye ‘Ale’l-Mukaddimâtü’l-Erba’ adlı eserinin tahkik ve tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018), 48-164.

dece hayatı ve eserleriyle ilgili muhtasar bilgiler sunulmuş,<sup>45</sup> bir kısmında ise yine Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı eser, Osmanlı geleneğindeki haşiye türüne bir örnek olarak ele alınmıştır.<sup>46</sup> İlgili çalışmalarda Konevî'nin hayatına dair aktarılan bilgilerin nispeten sınırlı olması ve onların bir kısmında kimi hatalı bilgilere yer verilmesi nedeniyle bu makalede müellifin yaşamı göreceli olarak uzun tutulmuş, daha zengin kaynaklarla desteklenmiş ve mevzu bahis hatalara işaret edilmiştir.

Konevî'nin "Teklîf-i mâ lâ Yutâk" adlı risalesine gelince onun ilgili kütüphanelerde yer alan nüshaları dışında bahsi geçtiği üzere tahkikli neşrinin de yapıldığı görülmektedir. Ahmed K. Sarhan ile Firas F. Farhaan tarafından yazılan bir makale içerisinde yapılan bu neşirde Konevî'nin hayatına, yaşadığı asrın ilmi ve sosyal durumuna ışık tutulduktan sonra tahkikte izlenecek yönteme değinilmiş, peşi sıra ilgili risale neşredilmiştir. Hayatına dair sınırlı bilgiler verilen ve Osmanlıca eserlere pek de başvurulamayan bu çalışmada, ilgili risale içerisinde kaynak olarak kullanılan ve ismi anılan kimi eserlerin nüshalarına ve bazı zevatın kimliklerine ulaşılamadığı<sup>47</sup> bilgisi de paylaşılmıştır. Bunun dışında risalenin muhteviyatına dair de hiçbir bilgi sunulmadan doğrudan onun tahkiki cihetine gidilmiştir. Bu çalışmada ise müellifin işbu risalesinde kullandığı kaynaklara hususi olarak temas edilmiş ve en önemlisi diğer Eş'arî ve Mâtürîdî eserlerden de istifade ile onun teklifi- mâ lâ yutâk konusundaki ana düşüncesi ortaya konulmuştur.

<sup>45</sup> Recep Dikici, "Konyalı Hâfız İsmâil Efendi", *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi* Konya Kitabı VI, ed. Caner Arabacı, Özel Sayı (Aralık 2003): 35-38.

<sup>46</sup> Mehmed Halil Çiçek, "el-Havâşî fî Fetretî'l-Osmâniyyîn ve Hâşiyetu İsmâil el-Konevî Nemûzecen", *Osmanlı Döneminde Tefsir=Tafsir in the Ottoman Period*, ed. Hidayet Aydar v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 2: 317-345.

<sup>47</sup> Örnek olarak Sâdî Çelebi'nin kimliğine ulaşılamadığı bilgisi için bk. Ahmed K. Sarhan-Firas F. Farhaan, "Risâletü'l-İmâm el-Konevî", 260, 7 nr'lı dipnot. Molla Hüsrev'in *Telvîh* Haşiyesine ulaşılamadığı ifadesi için bk. 265, 3 nr'lı dipnot.

## 1. Teklîf-İ Mâ Lâ Yutâk Risalesi

### 1.1. Risalenin Özellikleri ve Kaynakları

Konevî'nin kelamcı kimliğini en açık şekilde ortaya koyduğu eserlerin başında gelen “Teklîf-i mâ lâ Yutâk” adlı yazma risalesinin farklı kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır. Bunların ilk kısmını İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, nr. K-0105-04, vr. 11b-15b;<sup>48</sup> İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, nr. 0152-04, vr. 9b-12a; diğer bölümünü ise Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2787, vr. 169b-171b; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 570, vr. 217a-220b ve Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 101, vr. 8a-11a şeklinde aktarmak mümkündür.<sup>49</sup>

Konevî'nin diğer risaleleri hakkında kullanılan muhtelif isimlerden farklı olarak neredeyse hep aynı şekilde, “Teklîf-i mâ lâ Yutâk” adıyla kayda geçen ve üç veya dört yaprak halinde kaleme alınarak çoğaltılan bu risale genellikle müellifin ona yakın sayfa sayısındaki diğer risaleleriyle birlikte yazıya geçirilmiştir. Kimi risalelerinde ismini, Hafız İsmail b. Muhammed el-Konevî şeklinde kaydeden müellif,<sup>50</sup> bu risalesinde adını yazmamıştır. Geçmiş ulemanın âdeti olduğu üzere eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlamış, Cenâb-ı Hakk'a olan hamdini diğer risalelerinde olduğu gibi işleyeceği konuyla alakalı olan bir cümle ile ifade etmiştir. Bu mealde *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunu ele alacağı işbu risalesine de “Kuluna, ancak çekeceği şeyi yükleyen Allah'a hamd olsun” ifadeleri ile başlamıştır.<sup>51</sup>

Genellikle risalelerinin mukaddime kısmını uzun tutmayıp konuya dâhil olan ve ekseri olarak işleyeceği meseleye geçmiş ulemeden bir zatın

---

<sup>48</sup> Bu nüsha makalemizde esas alınacak ve kaynak olarak kullanılacaktır.

<sup>49</sup> Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshaların kaynak bilgisi için bk. Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 7.

<sup>50</sup> İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Şerhu kelimet-i't-tevhîd*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 1b; İsmail b. Muhammed el-Konevî, *İlmullah şâmilün li-umûrin gayri'l-mütenâhî*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.4 KON 297.4 KON 1192 H. 1, 29b.

<sup>51</sup> İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 11b.

sözüne atf ile başlayan müellif,<sup>52</sup> bu risalesinde mevzuya doğrudan *teklîf-i mâ lâ yutâk* hususuyla alakalı üçlü bir taksim ile giriş yapmıştır.<sup>53</sup> Risale boyunca da meseleyi bu üç kısım üzerinden ortaya konulan görüşlere bina etmiş, ilgili bölümde var olan ittifak ya da ihtilaflara işaret etmiştir. Kendisini bu manada kimi zaman “cumhur katında”,<sup>54</sup> kimi zaman da “bize göre”<sup>55</sup> bazen de Hanefi usulcü veya Mâtürîdî kelimacıları kastederek “ashabımız”,<sup>56</sup> nihayet doğrudan “Hanefi meşayihimiz”<sup>57</sup> ifadeleriyle konumlandırmış ve karşı tarafa kimi zaman Ebu’l-Hasan İsmail el-Eş’arî (ö. 324/936) kimi zaman Mu’tezile,<sup>58</sup> bazı durumlarda ise bir kısım Eş’ariyye kelimacısını yerleştirmiştir.<sup>59</sup>

Konevî, konuyu işlerken diğer risalelerinde örnekleri görüldüğü üzere çeşitli müellif ve onların eserlerine atf yapmayı da ihmal etmemiş, benimsediği yahut reddettiği görüşleri ilgili kişilerin ifadeleri bağlamında ortaya koymuştur. Bunların ilki kendisi gibi Beyzâvî’nin meşhur tefsirine haşiye yazmış zevat arasında yer alan Sâdî Çelebi (ö. 945/1539) olmuştur. Müellif, Sâdî Çelebi’nin ilgili haşiyesinde Tebbet sûresini tefsir ederken kullandığı bir ifadeyi referans almış, sonrasında yaptığı izah üzerinden onun dile getirdiği bir müşkilin ortadan kalkacağını ifade etmiştir.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> Örnek olarak bk. İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Haşiye nebzetün min meâdi’l-cismânî*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 9b; İsmail b. Muhammed el-Konevî, *İlmullâhi teâlâ şâmilün licemî’l-külliyât ve’l-cüziyyât*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.212 KON 297.212 KON 1, 8b; İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü Keşşâf fi âyeti yuhâdî’ünallah*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 17b.

<sup>53</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 11b-12a.

<sup>54</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a.

<sup>55</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a.

<sup>56</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b.

<sup>57</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b.

<sup>58</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a.

<sup>59</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b.

<sup>60</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 13b. Sâdî Çelebi’nin, “kelam kitaplarında iman ile teklifin onun tafsili değil, icmali kısmına yönelik olduğu şeklinde geçen ifadelerin, ilgili kişilerin tafsili iman ile muhatap kaldıkları aşamadan sonra bir anlamının olmayacağı” şeklindeki sözlerinin kaynağı için bk. Sa’dî Çelebî Sadullâh b. İsa Kastamônî, *Hâşiye alâ Envârî’t-Tenzil*, Milli Kütüphane, Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 50 Gül-Kara 97, 376a.

Konevî’nin meseleyi izah ederken referans gösterdiği kişilerden bir diğeri Seyyid Şerif Cürçânî’dir (ö. 816/1413). Konevî, bir vesileyle onun Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd’un *Tavzîh* adlı çalışması üzerine Teftâzânî’nin *Telvîh* ismiyle yaptığı şerhine dönük<sup>61</sup> kaleme aldığı haşiye-ye yani *Telvîh* haşiyesine<sup>62</sup> atıf yapar. Ardından bir eser ismi vermeksizin ilgili düşüncesinde Hayâlî’nin de (ö. 875/1470 [?]) aynı görüşü paylaştığını belirtir. Konevî, ilgili meselede bu iki zata atıf yaparken sadece onların, kendisinin (Konevî) aktardığı görüşü teyit eden ifadeler kullandığını zikretmekle yetinip isimlerini anma ötesinde özel olarak onlardan bir alıntıda bulunmaz.<sup>63</sup> Müellif, başka bir yerde Cürçânî’nin ismini anmadan onun *Şerhu’l-Mevâkıf* adlı eserine referans ile de ona bir atıf daha yapar.<sup>64</sup> Öte yandan yine Hayâlî’nin ismine kimi Eş’arî kelamcılarının mümteni ile teklifi caiz gördükleri yönündeki fikre Mâtürîdî kimliğiyle cevap verirken gönderme yapar.<sup>65</sup> Konevî bu noktada peşi sıra *Şerhu’l-Makâsîd* adlı eserinin ismini vererek, özel olarak adını zikretmediği Sadeddîn Mesûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî’ye (ö. 792/1390) de atıfta bulunur.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 429.

<sup>62</sup> Sadrettin Gümüş, “Cürçânî, Seyyid Şerîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 136.

<sup>63</sup> Konevî, mümteni ile teklifin cevazına dair kullanılan Ebû Cehil örneğini reddetmek amacıyla o tip kâfirlerin, kendilerinin iman etmeyeceklerine dair verilen haber öncesinde, indirilen tüm hususlara; ilgili haber sonrasında ise iman etmeyeceklerini tasdik dışındaki her şeye iman ile sorumlu oldukları yönünde verilen cevabın zayıflığı ve onun zayıflığının gerekçesi üzerindeki izahta bu iki zata atıf yapar. İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a.

<sup>64</sup> Burada Konevî, kişinin tafsili iman ile sorumlu olmadan önce onun icmali kısmıyla muhatap olduğu yönünde aktardığı bir bilgiyi teyit babından Cürçânî’nin ilgili eserine başvurur. İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 13b. Cürçânî’nin söz konusu açıklamaları için bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1417/1997), 3: 224-225.

<sup>65</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a-14b.

<sup>66</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b. Kimi Eş’arîlerin mümteni ile teklifi caiz gören anlayışına itiraz sadedinde, içerisinde muhalin imkânının da muhal olduğu şekilde ifadelerin geçtiği fikre yönelik Teftâzânî’nin verdiği cevap için bk. Sa’deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1409/1989), 4: 299.

Müellifin, tefsiri üzerine bir haşiye kaleme aldığı Kâdî Beyzâvî'ye de bir vesileyle atıf yaptığı görülür. Bu noktada Beyzâvî'nin tefsirinde zikrettiği ilgili ifadeyi aynen aktardıktan sonra kendisinin ve ona tabi olan kimselerin, iki zıddın içtimaı gibi özünde mümteni olan iş ile teklifin caiz olduğu görüşünde olduklarının anlaşıldığını belirtir. Bu fikre karşı olmasına rağmen ilgili ifadelerle yönelik hemen bir cevap vermeyen müellif, daha sonra getirdiği bazı açıklamaları takiben bu izahların onun iddiasına da bir cevap teşkil ettiğini dile getirmekten kendisini alamaz.<sup>67</sup>

Konevî'nin referansta bulunduğu kaynaklardan birisi de Molla Hüsrev'dir (ö. 885/1480). "Mevlana" ifadesiyle andığı Molla Hüsrev'den doğrudan alıntı yapan müellif, peşi sıra onun Eş'arî'nin ve ashabının çoğunluğunun mümteni olan iş ile teklifi caiz gördüğü şeklindeki ilgili değerlendirmesine katıldığını ihsas eden bir dil kullanır.<sup>68</sup> Yine bir vesileyle eserinin başka bir bölümünde aynı övgü ifadesiyle adını andığı Molla Hüsrev'in enteresan bir görüşünü aktarır. Sonrasında bu ifadeden meramının ne olabileceği üzerinde durur.<sup>69</sup> Başka bir yerde bu sefer de iman etmeyeceği bilgisine ulaşan kişiye iman teklifinde bulunmanın imkânı şeklindeki bir soru ve onun cevabı aşamasında Molla Hüsrev'in ifadelerine başvurur.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a-14b. Konevî'nin, zatı itibarıyla muhal olan bir şeyin teklifi aklen caiz olsa da, araştırıldığında böyle bir teklifin gerçekleşmediğinin ortaya çıkacağı mealinde Beyzâvî'den aktardığı ilgili pasaj için bk. Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*, i'dâd ve takdim: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1: 42.

<sup>68</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a. Molla Hüsrev'in Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyede dile getirdiği ilgili ifade için bk. Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmur, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 50 Damad 60, 111a.

<sup>69</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b-15a. Molla Hüsrev'in, iman etmeyeceklerini bilseleler kâfirlerden iman sorumluluğunun düşeceği, Adududdîn el-İcî'nin de bu yönde bir açıklama yaptığı muhtevastaki ifadelerinin kaynağı için bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, 111b.

<sup>70</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 15a. Molla Hüsrev'in ortaya attığı ilgili soru ve cevabı için bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*, 111b-112a.

Konevî, *Tavzîh* üzerine şerh veya haşiye yazan müelliflerin görüş yahut ifadelerine başvurduğu gibi doğrudan bu eserin sahibi fakih ve mütekellim Sadruşşerî’a da onun ismini anmadan “Tavzîh sahibi” nitelemesi ile atıfta bulunur. Burada onun mümteni olan bir iş ile teklifin caiz olmadığı hususunda ittifak bulunduğuna dönük ifadelerine yer verir.<sup>71</sup>

Konevî’nin, konuyla ilgili verdiği malumatlardan birinde meseleye dair açıklamasını, Hasan Çelebi diye andığı meşhur Molla Fenârî’nin torunu kelim ve fıkıh âlimi Bedreddin Hasan’a (ö. 891/1486)<sup>72</sup> atf yaparak teyit ettiği de görülür. Burada onun ismini kendisinin (H. Çelebi) *Telvîh* eserine yaptığı haşiyede yer aldığını söylediği bir bilgi üzerinden zikreder.<sup>73</sup>

Konevî, Adududdin el-Îcî’ye de (ö. 756/1355), ilkinde ismini anmadan *Mevâkıf* eseri üzerinden atf yapar.<sup>74</sup> Ayrıca Molla Hüsrev’den aktardığı bir pasajda Îcî’nin ismi anılması nedeniyle dolaylı olarak yine ona atıfta bulunmuş olur. Burada Molla Hüsrev, kendileriyle alakalı olarak iman etmeyeceği bilgisine ulaşan kâfirlerden teklifin düşeceğine dair aktardığı bilgiyi hangi eserinden olduğunu belirtmeksizin, Îcî üzerinden teyit etmektedir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a-14b. Sadruşşerîa’nın bu konuda getirdiği ilgili açıklama için bk. Ubeydullah b. Mes’ud b. Mahmûd Buhari Mahbubi Sadruşşerîa, “et-Tavzîh li metni’t-Tenkîh”, *Şerhü’t-Tavzîh ala Tenkîh*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1: 367.

<sup>72</sup> Cemil Akpınar, “Hasan Çelebi, Fenârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 313.

<sup>73</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b. Hasan Çelebi’nin Mâtürîdîlerin muhalin imkânının da muhal olduğu şeklinde geliştirdikleri delile yönelik Eş’arîlerin verdiği cevapla ilgili aktardığı pasaj için bk. Hasan Çelebi b. Muhammed Şâh el-Fenârî, *Haşiye ale’t-telvîh*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 MİL Yz A 4149, 272a.

<sup>74</sup> Konevî, iman etmeyeceği haber verilen Ebû Leheb’in iman ile sorumlu olduğuna dair durumu izah babından Îcî’nin ilgili eserine atf yapar. İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 13b. Îcî’nin ilgili ifadeleri için bk. Ebü’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaftar el-Îcî, *Kitâbü’l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Dârü’l-Cil, 1417/1997), 3: 212-213.

<sup>75</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 15a. Îcî’nin ilgili ifadeyi kullandığı eseri için bk. Ebü’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaftar el-Îcî, *Şerhu Muhtasari’l-*

Daha çok mantık alanında eserler veren Sirâcüddin el-Urmevî (ö. 682/1283),<sup>76</sup> yahut Taceddin el-Urmevî de (ö. 653/1255) Konevî'nin kendisine atıf yaptığı ve ilgili eserinden bir pasaj aktardığı müellifler arasındadır. Aslında bu alıntı da Mola Hüsrev'den yaptığı aktarıma bağlı olarak ifade edilmektedir. Yoksa doğrudan Urmevî'den yapılan bir alıntı söz konusu değildir. Burada konu iman etmeyeceği bilgisine ulaşan kişinin iman ile mükellef tutulup tutulmayacağı sorusuna verilen cevap üzerine şekillenmektedir.<sup>77</sup>

## 1.2. Konevî'nin *Teklîf-i mâ lâ Yutâk* Meselesine Bakışı

Konevî işbu risalesine önce diğer kimi kitaplarda örneğine rastlandığı üzere *teklîf-i mâ lâ yutâkı* üç kısma ayırarak başlar ve ilgili tartışmaları bu tasnif üzerinden yürütür. Buna göre *teklîf-i mâ lâ yutâkı*n ilk kısmını, iki zıddın cemi, kadîmin yok olması, imkânın vâcib, vâcibin imkân konumu-

*Münteha'l-usûli*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 2: 243.

<sup>76</sup> Mustafa Çağrı, "Sirâceddin el-Urmevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 262-263.

<sup>77</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 15a. Konevî'nin, kendilerinin iman etmelerinin muhal olduğu bilgisine ulaşan kimselere iman teklifinde bulunmanın mümkün olup olmadığı yönündeki bir soruya cevap verirken Urmevî'den nakil ile aktarımda bulunan Molla Hüsrev'e yaptığı atfın kaynağı için bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*, 111b-112a. Molla Hüsrev'in Urmevî ile hangi zatı kastettiği açık değildir. Ancak Konevî'nin ilgili risalesini tahkik eden Ahmed K. Sarhan-Firas F. Farhaan onun Sirâceddin el-Urmevî olduğunu ifade etmektedir. Bk. "Risâletü'l-İmâm el-Konevî fî teklîf-i mâ lâ yutâk", 266, 4 nr'lı dipnot. Ancak bu konuda kesin bir hüküm vermek doğru olmasa gerektir. Zira Molla Hüsrev'in Urmevî'ye nispet ettiği ilgili ifadeler Sirâceddin el-Urmevî'nin belirtilen eserinde geçmez. Sirâceddin el-Urmevî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk hakkındaki genel düşüncesi için bk. Ebü's-Sena Sirâcüddin Mahmûd Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsil mine'l-mahsûl*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1: 316-321. Bu konuda ilgili zattan Taceddin el-Urmevî'nin maksut olması kanaatimizde daha güçlü bir ihtimaldir. Nitekim Mola Hüsrev'in el-Fâzıl el-Urmevî şeklinde zikrettiği kayıttaki ilgili nisbe, Ebû Muhammed el-İsnevî'nin (ö. 772/1370) *Nihayetü's-sul fî şerhi Minhaci'l-vüsul* adlı eserinde Taceddin el-Urmevî için kullanılmaktadır. Bu durum el-Fâzıl el-Urmevî'nin Taceddin el-Urmevî olduğunu ihsas etmektedir. Bk. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevî, *Nihayetü's-sul fî şerhi Minhaci'l-vüsul* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1: 4. Taceddin el-Urmevî'nin konuya dair görüşleri için bk. Taceddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn el-Urmevî, *el-Hâsil mine'l-mahsul fî usulî'l-fikh*, thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci (Bingazi: Câmîatu Karyunus, 1994), 1: 467-475.



na gelmesi gibi özünde veya zâtı itibariyle muhal olan durum ile teklif teşkil eder. İkincisi ise, insan için göğe yükselme, havada uçma gibi özünde mümkün, ancak genel işleyiş itibariyle gerçekleşmesi mümkün olmayan iş ile tekliften oluşur. Nihayet üçüncüsü ise, özü itibariyle de, kuldun vuku bulması yönüyle de mümkün olan; ancak Allah’ın ilminin aksi yöne taalluk ettiği (kuldun gerçekleşemeyeceği) bir iş ile teklif üzerinden gerçekleşir.<sup>78</sup>

Konevî, Beyzavî tefsirine yazdığı haşiyede de benzer bir aktarımla bu üçlü tasnife yer verir.<sup>79</sup> Aslında her zaman aynı sıralamada olmasa da bu konuda yapılan üçlü taksimin pek çok örneğini diğer müelliflerde de görmek mümkündür. Bunlardan biri olan Adudüddîn el-Îcî (ö. 755/1355), *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın ilk kısmına, Allah’ın vuku bulmayacağını bilmesi veya dilemesi yahut ta haber vermesine bağlı olarak gerçekleşmesi mümkün bulunmayan bir iş ile teklifi yerleştirir. İkincisine iki zıddın içtimai gibi özünden dolayı vukuu imkânsız, üçüncüsüne göğe yükselme gibi özünde mümkün olsa da âdeten gerçekleşemeyecek bir iş ile teklifi koyar.<sup>80</sup> Bu tasnifin bir benzerini aynı sıralama ve yakın örnekler ile Teftâzânî de dile getirir.<sup>81</sup> Molla Hüsrev de bu bilgileri benzer şekilde aktarır.<sup>82</sup> Bu durumda, Konevî’nin konuyla ilgili yaptığı taksimde geçmiş bilginlerin tasnifinden yararlandığı; ancak bu maddeleri sıralamada farklı bir yol takip ettiği anlaşılmaktadır.

Konevî, *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın bölümlerini zikrettikten sonra onlara dair mezheplerin yaklaşımına da değinir. Buna göre üçüncü kısımda yer alan teklifin değil cevazı, onun fiili olarak gerçekleştiği hususunda dahi bir ihtilafın olmadığını belirtir.<sup>83</sup> Bununla birlikte meselenin izahında bir farklılık olduğuna işaretle çoğunluk ulemanın söz konusu teklifin güç yetirilebilir olmasını, kulun kendi iradesiyle ilgili fiili yapmaya teşebbüs

---

<sup>78</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a.

<sup>79</sup> İsmail Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî ala tefsiri’l-Îmâmi’l-Beyzâvî*, 2: 37.

<sup>80</sup> Adudüddîn el-Îcî, *Kitâbü’l-Mevâkıf*, 3: 291.

<sup>81</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4: 298.

<sup>82</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envârî’t-tenzîl*, 111a.

<sup>83</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a.

etme kudretinin bulunması ile açıkladıklarını kaydeder. Burada onların kulun ilgili yönelimini takiben Allah'ın o fiili yaratmama durumu söz konusu olsa bile, bu halin onun mevzu bahis edilen teklifi yerine getirme kudretini engellemediği fikrini savunduklarını söyler.<sup>84</sup> Beyzâvî haşiyesinde zikrettiği bir ifadesinde ise Allah'ın kimi kâfirlerin iman etmeyeceğine dönük verdiği haberin teklifin şartı olan kudreti engellemediği hususunda Hanefilerin aklı, Eş'arîlerin ise nassı devreye soktuklarını kaydeder.<sup>85</sup> Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî'nin (ö. 478/ 1085) bu hususta İmam Eş'arî'nin *teklîf-i mâ lâ yutâk*n şer'an vaki olduğu görüşünü savunduğunu belirtmesi,<sup>86</sup> Konevî'nin bu konuda doğru bir tespit yaptığını göstermektedir.

*Teklîf-i mâ lâ yutâk*n üçüncü kısmının güç yetirilebilir olduğu hususunda çoğunluk ulemaya nispet ettiği bu görüşün karşısına Eş'arî'nin fikrini yerleştiren Konevî, onun ise aksi bir düşüncenin ilahi ilmin cehalette dönüşmesi gibi muhal bir duruma sebebiyet vereceği, buna sebebiyet veren şeyin de muhal olacağı teziyle bu teklifin güç yetirilemeyecek bir konumda olduğu bilgisini paylaştığını söyler. Ancak Ebû Cehil'e teklif edilen iman örneğinde olduğu üzere söz konusu muhalliğin ilgili teklife hâlel getirmeyeceği fikrini savunduğunu da ekler. Bu noktada ilgili iki düşünce arasında bir mukayese yapan Konevî iki tarafın da bu tarz yerlerde teklifin gerçekleştiği hususunda ittifak ettiklerini, sadece bu teklifin güç yetirilir olup olmadığı hususunda farklı bir görüşe yöneldiklerini belirtir. Dolayısıyla aslında aradaki ihtilafın köklü değil, lafzi bir çekişme olduğunu söyler. Burada "Eş'arî katında *teklîf-i mâ lâ yutâk* vakidir" şeklindeki ifadenin de işte bu üçüncü mertebede gerçekleşen teklif için söz konusu olduğunu, yoksa *teklîf-i mâ lâ yutâk*n ilk kısmı için böyle bir ona-

<sup>84</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a. Müellifin paylaştığı bu bilgilerde Teftâzânî'den istifade ettiği anlaşılmaktadır. Krş. Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhü't-Tavzih ala Tenkih*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 368.

<sup>85</sup> İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 2: 39.

<sup>86</sup> İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtinü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/ 1950), 227-228.

yın mevzu bahis edilmediğini belirtir.<sup>87</sup> Nitekim bu hususu teyit eder şekilde Cüveynî de teklifin şartlarını sayarken, üçüncü olarak onun özünde mümkün olan bir iş olması gerektiğini kaydeder ve iki zıddı bir araya getirmek veya aynı anda iki mekânda bulunmak gibi bir teklifin gelmeyeceğini söyler.<sup>88</sup> Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî (ö. 631/1233) ise bazı Senevîler dışarıda bırakılacak olursa üçüncü kısma giren bu teklifin cevazı ve vukuuna dair hiçbir aksi fikrin beyan edilmediğini belirtir.<sup>89</sup> Saduddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) de Allah’ın bilgisi veya haberinin kâfir ve isyankârlara yönelik bir teklifin vukuuna engel teşkil etmediği hususunda hiçbir tartışma olmadığını söyler.<sup>90</sup>

Konevî *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın üçüncü kısmını izah ettikten sonra onun ikinci bölümüne yani özünde mümkün, âdeten imkânsız olan teklif konusuna geçer. Böyle bir teklifin fiilen vuku bulmadığına dönük ittifak olsa da, teoride bunun cevazına dair tartışmaların yaşandığını kaydeder. Mu’tezile’den farklı olarak Ehl-i Sünnet’in bu duruma onay verdiğini ifade ettikten sonra bu hükmünü bir kayıt altına alır. Buna göre burada verilen hüküm; teklifin, yapılmaması sahibini azaba müstahak kılabilecek şekilde bir fiili gerçekleştirme yönünde iletilen talep anlamına gelmesi halinde geçerlidir. Yoksa buradaki tekliften, mutlak bir talep ya da muhatapı acze düşürme babından iletilen bir istek manası maksut olursa hüküm değişir. Örneğin “Kur’an’da şüpheniz varsa ona benzer bir sûre getirin” (el-Bakara 2/23) ayetindeki gibi normal bir talep değil ta’cizin (aciz

<sup>87</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a. Mâtürîdî kelamcılardan Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî de *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın vuku bulup bulmadığı meselesini Ehl-i Sünnet ve İmam Eş’arî ile bu ekolün çoğunluk uleması şeklinde aktardığı ikili bir taksim üzerinden inceler. Burada Eş’arî’nin, Allah’ın, ilgili fiili yapma aşamasında ona kudreti bulunmayan kuluna o işi emrettiği, ancak o fiili yapmaya uygun organı olmayan kişiye ise böyle bir teklif yönelmediği şeklinde kanaat bildirdiğini söyler. Bk. Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usulü’l-d-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 1424/2003), 128.

<sup>88</sup> İmâmu’l-Harameyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye fi’l-erkani’l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 1412/1992), 55.

<sup>89</sup> Ebü’l-Hasan Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fi usulî’l-d-din*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 604-605.

<sup>90</sup> Teftâzânî, *Şerhü’t-Tavzih ala Tenkih*, 1: 368.

bırakmanın); “De ki: “İster taş olun ister demir” (el-İsrâ 17/50) ve “Onlara, “Aşağılık maymunlar olun!” demiştik” (el-Bakara 2/65) ilahi kelamındaki gibi teshîr (boyun eğdirme) ve ihanetin (hakir ve zelil kılma) söz konusu olduğu yerlerde ilgili anlamda bir teklif mevzu bahis olmadığı için bunlar, muhal olan bir işi teklif olarak değerlendirilmez. Bunları bir talep değil belki mecazi ifadeler olarak görmek daha doğrudur. Bu yüzden çoğu muhakkik ulema bunları *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda değerlendirmeye bile almamıştır.<sup>91</sup> Öte yandan Konevî bir diğer risalesinde başka bir bağlamda tekliften muradın ne olduğunu izah ederken de benzer bir malumat verir ve onun, iman edip hidayete eren kişinin sevap almasını sağlayan; küfre düşen ya da isyan eden kişinin ise azaba duçar olmasına neden olan iş olarak aktarır.<sup>92</sup> Böylece Konevî, imtihanın; yani başarılmasına göre sevap, aksi durumda azabın konusu haline gelen teklif ile kelime yapısı itibariyle emir kalıbında geldiğinden zahiren teklif manası içerse de, aslında meselenin teklifin bir mevzuu olmayıp sadece muhatabın acziyetini ortaya koymak için kullanılan ifadenin arasını ayırmış olur. Bu bağlamda ikinci anlamdaki işin yapılamayacak olması, ilkinin gerçekleşme ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Bu konuda Teftâzânî de tartışılan teklifin bir fiilin gerçekleştirilmesini talep anlamındaki teklif olduğunu, yoksa Kur’an’ın meydan okuması örneğinde olduğu üzere, karşısındakinin acizliğini ortaya koyan ifadeler ile gerçekleşen teklifin zaten, güç yetirilemez bir iş olduğu hususunun açık olduğunu kaydeder.<sup>93</sup> Mâtürîdî kelimacı Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde de (ö. 1133/1721) Hanefîlerin *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın caiz olmadığına dair getirdikleri delilleri aktarırken buradaki tekliften, yapıldığında kendisiyle

<sup>91</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12a-12b. Müellif bu bilgileri daha muhtasar bir şekilde tefsir haşiyesinde de aktarır. Bk. İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 2: 37.

<sup>92</sup> İsmail Konevî, *Haşîye nebzetün min meâdi'l-cismânî*, 11b.

<sup>93</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4. 298.

sevaba nail olunan işin maksut olduğu hususuna dikkat çektiklerini ifade eder.<sup>94</sup>

Konevî’nin *teklîf-i mâ lâ yutâk* ile ilgili üzerinde en fazla durduğu bölüm ise onun ilk kısmını teşkil eden imkânsız (mümteni) bir iş ile teklif meselesi olur. Müellif, bu hususta kimi Eş’arî kelimcilerin böylesi bir teklifin caizliği bir tarafa onun fiilen vuku bulduğu görüşüne sahip olduklarını söyler. Ardından onların delillerini aktarmaya başlar. Buna göre “Şüphe yok ki, inkâr edenleri, başlarına gelecekle uyarasan da uyar-masan da birdir, inanmazlar” (el-Bakara 2/6) ayeti onlar açısından iki tür delil içerir. İlk olarak Allah onların iman etmeyeceğini haber vermiş, diğ-er yandan da onlara imanı emretmiştir. Bu durumda onlar için iman özü itibariyle imkânsız (mümteni) bir iş konumundadır. Zira onların iman etmesi Allah’ın haberinin yalan olması demektir. Bu imkânsız olduğuna göre kâfirin iman etmesi de imkânsızdır. İkinci olarak Ebû Cehil gibi kâfirlerin, iman ile sorumlu oldukları, bunun içine kendilerinin iman etmeyecekleri hususunun da dâhil olduğu düşünülünce, bu durumda onların tasdik etmeyeceklerini onaylamaları, kendilerinin tasdik etmeme durumlarının bir uzantısı (fer’i) olmuş olur. Bu aşamada onları imana çağırarak, aslında onlara iman etmeme teklifinde bulunmayı gerektirir. Bu ise aynı anda, hem iman etme hem de etmeme teklifini birleştirmek, dolayısıyla da iki zıttı bir araya getirmek demektir. Bu durumda iki zıttı birleştirmek muhal olduğu halde onların iman ile sorumlu oldukları dü-şünülünce, bundan mümteni yani muhal ile teklifin caiz olduğu, hatta bunun fiilen gerçekleştiği sonucu ortaya çıkar.<sup>95</sup>

Konevî’nin mümteni ile teklifi caiz gören kimi Eş’arî kelimcilerin delili sadedinde Amr b. Hişâm b. Muğre el-Kureşî el-Mahzûmî (Ebû Cehil) (ö. 2/624) üzerinden aktardığı bu bilgilerin bir benzerini Cüveynî de nakleder. O aklen caiz olduğu savunulan bu hükmün şer’î olarak bir

---

<sup>94</sup> Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu’l-ferâid ve cemu’l-fevâid*, 1. Bs. (Kahire: Matbaatü’l-Edebiyye, 1317/ 1899, 26.

<sup>95</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12b. Müellif bu ikinci delili daha muhtasar bir şekilde haşiyesinde de aktarır. Bk. İsmail Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî ala tefsiri’l-İmâmi’l-Beyzâvî*, 2: 37.

karşılığı bulunup bulunmadığı sorusuna cevap verirken, İmam Eş'arî'nin, bunu şer'an gerçekleşmiş bir iş olarak gördüğünü belirttikten sonra Abdül'uzzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim'in (Ebû Leheb) (ö. 2/624) peygamberi tasdik etme ve içinde kendisinin iman etmeyeceği şeklindeki haber de dâhil olmak üzere onun tarafından verilen bilgilere inanma emrine muhatap olmasının bu duruma kanıt teşkil ettiğini söyler. Onun tasdik etmeyeceğini tasdik mevkiinde kalmasını iki zıddın içtimayı olarak görür.<sup>96</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) benzer bir bağlamda Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği Ebû Cehil'i iman ile sorumlu tutmasını, adeta kendisinden tasdik etmeyeceğini onaylama talebi olarak aktarır. Bu imanı ilahi ilme aykırılığından ötürü muhal olarak değerlendirir.<sup>97</sup> Buna karşılık diğer bir Eş'arî kelamcı Âmidî ise ilgili delili aktardıktan sonra bu konuda birilerinin, müminin de bir azaba uğramasının imkânından hareketle Hz. Peygamber'in Ebû Leheb'in katiyyen iman etmeyeceği gibi bir haber vermediği görüşünü savunabileceğini belirtir. Böylece bu delile bir nevi şerh koyar.<sup>98</sup> Nitekim Mâtürîdî kelamcı Beyâzizâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) bu izaha yer vererek, bu konuda kesinlikle iman etmeyeceğinin haber verildiği iddiasıyla Ebû Leheb'in iman ile mükellef olmasının *teklîf-i mâ lâ yutâkn* cevazına delil olduğu yönünde bir fikrin savunulamayacağını kaydeder.<sup>99</sup> Burada dile getirilen son iddianın Ebû Leheb'in iman üzerine ölmesinin imkânsız olmadığı, buna göre de onun *teklîf-i mâ lâ yutâka* muhatap kalmadığı şeklindeki bir düşünceyi içerdiği anlaşılmaktadır.

Konevî, imkânsız olan bir durum ile teklifi savunan zevatın ilgili delillerini aktardıktan sonra bu düşünceye karşı çıkan bir şahsiyet olarak o kanıtlara yönelik cevaplarını nakletmeye başlar. Buna göre öncelikle

<sup>96</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 226-228.

<sup>97</sup> Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 113.

<sup>98</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1: 613.

<sup>99</sup> Kemaleddin Ahmed el-Beyâzizâde, *İşarâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürezzak eş-Şafii (Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004), 251

Ebû Cehil gibi kâfirlerin<sup>100</sup> iman etmesi, özü (zâtı) itibariyle değil, başka bir durum sebebiyle (mümteni bi’z-zât değil, mümteni bi’l-gayr ile) imkânsızdır. Bu durumda o, *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın ilk kısmına değil, üçüncü bölümüne (özü itibariyle de âdeten de mümkün, ancak vukuu Allah’ın ilmine aykırı iş ile teklif) dâhildir. O halde Allah’ın söz konusu kâfirlerin iman etmeyeceğini haber vermesi, onların imanını imkânsız kılmadığı gibi ona dönük kudretlerini de ortadan kaldırmaz. Allah’ın o kâfirlerin iman etmeyeceğini bilmesi yahut haber vermesinin onların iman etmelerini imkân dairesinden çıkardığı kabul edilirse, bu iş, zâtı itibariyle mümkün olan bir şeyin mahiyetinin, zâtı itibariyle mümteni olan başka bir şeye dönüşmesi durumunu ortaya çıkarır. Bu ise muhal olduğuna göre onların imanı zat itibariyle mümkün; başka bir nedenle, yani Allah’ın haber verdiği şeyde yalancı çıkmasına sebebiyet vermesi itibariyle mümteni (mümteni bi’l-gayr) olur. Onların iman etmesi, Allah’ın ilminin cehalete dönüşmesi demektir. Bu durum muhal olunca, onların iman etmeleri de muhal olur. Ancak bu, onun zâtı itibariyle mümteni olduğu anlamına gelmez.<sup>101</sup> Konevî Allah’ın ilmine aykırı olması nedeniyle gerçekleşemeyen bir işin imkânının özü itibariyle mevcut olduğu bilgisini başka bir eserinde de yineler. Allah’ın ezeli ilminin, bu âlemin keyfiyetine dönük taalluku neticesinde, onun başka türlü olmamasının mümteni bi’l-gayr konumunda bulunduğunu, buna karşılık âlemin özü itibariyle farklı bir surette tezahür etmesinin ise imkânsız olmadığını kaydeder.<sup>102</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Konevî, kader meselesinin önemli konularından olan ilmin maluma tabi olduğu, onun aktif değil pasif bir mevki işgal ettiği bilgisini haber üzerinde de uygular. Dolayısıyla ilahi ilimde haklarında iman etmeyeceği bilgisi bulunan kişilerin bu durumu mazeret olarak ileri süremeyecekleri gibi, bu işin haber verilmesi halinde de ilgili

<sup>100</sup> Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyede Ebû Cehil’in yanına, Ebû Leheb, Utbe, Şeybe gibi şahısları ekleyen müellif, Ebu Cehil gibi kâfirlerden kimleri kastettiğini ortaya koymuş olur. Bk. İsmail Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî ala tefsiri’l-İmâmî’l-Beyzâvî*, 5: 503.

<sup>101</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 12b-13a.

<sup>102</sup> İsmail b. Muhammed el-Konevî, *İlmullahi teâlâ şâmilün li-cemûi’l-külliyât ve’l-cüziyyât*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 8b.

kimselerin yine bir mazeret üretemeyeceklerini vurgulamış olur. Burada onun her iki durumda da (ilim-haber) kendilerinden iman etmesi istenen kişilerin bu işi yapma hususunda özü itibariyle bir acziyet içerisinde olmamalarını kanıt olarak kullanması dikkat çeker.

Konevî, *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda bu şekilde özü yönünden imkânsız ile başka bir sebebe bağlı imkânsız (mümteni bi'z-zât ile mümteni bi'l-gayr) arasını tefrik edip ilkinde gerçekleşmeyecek teklifin ikinci durumda vuku bulabileceğini savunurken, Gazzâlî mümteniyle alakalı olarak benzer bir taksim yapmakla birlikte bu iki kısım arasında bir fark görmez ve vuku bulmaması hususunda her ikisinin eşit konumda olduğunu belirtir. Güzellik ve çirkinlik itibariyle aralarında bir ayırım yapılamayacağı bilgisini de ilave eder.<sup>103</sup> Çağdaş âlimlerden Abdülkadir Bedrân'ın (1848-1927) *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda yaptığı bir taksim ise aslında ilgili görüş ayrılıklarını gün yüzüne çıkarır. O, Fahrredîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve ona tabi olan kişilerin *teklîf-i mâ lâ yutâk*ı mutlak olarak caiz görürken, Mu'tezile'nin onu her şekliyle reddettiğini, diğer bir grubun ise mümteni bi'z-zât ile mümteni bi'l-gayr arasını ayırıp ilkinde caiz görmezken ikincisini caiz gördüklerini kaydeder.<sup>104</sup> Bu konuda Mâtürîdîlerin de Mu'tezile gibi düşündüğü belirtilmekle birlikte bu durum kısmen ilahi kudreti sınırlama gibi bir sıkıntıyı beraberinde getirdiği için onların içerisinde üçüncü yaklaşımı öne çıkaranların olduğu da ifade edilir.<sup>105</sup> İlgili görüşlerine bakıldığında Konevî'nin bu tasnifte üçüncü grupta yer aldığı ve daha dengeli bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır.

Konevî, Ebû Cehil gibi kâfirlerin iman etmeyeceklerine dair verilen haberin onların imanını özü itibariyle mümteni bir hale getirmeyeceği

<sup>103</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 113-114.

<sup>104</sup> Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dumi Abdülkadir Bedrân, *Nüzhetü'l-hatiri'l-atır şerhu Kitâbi Ravzati'n-nazır ve cennetü'l-menazır* (Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1412/1991), 1: 125.

<sup>105</sup> Abdürrahim Kozalı, "İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları - İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2016): 263.



şeklindeki cevabına itiraz sadedinde ileri sürülebilecek bir iddiaya da temas eder. Bu iddiaya göre mümkün; vukuunu farz etmenin muhal olmadığı iştir. Burada o kâfirlerin iman etmelerini farz etmek muhaldir, o halde onların imanı mümkün kategorisinde görülemez. Müellif, itirazı bu şekilde naklettikten sonra ona şöyle cevap verir: Mümkün; zatına nispetle vukuunu farz etmenin muhal olmadığı şeydir. Burada onun gayrına nispetle vukuunu tasavvur etmenin muhal olması ise, kendisinin mümkün kategorisinde bulunmasına zarar vermez. Örneğin olmayan bir malulün, özüne nispetle varlığını farz etmek, muhaliyetini gerektirmiyor ise o, zati itibariyle mümkün (mümkün bi’z-zat) kategorisindedir. Ancak malul, tam illetine nispet ile ele alınınca onun yokluğu, bu malulün illetten geri kalması gibi bir duruma sebebiyet vereceği için muhaldir.<sup>106</sup> Böylece o, mümkün ve muhalin; neticeye göre değil, diğer unsurlardan azade olarak onların kendi özünde taşıdıkları imkân (mümkün) ve muhaliyete (imkânsız) göre değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü devam ettirmiş olur.

Konevî, mümteni (imkânsız) olan bir iş ile teklifi savunanların istidlalde buldukları ayet<sup>107</sup> üzerinden ortaya koydukları ilk delili cevaplandırdıktan sonra onların aynı ayetten hareketle dile getirdikleri ikinci kanıt da cevap verir. Buna göre Ebû Cehil gibi kâfirlerin imanlarında muhal bir durumun oluşması için özel olarak bu habere ulaşmaları gerekir. Bu bilgiye vasıl olmadan normalde üzerlerine vacip olan, icmalî şekilde boyun eğme, yani icmalî imandır. Zira iman, icmalî olarak bilinen yerde icmalî, tafsilî olarak bilinen mevkide ise tafsilî tasdik şeklinde gerçekleşir. Bu durumda onların icmalî imanları hususunda bir muhallik yoktur. Zira icmalî iman aşamasında iki zıddın içtimai (iman etmememe) gibi bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla da burada zati olarak mümteni olan bir iş ile teklif yoktur. Sadece ilahi ilim, aksi yöne (iman etmeyecekleri) taalluk ettiği için onlar adına icmalî iman gerçek-

---

<sup>106</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 13a; İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 2: 39.

<sup>107</sup> “Şüphesiz ki, inkâr edenleri, başlarına gelecekle uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar” (el-Bakara 2/6).

leşmez. Bu imkânsızlık ise bi'z-zat, yani zati olarak değil, bi'l-gayr, yani zati dışında başka bir neden ile ortaya çıkar. Böyle bi'l-gayr mümteni olan bir iş ile teklif ise, *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın ilk bölümüne değil, üçüncü kısmına girer. Burada onlar adına icmalî iman mümkün olmayınca zaten doğal olarak onların tafsilî iman ile muhataplıkları da söz konusu olmaz. Konevî, bu noktada ortaya koyduğu son hükmü tekit için kelamcılar tarafından dile getirilen bazı görüşlerden de yararlanır ve kimi kelamcıların insana vacip olan ilk işi marifetullah, kimisinin ise buna dair tefekkür olarak gördüklerini söyler. Böylece icmalî imanın tafsilî imandan önce geldiği hususunu teyit eder. Ardından, Allah'ın ilmi aksi yöne taalluk ettiği için marifetullahı ulaşma imkânı bulunmayan bu kişilerin zaten tafsilî iman ile ortaya çıkacak fûrûat kabilinden diğer vaciplerle muhataplıklarının söz konusu olamayacağını yineler.<sup>108</sup> Böylece Konevî bu ikinci cevabında da tıpkı ilkinde olduğu gibi zati olarak imkânsız olan ile başka bir nedenden ötürü muhal olan işin arasını ayırmış ve böylece muhal iş ile teklifin gerçekleştiği yönündeki iddiayı temelde yine aynı yaklaşımla reddetmiş olur.

Konevî, mümteni ile teklifin caizliğini ispat sadedinde ortaya konulan ikinci delile; icmalî imanın tafsilî imandan önce geldiği bilgisi üzerinden cevap verdikten sonra bu konuda kısmen çekince bildirmiş olan Sâdî Çelebi'den bir alıntıda bulunur. Onun "Kelam kitaplarında iman ile teklifin onun tafsilî kısmına değil, icmalî kısmına yönelik olduğu şeklinde geçen ifadelerin, ilgili kişilerin tafsilî iman ile muhatap oldukları aşamadan sonra bir anlamının kalmayacağı" şeklindeki cümlesini nakilden sonra, kendisinin (Konevî) bu konuda getirdiği izah ile ilgili soruna cevap ürettiğini kaydeder ve onu biraz daha detaylandırır. Tafsilî iman ile muhatap olmanın, icmalî imanın gerçekleşmesinden sonra söz konusu olduğunu, onların bu ikinci tür imana ulaşamayacakları için iman etme konumuna gelmeyeceklerini, bu durumda da iki zıddın içtimaı gibi muhal olan bir halin, dolayısıyla da mümteni ile teklifin ortaya çıkmayacağını söyler. Meseleyi biraz daha açan müellif, bir kişinin Müslüman olması

<sup>108</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 13a-13b.

için Allah katından gelenlerin hak ve sabit olduğunu, onlara iman edip tasdik ettiğini icmalî olarak itiraf etmesinin yeterli olduğunu, zaten o aşamada Hz. Peygamber’in getirdiği her şeyin tafsilatına iman etmesine imkân bulunmadığını kaydeder. İşte burada ona göre bahse konu edilen kâfirler, Allah’ın ilmi aksi yöne taalluk ettiği için icmalî olarak iman etmeleri mümkün olmadığından, tafsilatta kendilerinin iman etmeyeceklerine dair yer alan habere muhatap kalmayacak, böylece de iman etme-etmeme şeklinde iki zıddın içtimaı, yani bir imkânsızlık ve ona bağlı olarak da zati olarak mümteni olan bir iş ile teklif gerçekleşmiş olmayacaktır.<sup>109</sup> Bu hususla ilgili getirdiği açıklamalarda Seyyid Şerif Cürçânî’ye dayanan<sup>110</sup> Konevî, söz konusu fikirleri daha tafsilatlı hale getirmiş ve onları karşıt görüşü çürütmek için kullanmıştır.

Konevî, mümteni ile teklifin oluştuğuna dair ortaya konulan delillerin ikincisine dönük cevabı ve onunla bağlantılı kimi meseleleri izah ettikten sonra, bu konuda verilen bir başka cevaba daha temas eder, ancak hemen ardından onun zayıflığına dikkat çeker. Buna göre Ebû Cehil gibi kâfirlerin sorumlu oldukları şey, ilgili haberin (iman etmeyecekleri) öncesine ve sonrasına göre değişmektedir. Öncesinde onların mükellef oldukları iş, o zamana kadar inen tüm haberler, sonrasında ise, kendilerinin iman etmeyeceklerine dönük tasdik dışındaki her şeydir.<sup>111</sup> Teftâzânî tarafından ortaya konulan bu cevabı<sup>112</sup> zayıf olarak niteleyen müellif, imanın hakikatinin bir olduğunu, kişiden kişiye bir değişiklik göstermeyeceğini ifade eder ve böylece ilgili hükmün gerekçesini ortaya koymuş olur. Burada verilen bir başka cevaba daha temas eden müellif, onu da zayıf olarak nitelemekten kendisini alamaz. İlgili cevaba göre, Allah’ın o tip kâfirlerde, Kendisinin, onların iman etmeyeceğini bildiğine dönük ilmi yaratmaması caizdir. Dolayısıyla onlar kendilerinde, sorumlu oldukları hususa (iman etme) aykırı bir durum (iman etmeyecekleri haberi)

---

<sup>109</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 13b; İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî*, 2: 40, 20: 486.

<sup>110</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 224-225

<sup>111</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a.

<sup>112</sup> Teftâzânî, *Şerhü't-Tavzih ala Tenkih*, 1: 369.

bulmazlar. Müellif bu cevabın zayıflığını ise, Allah'ın onlarda bu bilgiyi yaratmasının da aynı şekilde caiz olması üzerinden açıklar. Ona göre bu aşamada ise yeniden sözü edilen muhal bir durum ile teklif ortaya çıkar ve hatta iş daha karmaşık bir hale gelir.<sup>113</sup>

Kimi Eş'arî kelamcıların zati olarak mümteni olan bir iş ile teklifi caiz gördüklerine dair daha önce verdiği bir hükmü, Kâdî Beyzâvî'den yaptığı bir alıntıyla teyit eden Konevî, onun "Şerî ahkâmın, çeşitli hikmet ve maslahatlar içerse bile, özellikle kendisine ittiba gibi bir maksadı (gayeyi) gerektirmediği dikkate alındığında, zatı itibariyle mümteni olan bir iş ile teklifin aklen caiz olduğu, ancak araştırıldığında böyle bir işin vaki olmadığı görülür."<sup>114</sup> şeklindeki ifadelerine yer verir. Buradan Beyzâvî ve onun gibi düşünenler katında iki zıddın içtimaı gibi özünde muhal olan bir iş ile teklifin caiz olduğunun anlaşıldığını söyler.<sup>115</sup> Bu hususta Gazzâlî'nin de *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın abes bir iş olduğu yönündeki değerlendirmeye karşı çıktıktan sonra bu kanaatini teyit için ittiba (imtisal) kavramına atıf yaptığı görülür. Ona göre de tekliflerdeki faydayı ona ittiba veya ondan sevap almak şeklinde görmek doğru olmaz. Belki, oradaki fayda ilgili emri izhar edip buna bağlı olarak o teklife iman edilmesidir. Nitekim kimi zaman ilgili teklife henüz uyulmadan o iş neshe uğrayabilmektedir. Bu durumu oğlunu kurban etme emrini alıp da onu uygulamaya sokmadan hakkındaki emir nesh olunan Hz. İbrahim'de görmek mümkündür.<sup>116</sup>

Konevî *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın cevazı hususunda Eş'ariyye mezhebinin yaklaşımına ışık tutmak için liderleri Eş'arî'nin görüşüne dair Molla Hüsrev'den bir alıntı da yapar. Molla Hüsrev ilgili ifadelerinde, bu konuda onun sözlerinin farklı olduğunu, ancak çoğu kelamında bu işin caizliğine meylettığının anlaşıldığını, çoğu ashabının da bu fikri benimsediğini kaydeder. Hemen ardından bu görüşü eleştirerek onun icmaya aykırı

<sup>113</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a.

<sup>114</sup> Beyzâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, 1: 42.

<sup>115</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 113.

olduğu gibi ayetler ve araştırmaların da (istikrâ/vakıa) bu düşünceye aykırı olduğunu söyler.<sup>117</sup> Burada Molla Hüsrev’in cevabında dile getirdiği aksi halde icmaya muhalefet ve ayetlerin tekbibinin söz konusu olacağı şeklindeki ifadeyi Nureddin Sâbûnî’nin de (ö. 580/1184) naklettiği görülür. Sâbûnî, Eş’arî kabule aykırı olmak üzere şu ayeti zikreder: “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.” (el-Bakara 2/286).<sup>118</sup>

Konevî’nin burada kendisinden alıntıda bulunduğu Molla Hüsrev’in, konuyla ilgili Eş’arî’den farklı görüşler aktarıldığı şeklindeki bilgisini Seyfuddin Âmidî de teyit eder ve bir rivayette onun iki zıddı bir araya getirmek gibi muhal iş ile teklifi caiz görmediği söylenirken, çoğu kelimada bunun cevazına meylettüğünün anlaşıldığını kaydeder.<sup>119</sup> Ebû’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ile Beyâzizâde ise Eş’arî’nin *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın caiz olduğu görüşünü savunduğu kaynağa işaretle onun bu fikri *en-Nevâdir* adlı eserinde beyan ettiğini söyler.<sup>120</sup> Bu konuda kaynaklarda İmam-ı Eş’arî ve çoğu ashabından farklı düşünen kişilerin ise Ebû İshâk İbrahîm b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 418/1027)<sup>121</sup> ile Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (ö. 406/1016) olduğuna işaret edilir.<sup>122</sup>

<sup>117</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envâri’t-tenzil*, 111a. Ashında *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın caiz olduğu şeklindeki görüş, Eş’arî dışında onun mezhebine büyük katkılar sunmuş olan Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi kelimciler tarafından da savunulmuştur. Bk. Abdulsır Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2015): 301. Bununla birlikte bütün Eş’arî kelimcilerinin bu konuda aynı görüşü savunduklarını söylemek doğru değildir. Bk. Kozalı, “İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları”, 262.

<sup>118</sup> Ebû Muhammed Nuruddin es-Sâbûnî, *Kitabü’l-bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye fi usulî’l-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârü’l-Maarif, 1969), 120.

<sup>119</sup> Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 1: 604.

<sup>120</sup> Ebû’l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille fi usulî’l-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas; el-Cezire li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1432/2011), 2: 834; Beyâzizâde, *İşarâtü’l-merâm*, 249.

<sup>121</sup> Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, 2: 834; Beyâzizâde, *İşarâtü’l-merâm*, 295.

<sup>122</sup> Beyâzizâde, *İşarâtü’l-merâm*, 295.

Molla Hüsrev'in *teklîf-i mâ lâ yutâk*ı caiz görmeyen ayetlere ve vakıya aykırı olduğu şeklindeki cevabını takiben kısaca benzer bir açıklama yapan Konevî, aslında Ebû Cehil örneği üzerinden zatı itibariyle mümteni olan iş ile teklifin caiz olduğunu savunan kişilerin ilgili teklifin mümteni bi'z-zat değil, mümteni bi'l-gayr olduğunu fark etmeleri gerektiğine dikkat çeker. Böyle mümteni bi'z-zat olan iş ile teklifin vuku bulduğunu ileri sürmenin, onun gerçekleşmediği yönündeki icmaya aykırı olduğunu yineler.<sup>123</sup> Mümteni bi'z-zat ile mümteni bi'l-gayr ayrımını Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyede de sürdüren müellif, ilkinde gerçekleşmeyen teklifin ikincisinde vuku bulduğunu söyler.<sup>124</sup> Bu konuda Sadruşşerîa'nın "özünde mümteni olan bir iş ile teklif ittifakla vaki olmamıştır"<sup>125</sup> şeklindeki sözünü ise aksi görüşe ehemmiyet vermemesi üzerinden açıklayan müellif, yoksa kimi Eş'arî kelimcilerin bu konuda muhalefet ettiği, dolayısıyla bir ittifak bulunmadığı hususunun bilindiğini kaydeder.<sup>126</sup> Beyâzizâde de burada aynı gerekçeyle bir icmadan bahsedilemeyeceği fikrini paylaşır.<sup>127</sup>

166  
OMÜİFD

Konevî, özünde mümteni olan iş ile teklifi caiz görenlerin ilgili ayet (el-Bakara 2/6) üzerinden getirdikleri iki delile, kimi tartışma konularını da ilave ederek cevap verdiği gibi, kendisinin de savunduğu üzere, mutlak anlamda bu tür bir teklifin söz konusu olamayacağı şeklindeki yaklaşımın delillerine de değinir. Bu aşamada "ashabımızın cevabı" ifadesiyle söze başlayan müellif, aidiyetini bildirdiği Mâtürîdîlerin ya da Hanefî usulcülerin kullandıkları delilleri aktarır. Bu ilk delile göre öncelikle bir işi teklif etmek, onun gerçekleşmesini istemek demektir. Bu noktada vuku bulması mümkün olmayan bir işin yapılmasını talep etmek sefahet yani hikmetsizlik anlamına gelir. Hüsün ve kubuhun akli olarak tespit edildiği dikkate alındığında, hakîm olan bir varlık açısından böyle bir

<sup>123</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a.

<sup>124</sup> İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 5: 503.

<sup>125</sup> Sadruşşerîa, "et-Tavzih li metni't-Tenkîh", 1: 367.

<sup>126</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14a-14b.

<sup>127</sup> Beyâzizâde, *İşarâtü'l-merâm*, 249.

durum tasavvur olunamaz.<sup>128</sup> Böylece mümteni bir iş ile teklifin caiz olmamasını hüsün ve kubuhun akliliği üzerinden ispat etmeye çalışan Konevî, aynı zamanda güzellik ve çirkinliğin şer’î olarak tespit edileceğini düşünen Eş’ariyye’nin bu teklifi neden caiz gördüğüne de dolaylı olarak ışık tutmuş olur. Nitekim Sadruşşerâ’nın *Tavzîh* adlı eserinde hüsün-kubuh ile alakalı olarak yer alan dört mukaddime üzerine yazdığı haşiye de Eş’ariyye mezhebinin yaklaşımını, Allah tarafından emredilen işin güzel, nehyedilen işin çirkin olduğu ifadeleriyle özetleyerek onlar katında böylesi bir teklifin neden Cenab-ı Hakk’ın sefahetine sebep olmayacağına yine dolaylı olarak işaret etmiş olur.<sup>129</sup>

Konevî, bu açıklamaların içerisinde yer alan “bir işin teklifi onun yapılmasını talep anlamına geldiği” şeklindeki ifadelerinin aynı zamanda “hükümlerin özellikle ittiba gibi bir maksadı yani gayeyi gerektirmeyeceği” tarzında bir cümle kullanan Beyzâvî’ye de cevap teşkil ettiğini söyler. Bu durumda söz konusu ittibanın da, imkân ölçüsünde nesh edilen hükümlerde olduğu üzere fiili uygulama imkânı olmadığı için sadece itikadi; genel ahkâmda ise hem itikadi hem de fiili ittibai gerektirdiğini belirtir. Bütün bu cevapları takiben “bizim Hanefi meşayihimiz katında” nitelemesiyle şahsının da mensup olduğunu teyit eden bir ifadeyle zati mümteni ile teklifin, değil vukuu, cevazının dahi söz konusu olmadığını kaydeder.<sup>130</sup> Bu cevabıyla Konevî, aynı zamanda Mâtürîdî düşüncenin ilahi fiillerin, her ne kadar bir zorunluluk bildirmese de bir hikmet ile malul olduğu şeklindeki yaklaşımını teyit etmiş; bu fiillerin hikmet içerdiğini kabulle birlikte onların bir hikmete göre şekillenmediği fikrini benimseyen Eş’arî anlayışı reddetmiş olur.

Yukardaki konuyla alakalı olarak Konevî’nin ashabımız dediği zümre içerisinde bulunan Mâtürîdî kelamcılarında Sâbûnî de, var olma durumu olmayan bir iş ile teklifin hikmetsizlik barındırdığından hareket-

---

<sup>128</sup> İsmail Konevî, *Teklif-i mâ lâ yutâk*, 14b.

<sup>129</sup> İsmail b. Muhammed el-Konevî, “Hâşiye ‘Ale’l-Mukaddimâti’l-Erba” *İsmail Konevî Efendi’nin Hâşiye ‘Ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’ adlı eserinin tahkik ve tahlili*, haz. Muhammed Emin Efe (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018), 65.

<sup>130</sup> İsmail Konevî, *Teklif-i mâ lâ yutâk*, 14b.

le bu teklifin caiz olmadığını, ancak burada Eş'ariyye'nin aksi yönde görüş bildirdiğini söyler.<sup>131</sup> Beyâzizâde de Allah'ın hakîm olmasından hareketle bu tür bir teklifin gerçekleşmediği bilgisini aktarır.<sup>132</sup> Diğer bir Mâtürîdî kelamcı Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde de kendi mezhebi ile Eş'arî fırkası arasındaki ihtilafları incelediği meşhur eserinde Hanefî âlimlerin, Allah'ın hikmete uygun işler yapacağı ve dahi kendisinde güzellik bulunmayan bir işte hikmet olmayacağı tezinden hareketle O'nun böyle bir iş ile kullarını mükellef tutmayacağı görüşünü savunduklarını kaydeder.<sup>133</sup>

Mümteni olan iş ile teklifi caiz görmeyen Mâtürîdîlerin bu konuda zikrettikleri ikinci delili aktarmaya başlayan Konevî, onların "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar." (el-Bakara 2/286) ayetinden, Cenâb-ı Hakk'ın böyle bir durumun (muhal ile teklif) vaki olmadığını haber verdiği yönünde bir çıkarımda bulduklarını söyler.<sup>134</sup> Beyzâvî tefsirine yazdığı meşhur haşiyesinde de ilgili ayetin *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın gerçekleşemediğine dönük bir delil içerdiğini belirten müellife göre<sup>135</sup> O'nun vuku bulmadığı haberini verdiği şeyin gerçekleşmesi caiz olmaz. Aksi halde O'nun yalan söylemesi mümkün olur ki, bunun imkânsız olduğu açıktır. Allah'ın yalan söylemesi muhal olduğu gibi onun imkânı da muhaldir.<sup>136</sup>

Konevî bu noktada Mâtürîdîlerin ilgili deliline (el-Bakara 2/286) yönelik bir itiraza da yer verir. Buna göre "muhalin imkânının da muhal olduğu" şeklindeki ifade, doğru değildir. Zira burada iddia olunan muhallik, zatı itibariyle değil, arız olan başka bir hal, yani konuya dair verilen haber (Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. el-Bakara 2/286) nedeniyle. Bu ise melzumun, yani Allah'ın insanlara taşınmaz yük yüklemeyeceği durumunun, kendi özünde mümkün olma-

<sup>131</sup> Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye*, 118.

<sup>132</sup> Beyâzizâde, *İşarâtü'l-merâm*, 248.

<sup>133</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid ve cemu'l-fevâid*, 26.

<sup>134</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b.

<sup>135</sup> İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî*, 5: 507.

<sup>136</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b.



sına aykırılık teşkil etmez. Konevî, Hasan Çelebi’nin Teftâzânî’ye atıfta bulunarak dile getirdiği bu itirazı<sup>137</sup> ilgili ayet (el-Bakara 2/286) üzerinden geliştirilen ikinci kanıt için geçerli olabilirse de, bunun konuya dair aktarılan ilk delile (muhal bir şeyi teklifin, teklifin özüne aykırı olup, bunun hakîm olan ilahın sefihliğini gerektireceği) karşı bir problem oluşturmayacağını söyler. Zira ona göre Allah, her türlü eksiklikten münezzehe olduğu gibi, bu tür noksanlıkların imkânından da münezzehtir. Bu çerçevede sefihlikten de, mümteni ile teklif gibi sefahi gerektirecek halden de beri ve yücedir. Burada lazım, yani Allah’ın sefih olması muhal olduğuna göre, melzum, yani mümteni ile teklif de muhaldir. Bunu reddetmek inkârcılıktan başka bir şey değildir.<sup>138</sup>

Konevî’nin yukardaki bahsi geçen konuda kendi görüşünü savunmak için zatî olarak muhal olan ile başka bir sebep ile muhal olan işin arasını ısrarla ayırırken, aynı argümanın başka bir vesileyle kendi aleyhine işletilmesi karşısında ona hak vermesi dikkat çekicidir. Bu durum, onun özü itibariyle mümteni olan iş ile teklifin caiz olmadığı yönündeki kanaatini değiştirmez. Bu konuda başka delillerinin olması, savunduğu görüşün haklılığına olan inancını etkilediği söylenemez.

Konevî, konuyla ilgili işbu risalesinde *teklif-i mâ lâ yutâk*ın gerçekleşmesi halinde bu durumun Allah için sefihliği gerektireceği eleştirisinde bulunurken, Beyzâvî haşiyesinde ise aynı yaklaşımı benimseyen ve hüsün-kubuhun akliliğini savunup akli hakem gören Mu’tezile’nin yanlış tavrına ulemanın gereken cevabı verdiğini kaydetmektedir.<sup>139</sup> Belli ki o, ilkinde sonuç itibariyle Allah’ın hakîm olduğunu vurgularken, ikincisinde ise bu işte Allah için zorunluluk addeden Mu’tezile’ye tepki göstermektedir.

Konevî’nin zikrettiği bu sefahlik ihtimalini, gündemine alan Eş’arî kelamcılarının bu durumu reddettikleri görülür. Örneğin Ebû Bekir el-Bâkullânî (ö. 403/1013) “Rabbimiz, bize gücümüzün yetmeyeceği yükü de

<sup>137</sup> Hasan Çelebi, *Haşiye ale’t-telvîh*, 272a; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4: 299.

<sup>138</sup> İsmail Konevî, *Teklif-i mâ lâ yutâk*, 14b.

<sup>139</sup> İsmail Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî ala tefsiri’l-İmâmi’l-Beyzâvî*, 2: 38.

yükleme!" (el-Bakara 2/286) duasından hareketle *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın bir zulüm ve çirkin iş olarak görülemeyeceği gibi sefihlik olarak da değerlendirilemeyeceğini kaydeder. Bu işin ilgili niteliklerden birini gerektirecek olsa, Allah'ın kullarını bu şekilde dua etmeye yönlendirmeyeceğini ekler.<sup>140</sup> Eş'arî kelimcilerin bu ayetten *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın cevazına dönük nasıl çıkarım yaptıklarına değinen Âmidî, onların, bu iş muhal olacak olsa zaten gerçekleşmeyeceği için bu hususta özel bir talepte bulunulmayacağı görüşünü ortaya attıklarını ifade eder.<sup>141</sup> Bu konuda Neseфі ise, ilgili ayetten muradın, kendisine asla güç yetirilemeyecek şeyler değil, meşakkat veren işler olduğunu savunarak, onun *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın cevazına delil olarak kullanılmasına karşı çıkar.<sup>142</sup>

Teftâzânî de Eş'arî anlayış doğrultusunda sefihlik ihtimalini reddeden ifadeler kullanır. *Teklîf-i mâ lâ yutâk* konusuna girişte ona muhal gözüyle bakılamayacağını belirten Teftâzânî, ardından bu durumun sefihliğe neden olacağı düşüncesiyle onu reddeden Mu'tezile'ye; ilahi fiillerin bir maksat ve gaye ile talîl edilemeyeceği kabulü üzerinden cevap verir.<sup>143</sup> Ebu'l-Feth eş-Şehrîstânî de (ö. 548/1153) genel bir muhteva içerisinde Allah'ın bir şeyi, ona yönelten bir illete mebni yaratmış olduğu fikri

170  
OMÜİFD

<sup>140</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bakillânî, *Kitâbü't-temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 294-295.

<sup>141</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1: 609-610.

<sup>142</sup> Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi en-Neseфі, *Bahrü'l-kelam fi akaidi ehli'l-İslâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfur (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000), 176.

<sup>143</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4: 296. Mu'tezile'nin *teklîf-i mâ lâ yutâk*ın kabih olduğu için Allah'ın böyle bir iş ile teklifte bulunmayacağı yönündeki görüşü için bk. Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, tlk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim, thk. Abdülkerim Osman, 3. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 1416/1996), 396. Mezhebin en önemli kelimcilerinden Kâdî Abdülcebbar, kişiyi *teklîf-i mâ lâ yutâk* konumunda olan bir iş ile muhatap tutmanın çirkinliğinin aslında üzerinde laf etmeye değmeyecek kadar açık olduğunu, sadece onun hangi yönden kabih olduğuna dair kelam edilebileceğini, zaten isminin (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) onun kötülüğünü anlamak için yeterli olduğunu belirtir ve bu konuda keskin bir tavır alır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 400-401. Mu'tezile'nin hamisi ve kelimcilerinden biri olan Sâhib b. Abbâd'ın *teklîf-i mâ lâ yutâk* hakkındaki görüşleri için bk. İbrahim Bayram, "Sâhib b. Abbâd'ın Mu'tezile'nin Adalet İlkesini Temellendirişi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2019): 1704-1706.

kabul edilecek olursa, bunun O’nun müstağniliğine halel getireceğini belirtir, ancak bu durumun ilahi fillerin içerdiği hayra engel teşkil etmediğini de kaydeder.<sup>144</sup> Fahrreddîn er-Razî de (ö. 606/1210) Allah’ın fiil ve ahkâmının bir illele muallel kabul edilemeyeceğini söyler.<sup>145</sup>

Konevî, *teklîf-i mâ lâ yutâk* ile ilgili son bir meselenin daha izaha muhtaç olduğunu ifade ettikten sonra Molla Hüsrev’e atfen aktardığı bir cümle ile onu da açıklamaya başlar. Molla Hüsrev, Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyede “Zikri geçen kâfirler Allah’a iman etmeyeceklerini bilselerdi, kendilerinden teklif düşerdi”<sup>146</sup> ifadesini kullanmakta ve İc’înin de böyle bir cümle aktardığını kaydetmektedir.<sup>147</sup> Konevî, bu cümleyi naklettikten sonra ona dair bir açıklama yapma ihtiyacı hisseder. Burada herhalde onun, “bilselerdi” şeklindeki ifadesi ile şartın nefyini, yani gerçekleşmediğini kastedip, buna bağlı olarak cezanın da, yani teklifin düşmesini de nefyetmiş olduğunu kaydeder. Zira onların bunu bilmesi muhal olduğundan, bu aşamada kendilerinden teklifin düşmesi de muhaldir. Eğer ilgili ifade böyle yorumlanmazsa, bir sıkıntı doğar. Zira aksi bir görüşte Molla Hüsrev, şayet onlardan iman sorumluluğunun düştüğü gibi bir anlam murat ediyorsa, imanun şahıslara göre değişmesi gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu halin fasitliği açıktır. Zira hayat sahibi her akılbalı, dinin zaruri olarak bilinen tüm ahkâmına iman etmek ile mükelleftir. Bu zorunlu ahkâmdan biri de pek çok ayetin delalet ettiği üzere, ilgili kâfirlerin iman etmeyeceklerine inançtır. Şayet Molla Hüsrev, ilgili ifadeleri ile o kâfirlerin imana gelmeyeceklerine iman etmedikleri için azaba uğramayacakları gibi bir anlam kastediyorsa bunun yanlışlığı ilkinden de belirgindir. Eğer bunlardan başka bir anlam kastediliyorsa, onun üzerine

---

<sup>144</sup> Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbü Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, tsh. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 392.

<sup>145</sup> Ebû Abdullah Fahrreddin Muhammed b. Ömer Fahrreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, thk. ve tlk. Ahmed Hicâz es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1: 350.

<sup>146</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*, 111b.

<sup>147</sup> İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-usûli*, 2: 243.

konuşabilmek için bu seçeneğin izah edilmesi gerekir.<sup>148</sup> Gazzâlî de, bu konuda iman etmeyen kâfirlerin onunla mükellef olmadıkları şeklinde anlaşılacak bir yorumun şeriatı inkâr anlamına geldiğinin altını çizmektedir.<sup>149</sup>

Konevî, bu meseleyle ilgili yine Molla Hüsrev'in ortaya atıp cevaplandırdığı bir suali de aktarır. İlgili soruda, kendilerinin iman etmelerinin muhal olduğu bilgisine ulaşan kimselere iman teklifinde bulunmanın mümkün olup olmadığı sorulmaktadır. Hüsrev, bu soruya cevap verirken Urnevî'ye atıfta bulunur. Urnevî'ye göre bu konuda söylenebilecek son söz şudur: Zatı itibariyle muhal olan bir işle teklifin vaki olmadığı şeklindeki ifade; bu tip bir teklifin asaleten, doğrudan gerçekleşmediğini vurgulamak için kullanılır. Ancak fer'i olarak, (teb'iyet yoluyla) dolaylı şekilde bu tarz bir teklifin vukuu ise caizdir. Bu noktada, iki zıddın içtimaı şeklindeki teklif, o kâfirlerin imandan geri durmaları yönündeki (inanç) mükellefiyetlerinden (ilgili ayetlerden hareketle iman etmeyecekleri hususu) ortaya çıkmaktadır. Bu ise teb'iyet yoluyla tekliftir.<sup>150</sup> Dolayısıyla bu tarz bir sorumluluk ile mükellef olmak caizdir.<sup>151</sup>

Konevî bu ifadelerden de rahatsızlık duyduğunu belirten bir yorum yapar. Buna göre ister asaleten (doğrudan), isterse teb'iyet yoluyla (dolaylı) iki zıddın içtima etmesinin muhaliği açıktır. Bu içtimanın ikinci şekilde gerçekleşmesi onun muhaliyetini ortadan kaldırmaz. Çünkü bu durumda da iman etmeyeceğine iman etmesi kendisine emredilmektedir. Burada meseleyi halledebilmek için daha önce zikri geçen icmalî-tafsilî iman ayrımı ortaya konulmalı, ilkinin, "mümteni bi'l-gayr" olup bu şekilde gerçekleşmeyeceği için ikincisine ulaşmanın söz konusu olmayacağı, böylece de iki zıddın içtimaı gibi bir durumun önüne geçileceği dile getirilmelidir. Sonuç olarak gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bir tarafa her-

<sup>148</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 14b-15a.

<sup>149</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 114.

<sup>150</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*, 111b-112a.

<sup>151</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 15a.

kesin icmalî iman ile mükellef; tafsilî iman ile muhatap oldukları özellikle vurgulanmalıdır.<sup>152</sup>

### Sonuç

18. yüzyıl Osmanlı bilim adamlarından olan İsmail Konevî, kendisine çok büyük saygı beslediği anlaşılan Kâdî Beyzâvî’nin meşhur tefsiri üzerine yazdığı haşiye ile adını duyurmuş bir âlimdir. Farklı ilim dallarında ihtisası olmakla birlikte tefsirin dışında daha çok kelim ve usul konuları ile ilgilenen Konevî, aynı ilim sahalarında boy gösterip eserler kaleme alan Beyzâvî’ye bu yönüyle benzemesi ile dikkat çekmektedir. Kelam ilmine olan ilgisini bu sahada yazdığı muhtelif risaleler ile ortaya koyan Konevî, bunlardan birinde *teklîf-i mâ lâ yutâk* meselesini ele almıştır.

Konevî, *teklîf-i mâ lâ yutâk* hakkında kaleme aldığı risalesinde önce bu tür bir teklifin oluşum şekillerini gösterir tarzda üçlü bir tasnife yer vermiş, onu aklen muhal; âdeten muhal aklen mümkün ve nihayet aklen de âdeten de mümkün ancak ilahi ilme aykırı olan bir iş ile teklif şeklinde sıralamıştır. Üçüncü kısım üzerinden teklifin cevazı bir tarafa onun fiilen vuku bulduğu yönündeki ittifak ile, ilk bölümün pratikte bir teklife konu olmadığı hususundaki uzlaşşı onu ilk kısım üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Bu meselede Mu‘tezile’yi işin içerisine pek de katmayan müellif, daha çok inanmayacağı haber verilen kafirlere yönelik iman etme teklifinin ilk kısma girdiği, yani bu işin gerçekleşmesinin özünde muhal olduğu gibi bir anlayışın savunuculuğunu yaptığını söylediği Eş‘arî düşüncüyü hedef almıştır. Dolayısıyla bu konudaki mesaisini ilgili kişilerin imanının özünde imkânsızlık barındırmadığı hususunu ispata harcamıştır.

İlahi hikmeti önceleyen bir anlayış ile *teklîf-i mâ lâ yutâk* meselesine yaklaşan Konevî, bu konuda ilahi irade ve kudreti ön plana alan Eş‘arî düşünceden uzaklaşmıştır. Böylece Konevî, muhal/mümteniyyi özü itibarıyla muhal ve başka bir duruma mebni muhal şeklinde ikili bir ayırım üzerinden ele almaya dikkat etmiştir. Aslında işin sonuç bölümü dikkate alındığında her ne kadar iki tür muhal de bir imkânsızlık barındırıyor

---

<sup>152</sup> İsmail Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, 15a-15b.

olsa da ikinci kısımda yer alan muhalin kendi özünde bir imkân taşıması onun açısından büyük bir önem arz etmektedir. Zira bu durumda teklif-kudret ilişkisi ve buna bağlı olarak da ilahi hikmet bir zarar görmeyecektir. Halbuki imana muhatap olan ancak inanmayacağı haber verilen kişinin karşı karşıya kaldığı açmazdan kurtulması özü itibariyle imkânsız kabul edilirse, bu durum onun özgürlüğünü ve seçimini tamamen devre dışı bırakacak ve uğrayacağı ceza, ilahi hikmeti sorgulatar hale getirecektir. Buna karşılık ilgili kişinin iman etmemesi özü itibariyle değil de, ilahi ilme aykırılık gibi başka bir duruma mebni muhal olduğunda, ilmin maluma tabi olduğu ve ilmin aktif değil pasif olduğu gibi argümanlar kullanılarak onun düştüğü akıbet sadece kendi yaptıklarına bir ceza olarak görülecektir.

Konevî bu anlayışına bağlı olarak *teklif-i mâ lâ yutâkım* ilk kısmını teşkil eden özünde imkânsız bir işle teklifin vukuunu Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibi kişilerin durumundan hareketle caiz gören Eş'arî anlayışa cevap verirken onu üçüncü kısma irca etmeye de dikkat etmiş, dolayısıyla bunun meşruiyetinin ilk bölümdeki teklifin cevazı üzerinden değil, üçüncü kısımdaki teklifin caizliği üzerinden okumak gerektiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşımıyla aslında o, mensubu bulunduğu Mâtürîdiyye mezhebinin ilahi hikmet, kulun özgürlüğü, kudret ve hüsün-kubuh gibi konulardaki anlayışını devam ettirmiş, yazdığı bu risaleyle de bu düşüncüyü teyit etme uğraşı içerisinde olmuştur.

### Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "Hasan Çelebi, Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16: 313-315. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Alukah el-Meclisü'l-İlmî. "İşrâfu'd-Doktor Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid". Erişim: 27 Haziran 2019. <http://majles.alukah.net/t163955/>.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi usulî'd-din*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Arabacı, Caner. *1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996.
- Aydın, Ömer. *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelâmcıları*. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *İzahü'l-meknun fi zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Thk. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbü't-temhîd*. Thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bayram, İbrahim. “Sâhib b. Abbâd’ın Mu'tezile'nin Adalet İlkesini Temellendirişî”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2019): 1677-1712.
- Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dumi Abdülkadir. *Nüzhetü'l-hatiri'l-atır şerhu Kitâbi Ravzati'n-nazir ve cennetü'l-menazir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1412/1991.
- Beyâzizâde, Kemaleddin Ahmed. *İşarâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Thk. Yusuf Abdürezzak eş-Şafii. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004.
- Beyzâvî, Ebû Saïd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. İ'dâd ve takdim: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Akidedü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. Thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950.
- Çağrıncı, Mustafa. “Sirâceddin el-Urmevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37: 262-264. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çiçek, Mehmed Halil. “el-Havâşî fi Fetretü'l-Osmâniyyîn ve Hâşiyetu İsmail el-Konevî Nemûzecen”. *Osmanlı Döneminde Tefsir=Tafsir in the Ottoman Period*. Ed. Hidayet Aydar v.dğr. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 2: 317-345.
- Dikici, Recep. “Konyalı Hâfız İsmâil Efendi”, *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi Konya Kitabı VI*, ed. Caner Arabacı, Özel Sayı (Aralık 2003): 35-38.
- Efe, Muhammed Emin. *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiyeye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' adlı eserinin tahkik ve tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018.
- Fenârî, Hasan Çelebî b. Muhammed Şâh. *Haşiyeye ale't-telvîh*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 MİL Yz A 4149: 1b-260a. Milli Kütüphane.
- Fihristü'l-Kütübi'l-Arabiyeti'l-Mahfuza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviye*. 2. Baskı. 2 Cilt. Kahire: Matbuatu Şeyh Osman Abdürrezzâk, 1310.

- Fihri'sü'l-hizaneti't-teymuriyye: tefsir.* 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1367/1948.
- Fihri'sü'l-kütübi'l-mevcûdeti bil'l-mektebeti'l-Ezheriyye.* 9 Cilt. ([Kahire]: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-İktisad fi'l-i'tikad.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Görkaş, İrfan. *Ebu Said Muhammed Hadimi'de Bilgi Meselesi.* Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Gül, Muammer-Bayram, Atilla-Hakkoymaz, Oğuzhan. *Selçuklu'dan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı.* Konya: Konya Emniyet Müdürlüğü Ar-ge, 2003.
- Gümüş, Sadrettin. "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8: 134-136. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiü's-ş-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslami ve beyâni şurûhihâ.* 3 Cilt. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1425/2004.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *Kitâbü'l-Mevâkıf.* Thk. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.
- 176 OMÜİFD Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-usûlî.* Thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İpşirli, Mehmet. "Huzûr Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18: 441-444. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan. *Nihayetü's-sul fi şerhi Minhaci'l-vüsul.* 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.* Thk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim, thk. Abdülkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 1416/1996.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu'cemü'l-mahtutat el-mevcude fi mektebat İstanbul ve Anadolu = İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde mevcut el yazması eserler ansiklopedisi.* 3 Cilt. b.y., ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye.* 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Konevî, Ebu'l-Meâlî Sadreddin. *Şerhu'l-erbâine hadisen.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. "Hâşiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'" *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' adlı eserinin tahkik ve tahlili.* Haz. Muhammed Emin Efe. 48-164. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Haşiye nebzetün min meâdi'l-cismânî.* Yazma Eserler, 297.413 KON 297.413 KON 1: 9b-11b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.



- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü Keşşâf fi âyeti yuhâdî’ünallah*. Yazma Eserler, 297.413 KON 297.413 KON 1: 17b-19a. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü’l-Konevî ala tefsiri’l-İmâmi’l-Beyzâvî*. Tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr. 20 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1422/2001.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *İlmullah şâmilün li-umûrin gayri’l-mütenâhî*. Yazma Eserler, 297.4 KON 297.4 KON 1192 H. 1: 29b-60a. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *İlmullâhi teâlâ şâmilün licemî’l-külliyât ve’l-cüziyyât*. Yazma Eserler, 297.212 KON 297.212 KON 1: 8b-9b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Şerhu kelimeti’t-tevhîd*. Yazma Eserler, 297.413 KON 297.413 KON 1: 1b-8a. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Teklîf-i mâ lâ yutâk*. Yazma Eserler, 297.413 KON 297.413 KON 1: 11b-15b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Kozalı, Abdürrahim. “İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları-İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2016): 247-265.
- Küçükdağ, Yusuf. “Konya’da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Medreseler” *Konya Şehrinin Fiziki ve Sosyo Ekonomik Yapısı: Makaleler*. 351-394. Konya: Selçuklu Belediyesi, 2004.
- Maden, Şükrü. “Osmanlılar’da el-Keşşâf ve Envârü’t-Tenzîl Hâşiyeleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011): 241-273.
- Mardin, Ebü’l-Ûla. *Huzûr Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Molla Hüsnü, Muhammed b. Ferâmürz. *Hâşiyetü alâ Envârî’t-tenzîl*. Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, 50 Damad 60: 1b-297a. Milli Kütüphane.
- Muradî, Ebü’l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed. *Silkü’l-dürer fi a’yânî’s-sânî aşer*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, Dârü İbn Hazm, 1408/1988.
- Nesefî, Ebü’l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Bahrü’l-kelam fi akaidi ehli’l-İslâm*. Thk. Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfur. Dımaşk: Mektebetü Dâri’l-Ferfur, 2000.
- Nesefî, Ebü’l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebseratü’l-edille fi usûli’l-dîn*. Thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas; el-Cezire li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1432/2011.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu’cemü’l-müfessirin min sadri’l-İslâm hatta’l-asri’l-hazır*. 3. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi’s-Sekafiyye, 1409/1988.

- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35: 427-431. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usulü'd-din*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Erbâîn fi usûli'd-dîn*. Thk. ve tlk. Ahmed Hicâz es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin. *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usulü'd-din*. Thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1969.
- Sâdî Çelebî, Sadullâh b. İsâ Kastamônî. *Hâşiye alâ Envârî't-Tenzil*. Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk Kütüphanesi, 50 Gül-Kara 97: 1b-379a. Milli Kütüphane.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd Buhari Mahbubi. "et-Tavzih li metni't-Tenkîh", *Şerhü't-Tavzih ala Tenkîh*. Thk. Zekeriyya Umeyrat. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Sarhan, Ahmed K.-Farhaan, Firas F. "Risâletü'l-İmâm el-Konevî fi teklîf-i mâ lâ yutâk li-İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (t. 1195 h.)- dirâse ve tahkîk", *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-ulûmi'l-İslâmiyye* 9/35 (2018): 228-274.
- 178 Sarıkaya, Yaşar. *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*. OMÜİFD İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Anadoluşunda Parlayan Bir Eğitim Merkezi: Hâdimî Medresesi ve Kütüphanesi". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 42 (2013): 157-175.
- Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Dönemi Konya'sında Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Alimler (18.-29. Yüzyıllar)", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/1 (2007): 162-189.
- Serin, Muhittin. "Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu Envanteri", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*. 25-54. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. Haz. Nuri Akbayan; Sad. Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süt, Abdulsasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2015): 283-308.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâbü Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*. Tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid ve cemu'l-fevâid*. 1. Bs. Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317/1899.

- Teftâzânî, Sa’deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu’l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1409/1989.
- Teftâzânî, Sa’deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü’t-Tavzih ala Tenkih*. Thk. Zekeriyya Umeyrat. 2 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.
- Urmevî, Ebû’s-Sena Siracüddin Mahmûd Siraceddin. *et-Tahsil mine’l-mahsûl*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988.
- Urmevî, Taceddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Hâsıl mine’l-mahsul fî usuli’l-fikh*. Thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci. 2 Cilt. Bingazi: Câmiatu Karyunus, 1994.
- Uz, M. Ali. *Sultânü’l-ulema Baha Veled’den Günümüze Konya Âlimleri ve Velileri*. 2. Baskı. Konya: Şems Yayınları, 2004.
- Üsküdarî, Behcetî İsmail Hakkı. *Merakid-i mu’tebere-i Üsküdar: Ünlülerin Mezarları*. Haz. Bedi N. Şehsuvaroğlu. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1976.
- Vasîf Efendi, Ahmed. *Vasîf Tarihi*. 2 Cilt. Bulak: Bulak Matbaası, 1246.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A’lâm: kamusu teracim: el-hutut ve’s-suver*. 15. Baskı. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 2002.





MÂHIYETİN İ'TİBARI OLMASI BAĞLAMINDA  
ÜÇ İ'TİBAR TEORİSİ VE TABİÎ TÜMELİN  
ONTOLOJİK KONUMU  
THREE İ'TİBAR (MENTALLY POSITED) THEORY IN  
THE CONTEXT OF BEING İ'TİBARI OF QUIDDITY  
AND THE ONTOLOGICAL POSITION OF THE  
NATURAL UNIVERSAL

---

AHMET PİRİNÇ

[Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.  
Assistant Professor, PhD. Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Philosophy and Religious Studies  
ahmet.pirinc@amasya.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-8844-9245>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 09 Eylül/September 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 01 Ekim/October 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 181-209

Atf/Cite as: Piriñç, Ahmet. "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu- Three İ'tibar (Mentally Posited) Theory in the Context of Being İ'tiban of Quiddity and the Ontological Position of the Natural Universal". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 181-209  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.622393>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>  
Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu

**Öz:** Varlık ve mâhiyet ayrımı felsefenin en temel ontolojik konularından biridir. Bu şekliyle konu Aristoteles'e kadar uzanır. Nitekim İslam felsefesinde de varlık ve mâhiyet ayrımı konusu genel hatlarıyla Aristoteles çizgisinde devam etmiştir. Bununla beraber daha sonra konu hangisinin ontolojik önceliğinin olduğu tartışmasına evrilmiştir. Ancak biz bu makalede ontolojik öncelik konusundan farklı olarak doğrudan mâhiyetin i'tibari olma özelliği üzerinde duracağız. Nitekim bir şey için "o nedir" sorusunun cevabı olan mâhiyet bu yönüyle ontolojik gerçekliği olmayan i'tibari bir nitelik olarak kabul edilmiştir. Özellikle İbn Sina mâhiyetin i'tibari olma niteliğini göz önünde bulundurarak mâhiyeti; bi şart-ı şey, bi şart-ı lâ-şey ve lâ bi-şart-ı şey şeklinde üç kısma ayırmıştır. Mâhiyetin bu üç kısımdan biri olan lâ bi-şart mâhiyet aynı zamanda tabîî tümel olarak ta isimlendirilmiştir. Tabîî tümelin dış dünyada ontolojik gerçekliğinin olup olmama konusu felsefenin öne çıkan tartışmalarından birini oluşturur. Bir kısım filozoflar tabîî tümelin dış dünyada ontolojik gerçekliğinin bulunmadığını ve bunun bütünüyle zihni bir değerlendirme olduğunu söylerken bir kısım filozoflar da tabîî tümelin dış dünyada tikel varlıklara yüklem yapılabilmesi bağlamında dış gerçekliğe sahip olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.

182

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** İslam Felsefesi, Ontoloji, Varlık, Mâhiyet, Üç İ'tibar Teorisi, Tabîî Tümel.



### Three İ'tibar (Mentally Posited) Theory in the Context of Being İ'tibari of Quiddity and the Ontological Position of the Natural Universal

**Abstract:** The distinction between the existence and the quiddity is the one of the fundamental ontological issues of the philosophy. In this way, the subject goes back to Aristotle. As a matter of fact, the issue about the distinction has continued in general terms in the Islamic philosophy along the lines of Aristoteles. However, the issue then evolved into a discussion of the ontological priority. In this article, but we will focus directly on the mentally posited of the quiddity, unlike ontological priority. As a matter of fact, quiddity, which is the answer to the question "what is it" is accepted as an i'tibari quality without any ontological reality. Especially Ibn Sina divided the quiddity into three parts considering it being i'tibari of quiddity as non-conditioned, negatively-conditioned-conditioned-by-something. One of these three parts, non-conditioned quiddity, is also a natural condition, has also been named as universal. The issue of whether the natural universal has ontological reality or not in the outside world is one of the outstanding debates of the philosophy. Some philosophers asserted that the natural universals don't have an ontological reality in the external world, and that this

is a purely mental evaluation, while some philosophers asserted that the natural universal has an external reality in the context of the predicate of particular beings in the external world.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ontology, Existence, Quiddity, Three İ'tibari (Mentally-positated) Theory, Natural Universal



## Giriş

Mâhiyetin İ'tibari olma konusu mâhiyet için hem ontolojik hem de epistemolojik bir değerlendirmeyi içermektedir. Nitekim mâhiyeti İ'tibari olması yönüyle ele aldığımızda iki temel felsefi mesele karşımıza çıkar. Bunlardan biri üç İ'tibar teorisi bir diğeri ise tabiî tümel konusudur. Yine bu bağlamda olmak üzere mâhiyete ilişkin verebileceğimiz bir takım ontolojik yargılar, felsefenin öne çıkan tartışmalarından biri olan varlık ve mâhiyetten hangisinin ontolojik önceliğe sahip olduğu problemiyle de yakından ilişkilidir.<sup>1</sup> Ancak biz bu çalışmamızda ontolojik öncelik tartışmasına doğrudan girmeyeceğiz. Zira çalışmamızın temel eksenini mâhiyetin İ'tibari bir niteliğe sahip olma tartışması oluşturmaktadır.

183

OMÜİFD

Var olanın varlık ve mâhiyet şeklindeki ayrımı konusu Aristoteles'e kadar uzanır. Nitekim Aristoteles tözün anlamına ilişkin yapmış olduğu tasnifte töz için dört temel anlam olduğunu belirtir. Bu dört anlamdan birinin varlık bir diğerrinin ise mâhiyet olduğunu ifade ederek mâhiyeti her varlığın ontolojik özü ve ontik doğası gereği olduğu şey şeklinde tanımlar.<sup>2</sup> Yine benzer bir şekilde Aristoteles varlıkla töz arasındaki özdeşliğe atıf yaparak varlığın kendi tözünden farklı olmadığını belirterek her varlığın tözünü o varlığın mâhiyeti olduğunu söyler. Zira bir varlığı tanımlarken yapmış olduğumuz tanımın o varlığın mâhiyetinin tanımından başka bir şey olmadığını belirtir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Murtaza Mutahharî, *Durûs fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, trc. Abdul Cebbâr er-Rufâî (Bağdât: Matbaatu'l-Kalem, 2008), 4: 257; Seyyid Kemal Hayderî, *Durûs fi'l-hikmeti'l-müteâliye*, (Kum: Daru Ferakat, 2005), 2: 150.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 310, 313.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 321-322.

İslam düşüncesinde de varlık ve mâhiyet ayrımı şeklinde hayat bulan bu felsefi tartışmanın köklerinin, bu anlamda Aristoteles düşüncesine dayandığını söyleyebiliriz.<sup>4</sup> Varlık ve mâhiyet ayrımı şeklindeki bu felsefi tartışmayı genel anlamda ilk olarak ele alan kişi Fârâbî'dir. Fârâbî'nin bu konudaki görüşünü kendisine ait olma hususunda tartışma bulunan Fusûsü'l-hikem adlı eserde öğrenmekteyiz. Fârâbî bu eserde problemi ontolojik bir temelde ele alarak varlık ve mâhiyet arasındaki ilişme (urûz) kavramı üzerinde durmuştur. O'na göre varlık ile mahiyet arasında ontolojik bir mübâyenet vardır. Mahiyet varlığın ilkesi değildir.<sup>5</sup>

İbn Sina'nın ise genel anlamda varlık ve mâhiyet ayrımı konusunda Fârâbî çizgisini takip ettiğini söyleyebiliriz.<sup>6</sup> Nitekim varlığın asaleti görüşünü benimseyenler, İbn Sina'nın mümkün varlık skalasında varlığın dışarıdan mahiyete arız olduğu iddiasının ancak mantikî tahlil düzeyinde ele aldığımızda doğru olabileceğine dikkat çekerek, varlığın mahiyete bu bağlamdaki ilişmesini zihnin yapmış olduğu ayırmadan başka bir şey olmadığını ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar İbn Sina'nın, ontolojik gerçekliğe sahip olanın yalnızca varlık olduğu görüşünü benimsediğini iddia etmişlerdir.<sup>7</sup> İbn Sina'nın bilgiye ilişkin yapmış olduğu tasavvur ve tasdik ayırımının temeli de ontolojik bir tasnif olan varlık ve mâhiyet ayırımına dayanır.<sup>8</sup> İbn Sina bir şeyin mâhiyetine ilişkin bir soruya verebileceğimiz cevapların üç tür olabileceğini söyler. Bunlardan biri sorulan şeye beş tûmelden biri olan özgünlük yani onun hassası ile delalet etmesi, mutlak

<sup>4</sup> Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, trc. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 82; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 321.

<sup>5</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem*, 2. Baskı thk. Muhammed Hasan Âl-i Yasin, (Kum: Menşûrât Bidâr, 1985), 47-50; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 321; Toshuhiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 132.

<sup>6</sup> Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 139.

<sup>7</sup> Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 323.

<sup>8</sup> Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 151.



ortaklıkla delalet etmesi ve üçüncü olarak hem ortaklık hem de özgülük ile delalet etmesidir.<sup>9</sup>

Makalemizin esas konusunu teşkil eden mâhiyetin üç i'tibari yönü hususuna ilk defa İbn Sina'nın dikkat çektiğini belirtmemiz gerekir. Nitekim İbn Sina şeylerin mâhiyetlerinin hem varlıkların dış gerçekliklerinde (ayan) hem de zihinde oluştuğunu söyleyerek bu iki varlık düzlemine atıfla mâhiyet için üç i'tibari yön bulunduğunu ifade eder.<sup>10</sup> Ancak bu konuyu müstakil bir başlık altında ele alıp tartışan Nasıruddin Tusi dir. Nitekim Tusi "Tecridi'l Kelam" adlı eserinde bu konuyu "fi aksâmi i'tibârî'l-mâhiyye ve lahâzihâ" başlığı altında ele almıştır. Fakat Tusi bahse konu olan bu meseleyi detaya inmeksizin genel hatlarıyla incelemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Hadd-ı zatında üç i'tibar konusunun Hikmet-i mütealiye felsefesinde mahiyetin hükümleri bahsinde geniş bir şekilde tartışıldığını belirtmek gerekir.<sup>11</sup>

## 1. Mahiyetin Tanımı Ve Kısımları

### 1.1. Mahiyetin Tanımı

Gerek duyularımıza konu olan gerekse duyu ötesi bir şeyin hakikatini öğrenmek için her biri ontolojik bir mâhiyete sahip olan temel sorulardan (metalib-i asliyye) olan beş soru kipini (matlab ç.metâlib) kullanırız. Bunlar; a) "Nedir?", b) "Var mı?", c) "Hakikati Nedir?", d) "Mürekkep midir?" ve e) "Niçin?". Bütün bu soru kiplerinden öncelikli olanın "nedir" sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim biz öncelikli olarak ne olduğunu öğrenmek istediğimiz bir şeyi işaret ederek "o nedir? ( ما هو / ما هي ) diye sorarak o şeyin lâfzî tanımını öğrenmeye çalışırız. Zira duyularımıza konu olan bir nesnenin mâhiyetini öğrenmeden o şey hakkında soraca-

<sup>9</sup> İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 10-11.

<sup>10</sup> İbn Sina, *eş-Şifa, (el-Medhal)*, (Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1984), 15.

<sup>11</sup> Abdürrezzâk el- Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i Tecridi'l-keîâm*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2009), 2: 30; Mutahharî, *Durûs fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 257.

ğımız diğer soruların cevapları, epistemolojik anlamda tatminkâr sonuçlar içermeyecektir.<sup>12</sup>

İslam düşüncesinde mâhiyet için iki farklı anlam örgüsü söz konusudur. Bunlardan biri; bir şey için “o nedir?” sorusuna karşılık verilen cevabı oluşturan ‘özel manadaki’ (bi’l ma’na’l-ahass) mâhiyet, bir diğeri ise; bir şeyi o şey yapan en temel ontolojik hakikat anlamındaki mâhiyettir. Bu ikinci tür mâhiyet ‘o şey ile kendisi olan şey’ (ma bihi huve huve) şeklinde de ifade edilir. Bu mâhiyet aynı zamanda ‘genel manada’ (bi’l ma’na’l-a’am) mâhiyet olarak ta isimlendirilir. Bu makalemizde tartışmaya konu olacak mâhiyet bütünüyle özel manadaki mâhiyettir.<sup>13</sup>

Mâhiyet kelimesi Arapça’da “ما هو” “mâ hüve” veya “ما هي” “mâ hiye” (Bu nedir?) soru kipinden alınmıştır. Ancak genel görüş mâhiyet kavramının “هو” (hüve) zamirinden türetildiği şeklindedir. “ما هو” (mâ hüve) soru kipine nispet için “yâ” harfi, isim yapmak için ise “tâ” harfi eklenerek “ما هوية” şekline almıştır. Daha sonra lafzî bir hafifletmeye gidilerek “ما هية” şekline dönüşmüştür. Bir başka ifadeyle ca’lî masdar kalıbına aktarılmıştır. Hadd-ı zatında mâhiyet kavramı “o nedir?” sorusuna verilen cevaptır diyebiliriz.<sup>14</sup>

Akl ileri derecede bir soyutlama yaparak yani analitik tahliliyle varlık ile mâhiyeti birbirinden ayırır. Bu genel ayırmadan sonra bilme gücü olan akıl, mâhiyete ilişkin ve onu saran tüm somut eklentiler içerisinde mâhiyeti belirleyerek bu somut eklentiler arasından mâhiyeti bütünüyle soyutlar.<sup>15</sup> Kavramsal tahlil düzeyinde gerçekleşen bu aklî faaliyet sonucu artık mâhiyet zihinde yalın haldedir. Ancak hemen şunu belirtelim ki dış

<sup>12</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 11-12; Hasan Ayık, *Farabî’de Dil – Mantık İlişkisi*, 1. Baskı (Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007), 107, 149.

<sup>13</sup> Abdülcebbar Rufâî, *Mebâdîü’l-felsefetü’l-İslamiyye*, (Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007), 1: 373; İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 149.

<sup>14</sup> Mutahharî, *Durûs fi’l-felsefetü’l-İslamiyye*, 4: 210; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihayetu’l-hikme* (Kum: Müeessetü’n-neşri’l-İslâmî, 1997), 91; Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 27: 336.

<sup>15</sup> Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, 182.

dünyada varlık ve mâhiyet şeklinde bir ayrım söz konusu değildir. Zira bu iki kavram veya bu iki varlık düzeyi dış dünyada ontolojik bir birlik halinde bulunup yalnızca tek bir nesneye işaret ederler. Bir başka ifadeyle ontolojik gerçeklik düzeyinde asıl olan varlıktır ve dış dünyadaki her şey “zevc-i terkibi” şeklinde olup ontolojik bütünlük içindedirler. Ancak mâhiyet, bir zihni varlık olarak hiçbir zaman nesnel dünyada varlıktan bağımsız olarak var olması mümkün değildir.<sup>16</sup>

## 1.2. Mâhiyetin Kısımları

İbn Sina mâhiyet için üç i'tibari yön bulunduğunu belirtir. Mâhiyete ilişkin bu i'tibari olma hususu haddizatında aklın bir kurgusu olarak değerlendirilebileceğimiz zihinsel bir fotoğraf çekmekten başka bir şey değildir. Zira İbn Sina bir suje olarak aklın yönelmiş olduğu objeyi yani ontolojik gerçeklik kazanmış nesneyi zihinsel bir tahlile tabi tutarak elde etmiş olduğu mâhiyette üç i'tibari yön tespit eder. Bunlardan biri; her mâhiyet, mâhiyet olması açısından (bi-ma hiye tilke'l-mahiyet) değerlendirilir. Buradaki mâhiyet tüm bağıntılardan soyutlanmış bir formda bulunur. Zira hem dış dünya hem de zihin olmak üzere bu iki varlık düzleminden herhangi birine izafeti söz konusu olmadığı gibi bahse konu olan bu varlık düzlemlerinde mâhiyetin bizatihi kendi ilişenlerine de herhangi bir izafeti söz konusu değildir. Mâhiyetin bu formu mutlak bir saflık halini içerir. Bir başka ifadeyle tüm ontolojik görünüm ve belirlemelerden (ta-ayyün) uzaktır. Mâhiyetin bu formunu tabii tümel olarak isimlendirilir. Mâhiyetin tabii tümel formu aynı zamanda 'tabiat/doğa' olarak da isimlendirilir. Aynı mâhiyetin ikinci i'tibari yönü ise dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış ve karşımızda duran cüz'î varlıklar halindeki tahakkuk etmiş gerçeklikleridir. Bu durumda mâhiyet, dış dünyada tahakkuk etmiş ontolojik gerçekliğine özgü olan ilinekleriyle (araz) beraber bulunur. Üçüncü i'tibara gelince mâhiyetin zihni bir varlık olarak zihinde

<sup>16</sup> İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât* (ma'a şerhi Nasîriddin et-Tûsî), thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Daru'l- Maarif, 1968), 34-35.

düşünüdür niteliğe sahip olarak ele alınabilmesine imkân veren formudur.<sup>17</sup>

Mâhiyete ilişkin bu taksim tamamıyla aklî bir taksimden ibarettir. Zihin dışı gerçek bir taksim ile aklî taksim arasındaki farkı bilmek bizleri birtakım mantıksal ve zihnî hatalardan ve şüphelerden uzak tutacaktır. Örneğin bütünü (kül) kendi parçalarına ayırımı ile tümelin (küllî) tikellerine ayırımı aynı durumu ifade etmezler. Zira biri dış dünyada gerçekliği olan somut bir taksimi ifade ederken bir diğeri ise bütünüyle aklî, soyut bir taksimi ifade eder.<sup>18</sup>

Mâhiyet, zihnin ontolojik gerçeklik kazanmış varlıktan soyutlanmış olduğu genel kavramlar şeklinde de tanımlanabilir.<sup>19</sup> Mâhiyet ontolojik konum itibariyle ele alındığında mâhiyet için iki temel önerme oluşturabiliriz; a) ya dış dünyada müşahhas ileneklerle karışmış olarak ontolojik bir gerçeklik şeklinde mevcuttur b) ya da dış dünyada ontolojik gerçekliği bulunmayan yalnızca zihinsel bir kavram ve form olarak zihinde mevcuttur. Mâhiyete ilişkin bu iki farklı varlık alanı göz önünde bulundurulduğunda mâhiyet ikiye ayrılır. 1- Mukayyed veya mahlût mâhiyet. 2- Mücerred mâhiyet.<sup>20</sup>

Mukayyed mâhiyet yani mahlût mâhiyet 'bi şart-ı şey' şeklinde de isimlendirilir. Zira burada mâhiyete ilişkin yapılan bölümlenmede bahse konu olan mâhiyet, mücerred olmayan mâhiyettir. Mâhiyetin bu formu dış dünyadaki somut nesnelere ifade eder. Bu anlamda mahlût mâhiyet hem zihinde hem de dış dünyada mevcuttur diyebiliriz. Mücerred mâhiyet ise 'bi şart-ı lâ-şey' şeklinde isimlendirilmiştir. Bu mâhiyet negatif olarak kayıtlı ve şartlı kabul edilir. Yani burada negatif bir sınırlılık söz

<sup>17</sup> İbn Sina, *eş-Şifa*, 15; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 30-31,57; Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 144-145; Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, 217-218; Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafizikliği*, trc. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 206.

<sup>18</sup> Mutahharî, *Durûs fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 261.

<sup>19</sup> Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 8.

<sup>20</sup> Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 31; Muhammed Taki Mîsbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, trc. Muhammed Abdu'l-Mün'im el-Hâkânî (Beyrut: Dâru'l-Teârif li'l-matbûât, 1998) 1: 307.

konusudur. Mâhiyetin bu formunda hakkında konuşulan şeyin sadece zihindeki varlığı dikkate alınır. Zira mâhiyetin bu formu sadece zihinde mevcuttur. Mâhiyete ilişkin yapılan bu iki bölümlemeye ek olarak bir üçüncü kısım daha dâhil edilir. Bu mâhiyet ise 'lâ bi-şart-ı şey' olarak isimlendirilir. Mâhiyet için bu bölümlemede artık dış bir gerçeklik söz konusu edilmediği gibi zihinsel bir form da ön görülmez. Bu mâhiyetin ilineklemlerle de bir karışımı söz konusu olmadığından tüm ilineklemler arınmış, pür bir konumda bulunur. Bu mâhiyet, kendisi olarak mâhiyet şeklinde de tanımlanır. Bir başka ifadeyle varlıkla kayıtlı olması söz konusu olmadığından harici bir dayanakta da yoksundur. Örneğin bir canlının mâhiyetinden söz ederken onun ne somut bir nesne olarak dış dünyadaki varlığı ne de zihindeki varlığı dikkate alınır. Bundan dolayı mutlak mâhiyet için aynî ve zihnî varlık kaydı söz konusu değildir. Örnek olarak vermiş olduğumuz canlılık kavramı bu anlamda sadece canlılık olup başka bir şey değildir. Bu mâhiyet için söylenebilecek en temel metafizik nitelik mutlak bir kayıtsızlık ve şartsızlık halidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu mâhiyet 'tabîi tümel' olarak isimlendirilir.<sup>21</sup>

Mâhiyetin bu i'tibari yönlerini bir şeyin bir nitelikle nitelenmesi veya nitelenmemesi şeklinde de anlayabiliriz. Örneğin herhangi bir şeyi bir kez muayyen bir sıfatla veya bir kayıtlı göz önünde bulundurabiliriz. Bir diğer seferinde ise o şeyi hiçbir sıfat olmaksızın göz önünde bulundurma imkânına sahip olabiliriz. Üçüncü seferinde ise o şeyi ne muayyen bir sıfatla ne de bir sıfat olmaksızın göz önünde bulundurmaya biliriz.<sup>22</sup>

Mâhiyetin üç i'tibari yöne sahip olma konusunu daha anlaşılır kılmak için şu örneği verebiliriz; Ahmet adında bir arkadaşımızı eve davet etmek istiyoruz. Bahse konu olan bu daveti şu şekilde gerçekleştiriyoruz; Bir kez Ahmet'i Ali ile beraber gelme şartıyla eve davet ediyoruz. Bir diğer seferinde Ahmet'i yalnız gelme şartıyla davet ediyoruz. Bu iki davet sonucunda üçüncü bir davet formu daha ortaya çıkmış oluyor. Bu

<sup>21</sup> Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 30-31; Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 307-308; Mu-tahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 258.

<sup>22</sup> Rufâî, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 377.

üçüncü form ise bu iki durumun dışında Ahmet ile beraber Ali'nin varlığının şartı ve Ahmet ile beraber Ali'nin varlığının yokluğu şartı şeklindeki davettir. Bunlardan birincisi 'bi şart-ı şey', ikincisi 'bi şart-ı lâ', üçüncüsü ise 'lâ bi-şart kısmî' dir. Ahmet'in daveti kendi dışında bir başka durumla ilişkilendirildiğinden 'lâ bi-şartî maksem' olan bu üç kısım için bölünen (maksem) olmuş olur. Bu taksimden dolayı artık Ahmet'in tek başına kendi özsel varlığı söz konusu olmayıp yalnızca bu kısımlar içerisinde varlığından bahsedebiliriz.<sup>23</sup>

Mâhiyetin 'lâ bi-şart' ve 'bi şart-ı lâ' formları aynı zamanda mantık ve ontolojiye ait bazı temel kavramlar arasında önermeler oluşturabilmemize imkan verdiği gibi bir diğer taraftan da bahse konu olan önermelerin niteliğine ilişkin de bir sınırlılık sunmaktadır. Zira mâhiyete ilişkin bu iki 'itibar, mantık ve ontolojinin bu temel kavramları arasında ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Bahse konu olan bu ayırım ve farklılık, beş tümelden olan ve özsel tümeller (külli zâtî) olarak nitelenen cins ve ayırım (fasl) kavramları ile birer ontolojik unsur olan madde ve form (suret) arasında gerçekleşir. Nitekim dış dünyadaki nesnel varlıklar madde ve formdan birleşik (mürekkep) olduklarından her bir varlık bahse konu olan bu her iki ontolojik kavramı ile nitelenebilirler. Zira her iki kavram yani madde ve form bizatihi bu mâhiyetin yani nesnel varlıkların cinsini ve ayırımını (fasl) oluştururlar. Hadd-ı zatında biz bu iki kavramı yani madde ve formu, cins ve ayırım kavramları şeklinde de ifade edebiliriz. Yani madde ile cinsi, form ile ayırımını kastederek her iki kavramdan birini diğerine yüklem yapabiliriz. Örneğin "düşünen (en-nâtık), canlıdır." şeklindeki bir önermede olduğu gibi, insan kavramının yakın cinsi olan "canlı" kavramını, insan kavramının özsel ayırımı olan "düşünen" kavramına yüklem yaptığımız gibi.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 376-377.

<sup>24</sup> İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2. Baskı (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 217 ; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2:31; Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 308.

Yukarıda mantık ve ontolojiye ait kavramlarla oluşturduğumuz önermeyle insanın neliğini yani mâhiyetinin ne olduğunu ortaya koymuş olduk. Bir başka ifadeyle insanın özünün ne olduğunu söyleyerek bir tanım elde ettiğimizi söyleyebiliriz. Zira insanın mâhiyetini canlı kavramı ile düşünen (nâtık) kavramı oluşturur. Bu özsel tümeller değişmez olup zâtı yani cevheri ifade ederler.<sup>25</sup> Ancak biz bu iki tümel kavram olan cins ve ayırım arasındaki ilişkiyi, madde ile form arasındaki ontolojik ilişkiye benzer bir şekilde tasarladığımızda bu her iki kavramdan birini diğerine yüklememiz mümkün değildir. Bu konuda ruh ve beden birbirlerine yüklem kılınmamasını örnek verebiliriz. Çünkü burada cins ve ayırım 'lâ bi-şart' şeklinde kabul edilirken madde ve form ise 'bi şart-ı lâ' şeklinde kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

Mücerret mâhiyet olan bi şart-ı lâ mâhiyeti iki şekilde değerlendirilebiliriz. Bunlardan biri, mâhiyetin kendisiyle beraber herhangi bir şeyin ona birleşmesinin yokluğunun şart kılındığı formdur. Burada mâhiyete ilişkin bütün değerlendirmelerimiz yalnızca mâhiyetle sınırlı kalmış ve yalnızca ona tahsis edilmiş şekildedir. Bir başka ifadeyle mâhiyet yalnızca mâhiyet olma yönüyle ele alınmıştır. Bu konumdaki mâhiyet kendisine herhangi bir şeyin yüklem yapılmadığı mâhiyet olup negatifikle kayıtlanmış ve sınırlandırılmıştır. Mâhiyet ilişkin ikinci değerlendirme ise tek başına yalnızca mâhiyeti ele almaktır. Bu durumda mâhiyete muayyen bir şey birleştiğinde, aralarında konu ile yüklem ilişkisine benzer bir ilişki bulunmadığından mâhiyet bir yüklem olarak bu şeye yüklenilemez. Bu durumda mâhiyete birleşen şey ile mâhiyet arasındaki ilişki hal ile mahal arasındaki ilişki şeklindedir. Bundan dolayı mâhiyet bu konumda birleşmek için bir mahal olmuş olur.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1986), 27; A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2004), 82 ; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 71.

<sup>26</sup> Yezdi, *Menhecü'l-cedid fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 308.

<sup>27</sup> Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 378-379; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 31; Wisnovsky, *İbn Sina Metafizîği*, 208.

Suret ile madde arasındaki ilişki de madde-suret teorisi bağlamında yukarıdaki ilişki formuna benzer. Zira hem suret hem de madde cevherdir. Bu iki cevher arasındaki ilişki konu-yüklem ilişkisi şeklinde değildir. Çünkü burada suret mevzû/konu, madde ise mahmûl/yüklem değildir. Aksine suret hal, madde ise bu halin kendisinde yer edindiği mahal konumundadır. Bahse konu olan cismin sureti ile cismin maddesi arasındaki ilişki hal ile mahal arasındaki ilişki formunu tazammun eder. Bu durum aynı zamanda arazın cevherde yer edinmesi şeklinde de izah edilebilir. Bundan dolayı suret ile madde arasındaki bu ilişki, suretin hal, madenin ise mahal şeklinde ifade edilmesine sebep olmuştur. Madde ile suret arasındaki bu bağıntıyı, araz olan beyazın cevher olan yaprağa hulûluna da benzetebiliriz. Böylece madde suretin kendisinde yer edindiği bir mahal olmuş olur. Bu durumda suret de hal olmuş olur. Bu ikinci değerlendirmede bi şart-ı lâ anlamıyla mâhiyet, kendisine birleşenin mevzû ve mahali olmuş olur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendisine birleşen o şey mâhiyete yüklem edilemez. Birleşen şeyin mâhiyete yüklem edilememesi, o mâhiyetin kendisine birleşen şeyi kapsamaması yani onu doğrulamaması anlamındadır. Zira bi şart-ı lâ anlamıyla mâhiyet özellikle kendisinden başka bir şeyi kapsamaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ne suret maddeye, ne de madde surete yüklem edilemez. Çünkü bi şart-ı lâ olarak suret fasl/ayırım, bi şart-ı lâ olarak madde ise cinstir.<sup>28</sup> Bir başka ifadeyle bi şart-ı lâ anlamıyla mâhiyet herhangi bir varsayılan kavramla birleştğinde bu kavram o mâhiyet için bir fazlalık (zâid) kabul edilir.<sup>29</sup>

Yukarıda bi şart-ı lâ mâhiyet için yapmış olduğumuz iki değerlendirme arasında üç ontolojik farklılık söz konusudur. Bu farklılıkları kısaca şöyle açıklayabiliriz;

a- Mâhiyet kendisine birleşeceği varsayılan bir kavramdan mücerret olarak ele alındığında yani tüm bağıntılardan arındırıldığında, mâhiyete birleşeceği varsayılan bu kavram varlık ve yoklukta dâhil olmak üzere bu

<sup>28</sup> Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 379; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 31.

<sup>29</sup> Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 380.



mâhiyetin kendi dışındaki var olan tüm şeylerin tamamını ifade eder. Bu i'tibari durumdan dolayı kendi dışında olan tüm şeylerin tamamından soyutlandığı varsayılan mâhiyetin bu formuna dış dünyada mevcut olan bir şeyin birleşmesi mümkün olmadığı gibi zihindeki bir varlığında bu mâhiyete birleşmesi söz konusu değildir. Bahse konu olan mâhiyet ikinci anlamında kendisine birleşen kavramdan mücerret olarak ele alındığında o kavram mahsûs bir şey olarak kabul edilir. Şayet bu mahsûs kavram mâhiyete birleşirse, bu mahsûs kavramın mâhiyete eklenmesiyle mecmû' mürekkep bir yapı oluşur. Ancak bu yönüyle bu mâhiyet kendisinin de bir parçası olduğu bahse konu olan terkibi doğrulamaz yani onu kapsamaz. Zira bu mâhiyet kendisine eklenen o mahsûs şeyden mücerret olarak tek başına ele alınabilecek bir niteliğe sahiptir.

Burada bahse konu olan mücerret olma durumu "haml-ı evveli" şeklinde bir hamletmeyi kapsar. Örneğin "insan insandır" önermesinde olduğu gibi yüklem olan "insandır" kavramı, mahiyetin bir cüz'ü olmadığından mahiyetin zâtî bir özelliği şeklinde kabul edilmez. Zira burada yüklem olan "insandır" kavramı, insan mahiyetine nispet edilen "nâtık" veya "canlı" kavramları gibi bir zâta ilişkin zâtî bir özellik değildir.

b- Birinci anlamdaki olumsuzluk (selb) mâhiyetin bizzat kendisine yönelik bir değerlendirme değildir. Aksine mâhiyete ilişkin olumsuzluk bütünüyle mâhiyete eklenen yani zaid olan durumlar için söz konusudur. Yani o mâhiyetin dışında olan bir şeyin varlığının yokluğuyla beraber değerlendirilmeye tabi tutulan mâhiyetin i'tibari durumuna bir vurgudur. Burada yapılan şey mâhiyete yüklem olabilecek bir niteliğin yokluğunun varsayılmasıdır. İkinci anlamdaki olumsuzluğa gelince bahse konu olan mâhiyetin kendisine birleşeni kapsamaması yani doğrulamamasına yöneliktir. Bir başka ifadeyle o mâhiyet her ne kadar kendisine eklenen o şeyle beraber bulunmuş olsa da buradaki olumsuzluktan kasıt varoluşta o mâhiyetin kendisine eklenen o şey ile bütünleşip tek bir şey olmasının (ittihâd) olumsuzlanmasıdır. Örneğin mahiyete eklenen "canlı" kavramı, mahiyetten olumsuzlanabilir.

c- İkinci anlamıyla bi şart-ı lâ mâhiyet, birinci anlamın aksine kendisine ilişen ilinekleme mevcut olarak kabul edilir. Zira burada mahiyete eklenen nitelikler hamletme çeşitlerinden biri olan “el-hamlu-ş şâi’ sînâi” türünden bir hamletmeyi içerir. Bu tür önermeler özne ile yüklem mahiyetini birbirine hamledebilme imkânı verir. Buna örnek olarak “insan gülebilen bir varlıktır.” önermesini zikredebiliriz.<sup>30</sup>

### 1.3. Mâhiyetin Hem Bölünen (Maksem) Hem de Kısım Olması

Mâhiyet için ön görülen bu üç i’tibari durum aynı zamanda mâhiyetin kısımlarını da oluşturur. Bahse konu olan bu kısımlar için mâhiyetin kendisi bizzat bölünen (maksem) konumundadır. Bir başka ifadeyle bir yerde kısımdan bahsediyorsak orada kısımlarına ayrılan bir bölünen muhakkak mevcuttur. Örneğin isim, fiil ve harf dediğimizde bu üç kavram bölünen konumunda olan kelime kavramının kısımlarını oluşturur. Bir taksîm/bölme işleminde kısımların kendisinden elde edildiği bölünen, bu kısımlar arasında ortak (müşterek) bir paydayı ifade eder. Zira tüm taksîm işlemlerinde kısımlar arasında ortak bir paydanın olması gereklidir. Örneğin yukarıda zikretmiş olduğumuz isim, fiil ve harf arasındaki ortak payda kelime kavramının kendisidir. Aksi halde ortak bir payda ve ortak bir bölen bulunmamış olsaydı, yapılan taksîm/bölme işlemi temelde doğru kabul edilmeyecekti. Mantıksal olarak da zaten bölünen (maksem) yoksa taksimin de bir anlamı olmayacaktır. Bundan dolayı bölünen, kısımlarına nispetle daima la bi şart formunda olur. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aklî olan tüm bölme işlemlerinde kısımlar arasında ortak bir paydanın öncelikli olarak var olması bir gerekliliktir. Böylece bölünen ile kısımlar arasındaki bağıntı, la bi şart mâhiyetin şart kılınana (meşrût) olan bağıntısı şeklinde oluşur. Bu yaklaşıma göre biz mâhiyeti la bi şart, bi şart-ı şey ve bi şart-ı lâ şeklinde üç i’tibari duruma ayırdığımızda mâhiyet la bi şart maksem olmuş olur.<sup>31</sup> Burada bahse konu olan mâhiyeti kendisine ve kendisinden başkasına taksim etmek bizleri mantıksal bir

<sup>30</sup> Rufâi, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 380.

<sup>31</sup> Rufâi, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 380-381; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 260-261, 266.

problemlerle karşı karşıya bırakıp bırakmadığını tartışmamız gerektiğini belirtmek gerekir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi mâhiyeti, mâhiyet la bi şart, mâhiyet bi şart-ı şey ve mâhiyet bi şart-ı lâ şeklinde üçe ayırmıştık. Yine benzer şekilde kelime kavramını kelime, isim, fiil ve harf olarak dörde ayırmıştık. Yapmış olduğumuz bu iki taksimde de dikkat edilirse bir yönüyle bölünen (maksim) kısım olmuş, bir başka yönden de kısım bölünen (maksim) olmuştur. Ancak bir şeyi hem kendisine hem de kendisinden başka bir şeye bölmek muhal bir durumu ifade eder. Bundan dolayı la bi şart kısım ile la bi şart maksim arasını temyiz ederek aralarındaki farkı belirtmek gerekir.<sup>32</sup>

La bi şart mâhiyet, ‘mâhiyet la bi şart maksimî’ ve ‘mâhiyet la bi şart kısmî’ şeklinde ikiye ayrılır. Burada la bi şart kısmî, herhangi bir şartın olmamasıyla sınırlandırılmış mâhiyeti ifade eder. Örneğin herhangi bir renk belirtmeksizin bir kalem irade ettiğimizde buradaki kalem mutlak olarak ifade edilmiştir diyebiliriz. O halde burada la bi şart kısmî anlam bakımından mutlaklık ifade ettiğini belirtmek gerekir. Zira burada bahse konu olan kalem, sınırlandırmanın yokluğuyla mukayyed olunmuştur. İşte bu mâhiyet la bi şart kısmî olarak isimlendirilir. La bi şart kısmî bir yönüyle mukayyed bir yönüyle de gayri mukayyed olmasından dolayı hem “bi şart-ı şey” ve hem de “bi şart-ı lâ” şeklinde iki formu veya iki kısmı içerir. Ancak la bi şart kısmî olan bu mâhiyet her ne kadar bahse konu olan bu iki kısma sahip olmuş olsa da kendi mutlaklık doğası gereği bi şart-ı şey ve bi şart-ı lâ formlarından kaynaklı kayıtlamalardan soyutlanmış ve arınmış bir konumda bulunur.<sup>33</sup> La bi şart kısmî bütünüyle zihni bir varoluşa sahip olduğundan dolayı ma’kûlu evvel olarak kabul edilir. ‘La bi şart maksimî’ye gelince mutlaklık ve la bi şart kaydı da dahil olmak üzere hiçbir kayıt onunla beraber düşünülemez. Bir başka ifadeyle mutlaklık kaydı da dâhil olmak üzere bütün kayıtlardan arınmış ve soyutlanmıştır. Zihnin bu mâhiyeti bu formuyla tasavvur etmesinden dola-

<sup>32</sup> Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 262, 266, 277.

<sup>33</sup> Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382-383.

yı la bi şart maksemî, müphem mâhiyet olarak da isimlendirilmiştir. La bi şart maksemî ise ma'kûlu sâni olarak kabul edilir.<sup>34</sup>

## 2. Tabî Tümel

Tabî tümel, mâhiyetin kendisi olup lâ bi-şart şeklinde nitelenir. Mâhiyetin bu kipliğinin tümel olarak isimlendirilmesine gelince mâhiyetin bu varoluş biçimi tümeller için bilkuvve ilişilen (marûz) bir özelliği içermesinden dolayıdır. Bir başka ifadeyle tüm fertler arasında müşterek bir özelliğe sahip olmasındandır. Aynı şekilde bu mâhiyetin tabî kavramı ile kayıtlanmasının nedeni ise tabî kavramının, aklî tümelin (aklî küllî) ilişkilendirildiği aklın karşılığı olan zihin dışı dünyada var olmasındandır. Ayrıca hem mantıkî tümellerden hem de aklî tümellerden ayırarak bunun diğer iki tümelden farklı olduğunu belirtmek içindir. Nitekim dış dünyadaki mevcut tabiat, tümeller için bilkuvve ilişilen (marûz) özelliğinden dolayı tabî tümel olarak isimlendirilmiştir.<sup>35</sup> Tabî tümelde herhangi bir kayıt, sınırlama ve belirleme söz konusu değildir. Ancak mâhiyete ilişkin bu nötr hali tabî tümelin herhangi bir kayıt ve sınırlamayla bir arada bulunmaması veya birleşmemesi anlamına gelmez. Bir başka ifadeyle mâhiyetin kendisi kayıt ve sınırlamayla bir arada bulunmayı kabul eden bir özelliğe sahiptir. Nitekim mâhiyetin kendisi yani tabî tümel, bi şart-ı lâ şeklinde nitelediğimiz mücerred mâhiyetle zihinde epistemik bir birlik oluştururlar. Zihindeki bu epistemik birliktelik tümel olarak nitelenir. Dış dünyada ise mahlût mâhiyetle birleşerek tikel olarak nitelenir.<sup>36</sup>

Burada bahse konu olan bir arada bulunmayı iki ayrı müstakil varlığa sahip iki mâhiyetin bir arada bulunması şeklinde anlamamız gerektiği gibi yine birinin diğerinin içine girerek birleşik tek bir form kazandıkları şeklinde de anlamamak gerekir. Burada iki itibari şeyin bir arada bulunmasından bahsettiğimizi söyleyebiliriz. Çünkü mâhiyet zihinde karar kılıp var olduğunda akıl bu durumda mâhiyeti iki şekilde değerlendirmeye tabi tutar. Bunlardan biri mâhiyetin müşahhas ilineklenden

<sup>34</sup> Rufâi, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382, 384.

<sup>35</sup> Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm* 2: 57; Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 91.

<sup>36</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 311.

yoksun varlığını göz önünde bulundurmaksızın doğrudan mâhiyetin kavram boyutunun değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. Bu yaklaşım yani aklın mâhiyeti dış dünyada görünür kılan bütün ilineklere soyutlanmış halini hesaba katmaksızın doğrudan değerlendirdiği bu kavramsal çerçevenin kendisi, bütünüyle i'tibari olup lâ bi-şart ve tabiî tümel ifade eder. Aklın mâhiyete ilişkin ikinci değerlendirmesi ise aynı şekilde mâhiyetin ilineklere soyutlanmış durumuyla beraber değerlendirmesidir. Bu konum ise mâhiyetin bi-şart-ı lâ olan i'tibari konumunu ifade eder.<sup>37</sup>

Mâhiyete ilişkin yukarıda yapmış olduğumuz ontolojik analiz ve çözümleme bağlamında mâhiyetin bir formu olan lâ bi-şart yani tabiî tümel, aynı zamanda yukarıdaki diğer iki mâhiyeti de kapsar. Çünkü tabiî tümel yukarıda da vurguladığımız gibi tüm kayıt ve şarttan hâli olduğundan dolayı onun için ne bir karışım (ihtilât) ne de bir soyutlama (tecrîd) kaydı söz konusu değildir. Bundan dolayı tabiî tümel yukarıda mâhiyet için var kabul ettiğimiz her iki yaklaşımı (i'tibar) da içerdiğini söyleyebiliriz. Böylece tabiî tümelin hem dış dünyada mukayyed mâhiyet ile hem de zihinde mücerred mâhiyet ile mevcut olduğunu ifade edebiliriz.<sup>38</sup>

Zihnin analitik tahlilinin bir sonucu olarak mâhiyete ilişkin ortaya çıkan bu üç i'tibari değerlendirme, birbirlerinden bağımsız bir şekilde keskin bir ayrılık ve farklılığa atıf yapan birer ontolojik konuma işaret etmezler. Aksine bu üç değerlendirme de bölünen bir şeyin (maksem) kısımlarındandır (aksâm). Çünkü her kısım için bir maksem gereklidir. Bundan dolayı mâhiyetin bu üç i'tibari yönünün elde edildiği bu bölünen kısım yani maksem, bu üç i'tibari konum yani kısım arasındaki müşterek bir ontolojik değer ve dereceyi ifade eder. Zira kısımlar arasında ontolojik yakınlığı sağlayan müşterek bir değer ve müşterek bir bölen (kâsım) olmadığı zaman yapılan bölme ve ayırma temelde doğru ve uygun olarak değerlendirilmez. Bundan dolayı lâ bi-şart yani tabiî tümel ile kendisin-

<sup>37</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 311-312; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 268.

<sup>38</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 307-308.

den elde edilen diğer i'tibarlar arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda lâ bi-şart yani tabîi tümelin bu üç i'tibar için bölünen kısım yani maksem olması gerekir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi her aklî bölmede öncelikli olarak kısımlar arasında ortak bir paydanın var olması zorunludur.<sup>39</sup>

Yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirme çerçevesinde tabîi tümelin hem mutlak yani la bi şart-ı kısmî, hem mücerret yani bi şart-ı la ve hem de mücerret olmayan yani bi şart-ı şey için maksem olup mutlak bir kayıtsızlık ve şartsızlık konumunda bulunan lâ bi-şart varoluş türü olduğunu söyleyebiliriz. Tabîi tümele ilişkin yapmış olduğumuz bu tanım ve tahlilden onun yani tabîi tümelin aynı zamanda kısım da olduğu gerçeği ortaya çıkmış oldu. Bu bağlamda tabîi tümelin hem kısım hem de maksem olma hususu bir mantıksal problem olarak düşünülebilir. Zira daha önce yukarıda da belirttiğimiz gibi bir şey hem kendisine hem de kendisinden başka bir şeye bölünmesi nasıl mümkün olabilir veya bu bir mantıksal problem olarak kabul edilebilir mi? sorusunun cevabını aramamız gerekir. Bundan dolayı bizim evvel emirde yapacağımız ilk iş bu iki durumun yani lâ bi-şart kısım ile lâ bi-şart maksemi bir birinden ayırarak bunların ontolojik ve epistemolojik farklılıklarını açıklamamız gerekir. Nitekim lâ bi-şart kısım şartsız olmakla (bi lâ şart) sınırlanmış ve kayıtlanmıştır. Mutlak olarak da kabul edilen bu pay (kasım) bi şart-ı şey ve bi şart-ı lâ şeklinde iki kısma ayrılır.<sup>40</sup>

Mâhiyete ilişkin yapmış olduğumuz bu çözümlenmeden hareketle; "mâhiyet mâhiyet olma i'tibariyle kendisi dışında başka bir şey değildir." çıkarımında bulunabiliriz. Yani biz mâhiyetin gerek zâtî gerekse ilintisel niteliklerinden sarf-ı nazar edip doğrudan mâhiyetin kendisini dikkate aldığımızda onun ancak bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Burada mâhiyeti tüm metafiziksel kayıtlanma ve sınırlılıktan arınmış şekliyle ve

<sup>39</sup> Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 381; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 262, 266, 268.

<sup>40</sup> Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 277-278.

mutlak bir yalınlık haliyle kendisi olarak değerlendirdiğimizden mâhiyet için ne var ne de yok şeklinde bir yargıya varmamız mümkün değildir. Zira o ne bir varlık anlamı ne de bir yokluk anlamı içermez. Aynı şekilde onun için ne tümel ne de tikel bir varoluş anlamı da söz konusu değildir. Bundan dolayı bazen varlıkla bazen yoklukla bazen tümel bazen de tikel olarak nitelenebilir. Örneğin insan mâhiyeti hakkında “insan konuşan, var olan bir canlıdır” şeklindeki bir önerme nasıl ki uygun değilse “insan konuşan, yok olan (ma’dûm) bir canlıdır.” şeklindeki bir önerme de uygun değildir. Zira insanın mâhiyetinden düşünmeyi, canlı olmayı veya cisim olmayı ayırmamız mümkün değildir. Zira zâtî özellikler ne dış dünyada ne de zihinde zattan ayrılmazlar. Şayet biz bu üç zâtî yani ayrılmaz özelliği zâtan ayırmış olsaydık ortada insanın mâhiyeti diyebileceğimiz bir şey kalmazdı. Mâhiyet için ön görülen bu nitelermeler, mâhiyetin kendisi veya mâhiyetin bir cüz’ü olması sebebiyle mâhiyetin kendi zâtî tanımından elde edilmiş ve alınmış (me’hûz) bir yargı değildir. Ancak mâhiyet kendi gerçekliğinde bu iki durumdan –var veya yok- biriyle nitelenmek zorundadır. Mâhiyete ilişkin bu nitelenmenin temel özelliği ise bahse konu olan bu iki yargıdan birinin mâhiyetin zatından ayrı olarak yani onun özsel nitelikleri olmadığı aksine onun zatının dışında hârici bir sıfat şeklinde mâhiyeti nitelemesidir.<sup>41</sup>

Bahse konu olan bu nitelikler ile mâhiyet arasında bir özne-yüklem ilişkisi söz konusudur. Zira bu niteliklerin bütünü mâhiyete ‘haml-ı şâi’ şeklinde yüklenilir/hamledilir. Çünkü buradaki mâhiyet lâ bi-şart şeklinde nitelediğimiz tabîi tümelden başkası değildir. Haddi zatında bir önerme türünde varlık bakımından özne ve yüklem arasında birlik, kavram ve mâhiyet bakımından ise farklılık bulunuyorsa bu tür önermelerdeki hamletme türü ‘haml-ı şâi’ şeklinde tanımlanır. Bahse konu olan bu niteliklerden herhangi biri mâhiyete ‘haml-ı evvelî’ şeklinde yüklenilmez. Çünkü yüklenilecek nitelik ile mâhiyet arasında kavramsal bir birlikten söz etme imkanı yoktur. Zira haml-ı evvelî, kavramsal anlam açısından

<sup>41</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 307-308; Tabatabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, 91; Muhtaharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 47.

bir olan (ittihad) yani tek bir varlığa delalet eden iki şeyden birini diğeri-ne haml etmek şeklinde tanımlanır.<sup>42</sup>

Bir başka ifadeyle mâhiyet ile mâhiyete yüklenen nitelik arasındaki yüklem türü haml-ı şâi şeklinde olduğunda mâhiyet için ya vardır veya yoktur şeklinde bir yargıda bulunmak mümkündür. Zira haml-ı şâi şeklindeki bir önermede mâhiyet vücud-i zihni olarak zihinde mevcut olup kendi başına varlığı söz konusudur. Şayet mâhiyet ile mâhiyete yüklenen sıfat arasındaki yüklem türü haml-ı evvelî şeklinde bir önerme ise o zaman mâhiyet için ne mevcuttur ne de mevcut değildir şeklinde bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Zira haml-ı evvelî şeklindeki bir özne-yüklem ilişkisinde artık mâhiyetin kendi ontolojik gerçekliğine takabül edecek bir varlığı söz konusu olmadığından bu tür bir mâhiyet ontolojik düzeyde ancak varlığa ilişik olarak bulunabilir. Mâhiyete ilişkin yukarıda yapmış olduğumuz ontolojik konumlandırmayı “iki çelişğin (nakîz) aynı anda ortadan kalkması (irtifâ’)” şeklinde ifade edebiliriz. Zira burada mâhiyet kendisi olması bakımından değerlendirildiğinden varlık ve yokluk şeklindeki her iki nitelik mâhiyetten aynı anda ortadan kalkmıştır diyebiliriz. Kendisi olması bakımından mâhiyet için bu ontolojik değerlendirme imkânsız (mustahîl) değildir. Ancak mâhiyetin kavramsal gerçekliğini bir tarafa bırakıp onun dış dünyadaki referansları (mısdak) dikkate alındığında ise yukarıdaki her iki nitelemeden biriyle mâhiyeti mutlak anlamda nitelemek zorundayız.<sup>43</sup> Zira burada aklın ilkelerinden biri olan ‘üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkesi’ bize dış dünyada bir şey için ya var veya yoktur şeklinde bir yargının varlığını zorunlu kılmaktadır.<sup>44</sup>

Felsefede bu konu genel olarak iki temel problem üzerinden tartışılır; 1- tabîi tümellerin dış dünyada ontolojik bir gerçeklikleri var mıdır yoksa 2- bunların varlığı bütünüyle zihin sahasına mı aittir? Bu iki temel soruya yukarıdaki izahlar çerçevesinde verebileceğimiz en temel cevap; tabîi tümelin aklî tümellere yani ilinek olan mücerret mâhiyetlere karşılık

<sup>42</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 308; Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 155.

<sup>43</sup> Tabatabâi, *Nihayetü'l-Hikme*, 91.

<sup>44</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 3.



geldiğini söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış tikel varlıklardan soyutlama yoluyla elde edilen yani tikelle-re ait olan tümeller şeklinde ifade edebiliriz.<sup>45</sup>

Tabîi tümele ilişkin yukarıdaki soruyu daha zengin bir kavramsal çerçeve elde etmek ve konuyu biraz daha farklı bir tartışma zeminine çekmek için şöyle de sorabiliriz; Tabîi tümel zâtî yönüyle tikelle nitelenmeye uygun ontolojik bir konumda bulunmamasına rağmen onu tikel olarak nitelenmeye neden olan ve yol açan şey nedir? Veya bir başka ifadeyle mâhiyetin zâtî öz-belirleniminin (teşahhusunun) ölçütü ve esası olan şey nedir? Tabîi tümele ilişkin sormuş olduğumuz bu soruya tabîi tümelin dış dünyadaki ontolojik gerçekliğini kabul edenler tarafından muhtemelen şu şekilde bir cevap verilebilir; mâhiyetin tikel ve ontolojik gerçeklik kazanmış haliyle nitelenmesinin nedeni, dış dünyada mevcut mâhiyetin ontolojik gerekliliğinden (levâzım) olan müşahhas ilineklemlerle beraber bulunması veya bu ilineklemlerle karışmış olması nedeniyledir. Nitekim zihinde mevcut olan mâhiyet de tüm bu bahse konu olan ilineklemlerden yoksun olarak bulunduğundan tümel olarak nitelenmektedir. Eğer bahse konu olan mâhiyet tüm ilineklemlerden soyutlanmış şekliyle düşünüldüğünde tümel olarak niteleniyorsa o zaman bu ilineklemlerle düşünüldüğünde ise tikel olarak nitelenebilmelidir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; zihinde bulunan mâhiyetin tümel olarak nitelenmesinin gerekliliği tüm bu harici ilineklemlerden soyutlanmış bir konumda olmasından başka bir şey değildir. Şayet biz dış dünyada duyularımızın konusu olan mevcutları ilineklemlerinden yoksun bir şekilde varsaymış olsaydık, dış dünyadaki ontolojik gerçeklik kazanmış bütün varlıkları da haliyle tümelle nitelemiş olurduk. Benzer şekilde zihnî mâhiyeti de, ilineklemlerle birleşmiş şekilde varsaymış olsaydık o zaman da tikel olarak nitelemiş olurduk. Ancak bunları bu şekliyle kabul etmek mümkün değildir. Zira tümel bütünüyle akî bir kavramdır.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 309.

<sup>46</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 312; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 58.

Bu aklî kavramı yani tûmeli daha anlaşılır kılmak için ayna metaforuyla da izah edebiliriz. Bir aynaya yansıyan tûm nesnelere oldukları şekliyle aynada görüldüğü gibi tûmel bir kavram da delalet ettiği tûm şeylerin hiçbirini dışarıda bırakmaksızın hepsini kapsar. Örneğin düşünen canlıya (hayvanu'n-nâtik) delalet eden "insan" kavramı dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış fertlerin tûmünü kapsadığı gibi. Ancak bu tûmel kavramın delalet etmiş olduğu fertlerinin ilineklele bağıntılı ve ilişkili olması bu tûmeli olumsuzlamayı gerektirecek bir durumu ortaya çıkarmaz. Ontolojik gerçeklik kazanmış harici varlıklara gelince bunlar ilineklelerden soyutlanmış olarak varsayıldıklarında, artık bu harici varlıklar için sayısız fertleri kapsayacak ve onları doğrulayacak bir ölçüte (sıdk etmeleri) sahip olduklarından bahsetmemiz mümkün olmayacaktır. Zira mücerret şeylerin varlığının ilineklelerden yoksun olduğunu kabul edenler, bu mücerretlerin tûmel olduğu görüşünü de benimsemeyeceklerdir. Çünkü ilineklelerden yoksun olmayı varsaymak sayısız fertler için geçerli olan ontolojik niteliklerin hiçbirinin bu mücerretlerde bulunmadığı anlamına gelecektir.<sup>47</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bazı filozoflar tabî tûmelin dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bu görüş felsefede çok temel bir hakikat olan; dış dünyada var olan herhangi bir şey tûmel bir nitelikle gerçekleşmez ilkesiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. O zaman burada tartışmış olduğumuz tabî tûmelin dış dünyada tûmel bir nitelikle var olduğu görüşünü açıklığa kavuşturmak gerekir. Zira tabî tûmel dış dünyada mevcuttur şeklindeki görüş onun bizatihi tûmel bir nitelikle dış dünyada gerçekleştiği anlamına gelmez. Çünkü tabî tûmelin bizatihi gerçekleştiği yer zihindir. Onun zihinde gerçeklik kazanması aynı zamanda onun tûmel olarak nitelendirilmesi anlamına da gelir. Zihni bir varlık olarak tabî tûmelin dış dünya ile olan ilişkisi bu bağlamda ontolojik olmaktan öte daha çok epistemolojik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tabî tûmel burada dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış fertler arasında ortak bir duruma yani ortak bir

<sup>47</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 312-313.

niteliğe işaret eder. Burada bahse konu olan nitelik varlıklarının neliğine dair yapmış olduğumuz epistemik bir süreç olan soyutlamadan başka bir şey değildir.<sup>48</sup>

Tabîi tümelin dış dünyada varlığını kabul edenler yukarıda biraz daha genişçe ele aldığımız şekliyle tabîi tümelin mâhiyetin hem mahlût formunu hem de mücerred formunu kapsadığı görüşüne dayanarak kendi iddialarını temellendirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim tabîi tümel, mâhiyetin bu her iki formunu kapsadığından dolayı ihtilat ve tecrit yönüyle bölünen (maksem) kabul edilir. Bundan dolayı tabîi tümelin hem mantıksal hem de ontolojik bir gereklilik olarak bu iki formun her biriyle mevcut olması kaçınılmazdır. Örneğin biz insan kavramını içine aldığı fertleri cinsiyet bakımından erkek ve kadın diye iki kısma ayırdığımızda bölünen insan kavramı hem erkek kısmında hem de kadın kısmında mevcut olacaktır. Aynı şekilde tabîi tümel kavramı da hem mücerret aklı mâhiyette hem de mahlût mâhiyette mevcut olacaktır. Tabîi tümelin dış dünyada mevcut olduğu görüşü mahlût mâhiyet yönüyledir. Zira buradaki mâhiyet bi-şartı şey şeklinde kabul edilen mâhiyetten başkası değildir. Bu durumda mâhiyet dış dünyadaki somut varlıkları ifade eder. Yukarıda zikrettiğimiz üzere ontolojik konum itibariyle mahlût mâhiyetin dış dünyada gerçekliği var olduğundan aynı şekilde tabîi tümelin de dış dünyada mevcut olması gerekir. Zira mahlût mâhiyet aynı zamanda tabîi tümeli de kendinde tazammun eder. Bahse konu olan bu delilin doğruluğu ve geçerliliği ancak mahlût mâhiyet kavramının ontolojik bir gerçekliğe karşılık gelmesine, gerçek bir kavram olmasına ve aynı zamanda da ontolojik farklılık oluşturacak birtakım ayırıcı niteliklerden de uzak olmasına bağlıdır. Fakat dış dünyadaki somut varlıklar hem kendilerine ilişkin mâhiyet, hem de somut özgülük ve ilintilerle (avâriz-ı müşahhasa) karışmış halde bulunurlar. Bir başka ifadeyle dış dünyadaki varlıklar, mâhiyet ve varlık şeklinde iki ontolojik değer in bileşiminden mürekkeptirler. O zaman tabîi tümelin dış dünyada ontolojik bir gerçek-

<sup>48</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 309; Hayderî, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, 2: 150; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 323.

lişe sahip olduğunu nasıl anlamamız gerektiğini izah etmek tabîî tûmelin dış dünyada varlığını savunanlar için bir zorunluluk olduğunu da burada belirtmek gerekir.<sup>49</sup>

Tabîî tûmelin dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu iddiasını aklın soyutlama gücünün bir çıktısından başka bir şey olmadığını bilmemiz gerekir. Zira tabîî tûmel aklın ontolojik gerçeklik kazanmış, sujenin objesi konumunda var olmuş dış dünyadaki nesnel varlıklardan soyutlanmış olduğu çeşitli kavramlardan ibarettir. Bir başka ifadeyle tabîî tûmel kavramı ve mâhiyet, dış dünyadaki varlıkları mantıksal açıdan doğrulayan bir ölçüte (sıdk) karşılık geldiğini belirtmek gerekir. Yani herhangi bir kavramın karşılık geldiği ontolojik gerçeklik kazanmış şey şeklinde tanımlayabiliriz. Örneğin zihnimizde oluşan kitap kavramının, dış dünyadaki kitap objesine olan delaletini zikredebiliriz. Burada zihni sujenin nesnel objeye olan uygunluğu (mısdak) söz konusudur. Bu anlamıyla tabîî tûmelin dış dünyada gerçekliği vardır ve inkârı da mümkün değildir.<sup>50</sup>

204  
OMÜİFD

Diğer taraftan başta Teftâzânî (ö. 792/1390) olmak üzere tabîî tûmelin dış dünyadaki ontolojik gerçekliğini kabul etmeyen birçok kelamcı ve düşünürün temel yaklaşımı ise dış dünyada mâhiyetlerin tikellerinin dışında bahsedildiği şekliyle tabîî tûmelin varlığına şahid olunmadığı şeklindeki görüşleridir. Bundan dolayı tabîî tûmel olarak nitelendirilen bir şeyin varlığının dış dünyada mevcuttur görüşünü oldukça yersiz bir anlayış olarak kabul ederler.<sup>51</sup>

Tabîî tûmelin dış dünyada varlığını savunanlar ise bu iddiaya dış dünyada mâhiyet sahibi olan her hangi bir tikelin (ferdin) varlığıyla cevap vermişlerdir. Zira dış dünyada var olan bir tikele baktığımızda bu

<sup>49</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 309; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 269

<sup>50</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 310; Lâhîcî, *Şevâriku'l-illhâm* 2: 61.

<sup>51</sup> Mevla Abdullah b. Şehabeddin Hüseyin el- Yezdi, *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mantık*, 2. Baskı. (Kum: Müessetü'n- neşri'l-İslâmî, 1991), 49; Hayderî, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, 2: 187; Mehmet Zahit Tiryaki, "Sa' deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (1/2012): 142.

tikelin mâhiyetin dışında bir başka ilineklemlerle bağıntılı olduğunu görürüz. Örneğin insan kavramının tikeli olan bir şahsa baktığımızda onun en, boy, renk ve diğer başka ilineklemlerle bağıntılı ve ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şahsa ait olan tüm bu ilineklemler insanın mâhiyetinden bir parça (cüz') değildir. Bundan dolayı tüm bu ilineklemlerin çeşitliliği veya bu ilineklemlerdeki değişim mâhiyetin kendisinde bir başkalaşıma yol açmaz. Tüm bu temellendirmelerden çıkaracağımız ontolojik sonuç; dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış tüm tikelerde ortak bir dayanak (haysiyye) bulunur. Tikelerdeki bu ortak payda veya dayanak ise tabii tümelin kendisidir. Ancak tabii tümelin varlığını ispata yönelik verilen bu cevap üzerine bir değerlendirme yaptığımızda bir takım hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Haddi zatında burada bahse konu olan bu cevap bî'z-zât tikel ile bî'l-araz tikel arasında bir sentezlemedir. Zira insan kavramının tikeli yani dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış herhangi bir tikel gerçekte farklı mâhiyetlerin tikellerinin toplamından ibarettir. Bundan dolayı hem cevheriyet hem de ilineklemler bu tikelerin toplamında bulunur. Bu tikellerin toplamı bir bütün olarak insan kavramının fertleri olarak ifade edilir. Zira fert, insan kavramı için bizzat ve öncelikli iken, cevherî fert ve çeşitli ilineklemler için ise kendisine ilişilen olarak kabul edilir. Bir başka ifadeyle bu, insan için zâti dayanağı oluşturan cevherî ferttir. Bu cevherî fert ontolojik kurucu bir unsur olarak insan fertlerinin tümü arasında ortak bir ölçüyü ifade eder. Bundan dolayı bahse konu olan cevherî fertin dışında insan için tabii tümel olarak isimlendirilecek ve nitelendirilecek bir şey dış dünyada mevcut değildir. Yukarıdaki tüm bu değerlendirmeleri de göz önünde bulundurarak sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Tabii tümelin varlığına kail olan filozoflar onun varlığıyla kast ettikleri şey, tabii tümelin asla dış dünyada müstakil aynı zamanda fertlerden uzak bir varlığının olduğunu kast etmediklerini belirtmek gerekir. Onların tabii tümelin var olduğunu söylemeleri tabii tümelin fertlerinin varlığıyla var oldukları şeklindedir.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 310.

Yapmış olduğumuz bu tespiti iki farklı şekilde yorumlama şansımız vardır. Bunlardan biri ontolojik gerçeklik kazanmış tikelin varlığı aslında tabîî tümel için ontolojik aracı ve kurucu bir unsur olarak düşünülebilir. Zira tikelin varlığı tabîî tümelin subutununun bir vasıtası konumunda olduğu gibi aynı zamanda tabîî tümelin ontolojik tahakkukunun da bir sebebidir. Yapmış olduğumuz bu değerlendirmeyi kendimize esas olarak kabul ettiğimizde ‘tabîî tümelin dış dünyada ontolojik bir gerçekliği vardır’ yaklaşımını bu anlamıyla doğru kabul edebiliriz. Ancak yapmış olduğumuz bu çıkarımın tabîî tümelin dış dünyada var olduğunun ispatı için yeterli olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü dış dünyada bi’z-zât ferdi de kapsayan bi’l-araz ferdin dışında bir başka varlık formu söz konusu değildir. Öte yandan bi’l-araz olan ferdi, bi’z-zât ferdi için sebepli (ma’lûl) olduğunu varsaymış olsak dahi bi’z-zât ferdin sebep ve sebepli ilişkisi bağlamında dış dünyada gerçeklik kazanması yine söz konusu olamayacaktır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki tümelin i’tibari olması bu tümeli tikel için sebepli kılmaya da imkân vermez.<sup>53</sup>

Yukarıda işaret ettiğimiz yorumlardan bir başkası ise şöyledir; tikelin tabîî tümelin gerçeklik kazanmasında vasıta olmasını ontolojinin önemli kavramlarından biri olan ilişme (urûz) kavramıyla ilişkilendirerek anlamak gerekir. Zira ilişme hususunda insan kavramının dış dünyadaki harici şahsa yani bi’l-araz ferde hamledilmesinin temel esası ve ölçüsü insanî cevherin yani bi’z-zât ferdin varlığı olduğunu belirtmek gerekir. Bir başka ifadeyle bi’l-araz ferdin insanlık olma mâhiyeti özellikle insan kavramı için gerçek bir ölçüt (misdâk) olduğundan dolayıdır. Çünkü burada bi’l-araz olan ferdi, aynı zamanda bi’z-zât olan ferdi de içermektedir. Bahse konu olan bu kaplam ve içlem ilişkisi bi’z-zât ferdin ispatını da gerekli kılar. Bütün bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurduğumuzda tabîî tümelin ontolojik gerçekliğini kabul edenlerin aslında bununla mâhiyetin dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış ferde yüklem kılınmasını uygun ve doğru buldukları şeklinde olduğunu söyleyebi-

<sup>53</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*, 1: 311; Hayderî, , *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, 2: 192.

liriz. Tartışılan konuyu bu şekliyle ortaya koyduğumuzda tabîi tümelin ontolojik gerçekliğini inkar edenler ile ontolojik gerçekliğini kabul edenler arasında aslında herhangi bir çelişme ve uyuşmazlık olmadığına altını çizmek gerekir. Zira her iki tarafta bu anlamda tabîi tümel için aynı şeyi söylemişlerdir diyebiliriz. Haddi zatında tartışmayı bu sınırlılık ve bu şekliyle değerlendirdiğimizde lafzî bir tartışmadan öte bir şey olmadığını söyleyebiliriz.<sup>54</sup>

Ontolojik gerçekliğin yalnızca varlık için zâtî bir gereklilik olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda mâhiyet ancak varlığın gölgesinde belirim (taayyün) kazanabilecek ikincil bir varlık düzlemine sahiptir. Diğer bir ifadeyle mâhiyetin ontolojik gerçekliği söz konusu olmayıp varlığı i'tibaridir. Aslında mâhiyet için ön gördüğümüz ikincil varlık düzlemi onun varoluş yönüyle tümel bir kavram olduğuna ve sayısız fertleri kapsadığına da bir atıftır.<sup>55</sup> Nesnel dünyada var olan şeylerin tümü, birbirinden kendilerine has olan nitelikleriyle (min heysu hiye hiye) ayrılırlar. İnsan, ağaç, masa, dağ, vb. tüm şeylerin, bir diğerinden değişik olmasının temel ontolojik nedeni, mâhiyetten başkası değildir.<sup>56</sup>

Mâhiyetin i'tibari yönüyle birden fazla olması ve farklılık göstermesi yalnızca zihni bir durumdur. Yani o yalnızca i'tibari bir şeydir. Bundan dolayı mâhiyetin, dış dünyada dayanmış olduğu herhangi bir ontolojik gerçekliğe tekabül eden bir kaynağı söz konusu değildir. Ancak mâhiyetin i'tibari oluşu yani zihni olma durumu onun dış dünyada herhangi bir ontolojik işlevi olmadığı anlamına gelmez. Aksine mâhiyet dış dünyada kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunan ontolojik gerçeklik kazanmış tikel varlıklara işaret eder.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 311; Hayderî, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, 2: 195.

<sup>55</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 313.

<sup>56</sup> Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 45.

<sup>57</sup> Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 308.

## Sonuç

İslam düşüncesinde ontolojik tartışmalardan biri de varlık ve mahiyetten hangisinin kurucu unsur olduğu konusudur. Bu konudaki felsefi tartışmaların detaylarını bir tarafa bırakarak genel anlamda Hikmet-i müteâliye ekolu mâhiyeti, zâtî bir nitelik ve kurucu ontolojik bir unsur olmaktan ziyade ikincil varlık düzleminde yer alan bir ilinek olarak kabul etmiştir. Nitekim mâhiyeti bu anlamda “o nedir” sorusunun cevabı şeklinde de tanımlamak mümkündür. Bundan dolayı o nedir sorusunun cevabı olan mâhiyet özel manadaki mahiyettir.

Dış dünyadaki varlıklardan aklın yapmış olduğu soyutlamadan elde edilen subjektif niteliklerin toplamı olan mâhiyet i'tibari bir özelliğe sahiptir. Zira i'tibari olmak zihnin kendi doğasına uygun olarak ve kısmen de dış dünyadan bağımsız bir şekilde ürettiği kavramsal boyuta atıftır. Mâhiyetin bu i'tibari doğası gereği akıl yönelmiş olduğu dış dünyadaki nesenin varlığından soyutlamış olduğu mâhiyeti üç formda değerlendirir. Mâhiyetin bu formlarından biri de mâhiyet olma açısından mâhiyetin kendi varlığıyla (min haysü hiya hiya) ele alınmasına imkan veren tabîî tümel olarak isimlendirilen mâhiyettir.

Dış dünyadaki varlıklar tikel formda bulduklarından Tabîî tümelin dış dünyada kendi zati konumuyla müstakil olarak ontolojik gerçekliği söz konusu değildir. Ancak tabîî tümel dış dünyada tikellerin neliğine bir atıf olan mâhiyet şeklinde tikellerle beraber bulunurlar. Ayrıca yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmeler çerçevesinde ve varlığın asaleti görüşü bağlamında şunu da söyleyebiliriz; dış dünyada mâhiyetin tekil bir formunun varlığı söz konusu değildir. Mâhiyetin dış dünyada kendi başına ontolojik gerçekliğinin bulunmaması mâhiyetin mahlût, soyut ve mutlak şeklindeki tüm formlarını kapsar. O ancak dış dünyada varlıkla ontolojik gerçeklik (tahakkuk) kazanır.

## Kaynakça

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.



- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Ayık, Hasan. *Farabî'de Dil – Mantık İlişkisi*. Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007.
- Çüçen, A. Kadir. *Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 2004.
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Fârâbî. *Fusûsü'l-hikem*. 2. Baskı. Thk. Muhammed Hasan Âl-i Yasin, Kum: Menşûrât Bîdâr, 1985.
- Fazlurrahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Trc. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 336-338. Ankara: TDV, 2003.
- Hayderî, Seyyid Kemal. *Durûs fi'l-hikmeti'l-müteâliye*. Kum: Daru Ferakat, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. Trc. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sina. *eş-Şifa, (el-Medhal)*. Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1984.
- İbn Sina. *el-İşârât ve't-tenbihât*. Thk. Süleyman Dünya. Mısır: Daru'l- Maarif, 1968.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005
- İbn Sina. *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*. Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk. *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i Tecrîdi'l-keîâm*. Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2009.
- Mutahharî, Murtaza. *Durûs fi'l-felsefi'l-İslamiyye*. Trc. Abdul Cebbâr er-Rufâî Bağdât: Matbaatu'l-Kalem, 2008.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*, Ankara: Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1986.
- Rufâî, Abdülcebbâr. *Mebâdüü'l-felsefi'l-İslamiyye*. Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihayetü'l-hikme*. Kum: Müessesetü'n- neşri'l-İslâmî, 1997.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (1/2012): 129-167.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sina Metafiziği*. Trc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yezdî, Mevla Abdullah b. Şehabeddin Hüseyin. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mantık*, 2. Baskı. Kum: Müessesetü'n- neşri'l-İslâmî, 1991.
- Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*. Trc. Muhammed Abdu'l-Mün'im el- Hâkânî. Beyrut: Dâru'l-Teârif li'l-matbûât, 1998.





İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN  
ÖĞRETMENLİK MESLEĞİNE İLİŞKİN  
TUTUMLARI İLE AKADEMİK ÖZYETERLİK  
ALGILARI: SİNOP ÖRNEĞİ  
THE PERCEPTIONS OF THE STUDENTS' ACADEMIC  
SELF-EFFICACY AND THE ATTITUDES TOWARD THE  
TEACHING PROFESSION : SİNOP SAMPLE

---

AYŞE İNAN KILIÇ

[Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri ABD.  
Assistant Professor, Sinop University, Theology Faculty,  
Department of Sciences of Religious  
ayseinank@hotmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-6079-7432>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 24 Eylül/September 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 01  
Ekim/October 2019 *Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019  
*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa /* 211-239

Atıf/Cite as: Kılıç, Ayşe İnan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları İle Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği-The Perceptions of the Students' Academic Self-Efficacy and the Attitudes toward the Teaching Profession : Sinop Sample”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 211-239. [https://doi.org/ 10.17120/omuifd.624115](https://doi.org/10.17120/omuifd.624115)

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları ile Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği

**Öz:** Bu araştırmanın amacı İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ile akademik özyeterlikleri arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmanın çalışma grubunu Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin son sınıfında okuyan 209 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma sonucuna göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları oldukça yüksek iken akademik özyeterlik algıları orta seviyededir. Ayrıca öğrencilerin meslek tutumları ile akademik özyeterlikleri arasında pozitif ve istatistik açıdan anlamlı korelasyon bulunmaktadır. ( $r=0,26$ ;  $p<0,001$ ). Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile mezuniyet sonrası yapılmak istenen meslek, fakülteyi tercih nedeni ve mezun olunan ortaöğretim türü arasında istatistik açıdan anlamlı bir ilişki vardır. Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile cinsiyet, ekonomik durum, yerleşim yeri, hazırlık okuma durumu ve öğrencilerin not ortalamaları değişkenleri arasında istatistik açıdan anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Yine öğrencilerin özyeterlik puanı ile cinsiyet, ekonomik gelir, yerleşim yeri, mezun olunan ortaöğretim türü, hazırlık okuma, fakülteyi tercih nedeni, yapılmak istenen meslek, not ortalaması arasında istatistik açıdan anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Özyeterlik, Akademik Özyeterlik, Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum.



## The Perceptions of the Students' Academic Self-Efficacy and the Attitudes toward the Teaching Profession: Sinop Sample

**Abstract:** The aim of this study is to investigate the relationship between the attitudes of the senior students of the Faculty of Theology toward teaching profession and their academic self-efficacy. The study group consists of 209 senior students in the Faculty of Theology at Sinop University. According to the results of the research, while students' attitudes towards teaching profession are quite high, their perceptions of academic self-efficacy are moderate. In addition, there is a positive and statistically significant correlation between students' professional attitudes and academic self-efficacy. ( $r=0.26$ ;  $p=0.000$ ). There is a statistically significant relationship between the attitude towards teaching profession and the type of secondary education that is graduated, the profession to be done after graduation, and the reason for choosing the faculty. No statistically significant relationship was found between the attitude towards teaching profession and the variables of gender, economic status, place of residence, preparatory reading status and students' averages. Also, no statistically significant difference was found between the students' self-efficacy score and gender, the economic

income, the place of residence, the type of secondary education graduated, preparatory reading, the reason for choosing the faculty, the profession required and the grade point average.

**Keywords:** Religious Education, Faculty of Theology, Self-efficacy, Academic Self-Efficacy, Attitude Towards Teaching Profession.



## Giriş

Bilindiği gibi Cumhuriyet tarihinin ilk dini yükseköğretim kurumu olan İlahiyat Fakültesi 1949 yılında Ankara’da kurulmuştur. Kuruluşundan itibaren din görevlisi ve din dersi öğretmeni yetiştiren bu kurum zaman içinde ülkenin din dersi öğretmeni ihtiyacını karşılama noktasında yetersiz kalınca, öğretmen yetiştirmek amacıyla Milli Eğitim Bakanlığına bağlı 4 yıllık Yüksek İslam Enstitüsü ve 1972 yılında İslami İlimler Fakültesi kurulmuştur.<sup>1</sup> 1982 yılında çıkarılan kararname ile diğer bütün öğretmen yetiştiren okullar ile birlikte bu iki kurum da üniversitelere bağlanmış ve İlahiyat Fakültesi adı altında teşkilatlanmıştır.<sup>2</sup> O tarihlerden itibaren yıllarca din dersi ve meslek dersi öğretmenlerini yetiştiren İlahiyat Fakülteleri, 1997 yılında yeniden yapılandırılmıştır. Böylece bazı üniversitelerin İlahiyat Fakültelerinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (İD-KAB) Öğretmenliği bölümü açılmış ve din dersi öğretmenleri bu bölümden mezun olanlar arasından atanmaya başlanmıştır. Fakat 2014 yılında İDKAB öğretmenliği bölümüne öğrenci alımı durdurulmuştur. Mevcut haliyle İlahiyat Fakülteleri örgün ve yaygın din eğitiminde görev yapan din eğitimcilerinin yetiştirildiği yükseköğretim kurumlarıdır. Bu fakültelerden mezun olan öğrenciler, Diyanet İşleri Başkanlığı’nda din hizmetleri alanında istihdam edildiği gibi ilköğretim ve liselerde din kültürü ve ahlak bilgisi, imam hatip okullarında da meslek dersleri öğretmeni olarak görev yapabilmektedirler.

Öğretmen niteliklerine yönelik yapılan pek çok araştırma, öğretmenlerin kişilik ve akademik özelliklerinin, ilgilerinin, tutumlarının ve davranışla-

1 Halis Ayhan, Türkiye’de Din Eğitimi, 3. Baskı (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 215-228.

2 Muhammed Şevki Aydın, Cumhuriyet Döneminde Din Eğitim Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998) (Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayını, 2000), 110.

rının öğretim sürecinde önemli rol üstlendiğini ortaya koymuştur.<sup>3</sup> Bu bağlamda öğretmenlerin akademik gelişimlerini etkileme gücüne sahip olan tutum ve özyeterlik kavramlarının öne çıktığı söylenebilir.

İlk kez sosyal öğrenme kuramı kapsamında kullanılan özyeterlik kavramı kişinin herhangi bir konuda ortaya koyacağı davranış şekillerini düzenleme ve gerçekleştirme yeterliliğine olan inancıdır.<sup>4</sup> İnsanın her alana yönelik özyeterlik algısı bulunduğu farklı özyeterlik tanımları ortaya çıkmaktadır. Akademik alanda bireyin başarılı olmasına katkı sağlayabilecek boyut olan akademik özyeterlik, kişinin eğitim sürecinde başarılı olması için gerekli olan potansiyel ve performans özelliklerine ilişkin algısı olarak tarif edilmektedir.<sup>5</sup> Bandura'nın özyeterlik kavramını ortaya attığı ilk anlardan itibaren yapılan araştırmalarda öğrencilerin akademik özyeterlik inançlarının akademik başarıyı artırdığı ortaya konulmuştur.<sup>6</sup> Özyeterliği yüksek olan öğrencilerin düşük öğrencilere kıyasla kendi performans düzeylerini doğru tahmin edebilme düzeyleri daha yüksektir.<sup>7</sup> Aynı zamanda yüksek özyeterlik, öğrencilerin kendileri için yüksek hedefler belirlemelerine de sebep olmaktadır.<sup>8</sup> Öğretmenlik mesleği dikkate alındığında akademik özyeterlik sadece öğrencilik yaşamında değil meslek yaşamında da etkisini sürdürmeye devam eder. Öğretmenlerin mesleklerini yapabilmeye sahip oldukları özyeterlik inançları

- 3 Salih Paşa Memişoğlu, "Nasıl Bir Öğretmen", Ortaöğretim Yeniden Yapılanma Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Ankara: MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2006), 334-338. Ali Rıza TERZİ ve Erdoğan Tezci, Necatibey Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, (2007) 593-614.
- 4 Albert Bandura, "Self-efficacy: Toward A Unifying Theory Of Behavioral Change", Psychological Review 84/2 (1994): 191-215.
- 5 Dale H. Schunk, "Self-Efficacy And Academic Motivation", Educational Psychologist 26/3-4 (1991): 207-231.
- 6 Miraç Yılmaz v.dğr., "Akademik Özyeterlik Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 33 (2007): 253-259.
- 7 Therese Bouffard-Bouchard, "Influence Of Self-Efficacy Beliefs On Performance In A Cognitive Task", Journal Of Social Psychology 130 (1989): 353-363.
- 8 Albert Bandura, Self-Efficacy: The Exercise of Control (New York: W.H. Freeman and Company, 1997).

sınıf içi uygulama ve sınıf dışı etkinlikleri kapsayan eğitimin planlama, uygulama ve değerlendirme aşamalarının her birinde etkisini gösterir.<sup>9</sup>

Tutum, “bir bireye atfedilen ve onun psikolojik bir obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan eğilimdir”.<sup>10</sup> Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum dendiğinde kastedilen şey; kişinin öğretmenliğe dair olumlu ya da olumsuz duygu, düşünce ve görüşleri, mesleği benimsemesi ve öğretmen olduğunda neler yapabileceğine dair inanç ve beklentileridir. Bireyin mesleğine karşı sahip olduğu tutum mesleğini, layıkıyla yapma şeklini, mesleki yeterlik algısını ve mesleki başarısını etkilemektedir.<sup>11</sup> Öğretmenlerin mesleklerine yönelik tutumları; mesleği sevip sevmemeye, mesleki liyakat ve mesleki başarı açısından oldukça önem taşır.<sup>12</sup> Öğretmenlik; kişisel ve mesleki nitelikler kadar, olumlu mesleki tutum ve davranış da gerektiren bir meslektir.<sup>13</sup> Sabır, fedakârlık ve devamlı çalışmayı gerektiren bu mesleği başarılı bir şekilde yapabilmek için mesleki sevgi ve istek gerekmektedir.<sup>14</sup> Bunun için de, bu mesleği kendisine iş edinecek olan bireylerin öğrencilikten itibaren öğretmenliğini yapacakları alanları benimsemeleri ve meslekleri hakkında olumlu tutuma sahip olmaları gerekmektedir.

Söz konusu din dersi öğretmenliği olduğunda bu mesleğe yönelik hassasiyet iyice artmaktadır. Zira kişiliğin oluştuğu çocukluk ve gençlik yıllarında değerleri de içeren din olgusunun, bir ders aracılığıyla sunul-

- 9 Can Nakip- Gülsen Özcan, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Özyeterlik İnançları ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki”, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 12/3 (2016): 783-795.
- 10 Çiğdem Kağıtçıbaşı, Günümüzde İnsan ve İnsanlar (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2008), 110.
- 11 Ergün Recepoğlu, “Öğretmen Adaylarının Yaşam Doyumları ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları”, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 1 (2013): 311-326.
- 12 Mine Durmuşoğlu v.dğr., “Türk ve Azeri Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları”, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 36 (2009): 76-86.
- 13 Fatma Varış, Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler (Ankara: A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1988).
- 14 Yeşim Çapa- Nesrin Çil, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 16 (2000): 13-24.

ması pek çok avantaj ve riski beraberinde taşımaktadır. Bireysel ve toplumsal yaşamın temel yapıtaşlarından biri olan din gerçekliğinin doğru ve sağlıklı bir şekilde aktarılabilmesi ancak genel kültür, alan bilgisi ve pedagojik açıdan donanımlı, özverili, gelişime açık, mesleğini seven, uygun rol modellerle gerçekleşebilir. Son tahlilde din dersi öğretmen adaylarının akademik özyeterlik ve mesleğe yönelik tutum açısından ne durumda olduklarının tespit edilmesi gelecekte yapacakları meslek hakkında yordayıcı olabildiğinden, var olan sorunların azaltılması ve öğretmen adaylarının daha nitelikli yetişmesi hususuna katkı sunabilir.

### **Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin son sınıfında okuyan öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ile akademik özyeterlik düzeylerini ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi incelemektir. Ayrıca öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ve akademik özyeterlik algısının cinsiyet, ekonomik durum, yerleşim birimi, mezun olunan ortaöğretim türü, okulu tercih nedeni, hazırlık sınıfı okuma durumu, not ortalaması, mezuniyet sonrası yapmak istenen meslek değişkenlerine göre istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma oluşturup oluşturmadığını tespit etmektir.

### **Araştırmanın Problemi**

Araştırmanın temel problemini şu sorular oluşturmaktadır: Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları nasıldır ve ne düzeydedir? Öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri nedir? Bu iki değişken arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki var mıdır?

Ayrıca öğrencilerin cinsiyet, mezun oldukları ortaöğretim türü, yaşadıkları yerleşim yeri, gelir düzeyi, not ortalamaları, hazırlık okuma durumları, fakülteyi tercih etme nedeni, yapmak istedikleri meslek ile öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ve akademik özyeterlik arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılık var mıdır?



## Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın hipotezleri ise şöyledir;

1. Öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ile akademik özyeterlikleri arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki vardır.
2. Cinsiyete göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ve akademik özyeterlik arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.
3. Fakülteyi tercih nedenine göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ve akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.
4. Mezun olunan ortaöğretim türü, öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır.
5. Mezun olunan ortaöğretim türüne göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.
6. Ekonomik durum, öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.
7. Ekonomik duruma göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.
8. Yerleşim yeri ve not ortalaması öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.
9. İlde yaşayan öğrencilerin akademik özyeterlik puanları diğerlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.
10. Not ortalamasına göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.

11. Hazırlık sınıfı okuyup okumama durumuna göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.
12. Hazırlık sınıfı okuyup okumama durumuna göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.
13. Mezuniyet sonrası yapılmak istenen mesleğe göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.
14. Mezuniyet sonrası yapılmak istenen mesleğe göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.

## Araştırmanın Yöntemi

218

OMÜİFD

### 1. Araştırma Modeli

Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinde betimsel bir araştırmadır. İlişkisel araştırmalarda iki veya ikiden fazla değişken arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin derecesini tespit etmek amaçlanır.<sup>15</sup> Bu çalışmada da son sınıf öğrencilerinin akademik özyeterlikleri ile öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ve bu ikisi arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışıldığı için, yöntem olarak tarama modeli kullanılmıştır.

### 2. Evren ve Örneklem (Araştırma Grubu)

Araştırmanın evrenini 2018-2019 eğitim öğretim yılında Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin son sınıfında okuyan toplam 271, örneklemini ise 209 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma grubunun son sınıf öğrencilerinden seçilmesinin nedeni meslek hayatına çok yaklaşmış ve öğretmenlik uygulama dersi almış olmaları sebebiyle mesleğe yönelik bilgi, tutum ve

15 Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemi, 17. Baskı (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007), 77-81.

becerilerin daha net bir şekilde ortaya çıkarılabilme olasılığıdır. Ayrıca üniversite hayatı boyunca akademik özyeterlik bakımından kendilerini daha objektif bir şekilde görebildiklerine dair inançtır.

### 3. Veri Toplama Araçları

Araştırmaya konu olan veriler; kişisel bilgi formu, “Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği” ve “Akademik Özyeterlik Ölçeği” ile toplanmıştır:

**Kişisel Bilgi Formu:** Öğrencilerin cinsiyet, ekonomik durum, yerleşim birimi, mezun olunan ortaöğretim türü, okulu tercih nedeni, hazırlık sınıfı okuma durumu, not ortalaması, mezuniyet sonrası yapmak istenen meslek gibi kişisel bilgilerini toplamak amacıyla araştırmacı tarafından hazırlanmıştır.

**Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği (ÖMYTÖ):** Tanrıoğen (1997) tarafından geliştirilen ölçek, 40’ı olumlu 12’si olumsuz olmak üzere toplam 52 maddeden oluşmaktadır. Ölçek beşli likert türünde hazırlanmış olup, hiç katılmıyorum (1), katılmıyorum (2), kararsızım (3), katılıyorum(4), tamamen katılıyorum (5) şeklinde puanlanmaktadır. Ölçeğin olumsuz maddeleri ters olarak puanlanmaktadır. Öğrenciler ölçekten en düşük 52, en yüksek olarak 260 puan elde edebilirler. Ölçeğin orijinal güvenirlik katsayısı 0,94 iken bu araştırmadan elde edilen veriler ile ölçeğin iç tutarlık katsayısı (Cronbach’s Alpha değeri) yeniden 0,94 olarak bulunmuştur.

**Akademik Özyeterlik Ölçeği (AÖYÖ):** Kandemir (2010) tarafından geliştirilen ölçek toplam 19 maddeden oluşmaktadır. Ölçek beşli likert türünde hazırlanmış olup, kesinlikle katılmıyorum (1), kısmen katılıyorum (2), katılıyorum (3), oldukça katılıyorum (4), kesinlikle katılıyorum (5) şeklinde puanlanmaktadır. Ölçekten elde edilecek, en düşük puan 19, en yüksek puan ise 95’dir. Ölçeğin KMO katsayısı 0,93’tür. Faktör analizi sonucu ölçek üç faktörlü bir yapıya sahip olduğu görülmüştür. Birinci faktörün açıkladığı varyans %27.73; ikinci faktörün %14.52 ve üçüncü faktörün %13.62’dir. Üç faktörlü yapının açıkladığı toplam varyans ise

%55.89'dir. Birinci faktörde yer alan 11 maddenin faktör yük değerleri 0.54 ile 0.78 arasında değişmektedir. İkinci faktörde yer alan 4 maddenin faktör yük değerleri 0.59 ile 0.78 arasındadır. Üçüncü faktörde yer alan 4 maddenin faktör yük değerleri 0.66 ile 0.78 arasında değişmektedir.

#### 4. Verilerin Analizi

Örneklem grubundan toplanan veriler, IBM SPSS Statistics 20.00 programından istifade edilerek çözümlenmiştir. Yapılan analizlerde anlamlılık düzeyi 0,05 olarak alınmıştır.

Sürekli bir değişkenden elde edilen puanların normal dağılım özelliğini görebilmek için betimsel istatistikler, grafik inceleme ve normallik testi olmak üzere 3 yöntem kullanılabilir.<sup>16</sup> Bu araştırmada ölçeklerin normal dağılım gösterip göstermediğini anlamak için her 3 yönteme de bakılarak karar verilmiştir. Normallik testinde normallik varsayımı,  $n > 50$  olduğu için Kolmogorov Smirnov testiyle incelenmiştir. Nihai olarak öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ölçeğinin normal dağılmadığına, akademik özyeterlik ölçeğinin ise normal dağıldığına karar verilmiştir.

Bu nedenle normal dağılım gösteren akademik özyeterlik ölçeğinden elde edilen toplam puan ortalamalarının bağımsız değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için, parametrik testlerden iki alt kategoriye ayrılan bağımsız değişkenler için "ilişkisiz örneklem için t-testi", ikiden fazla alt kategoriye ayrılan bağımsız değişkenler için "tek faktörlü varyans analizi" testi kullanılmıştır. Normal dağılım göstermeyen öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ölçeğinden elde edilen toplam puan ortalamalarının analizini yapmak için ise nonparametrik testlerden Kruskal Wallis H-testi ve Mann Whitney U-testi kullanılmıştır. Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile akademik özyeterlik arasındaki ilişkiyi belirlemek için ise Spearman Brown Korelasyon Katsayısı Tekniği kullanılmıştır.

16 Şener Büyüköztürk, Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 40.

## Bulgular ve Yorum

**Tablo 1. Araştırmaya Katılanların Frekans Bilgileri**

Aşağıdaki tabloda araştırmaya katılan toplam 209 öğrencinin cinsiyet, yerleşim yeri, ekonomik durum, mezun olunan lise, hazırlık okuma, not ortalaması, fakülte tercih nedeni, yapmak istediği meslek değişkenlerinin sıklık bilgileri yer almaktadır.

|                       |                 | N          | %            |
|-----------------------|-----------------|------------|--------------|
| Cinsiyet              | Kız             | 121        | 57,9         |
|                       | Erkek           | 88         | 42,1         |
| Yerleşim yeri         | İl              | 77         | 36,8         |
|                       | İlçe            | 78         | 37,3         |
|                       | Belde/köy       | 54         | 25,9         |
| Ekonomik durum        | Düşük           | 11         | 5,3          |
|                       | Orta            | 192        | 91,9         |
|                       | Yüksek          | 6          | 2,9          |
| Ortaöğretim türü      | Anadolu Lisesi  | 25         | 12,0         |
|                       | İmam Hatip L.   | 167        | 79,9         |
|                       | Meslek Lisesi   | 9          | 4,3          |
|                       | Diğer           | 8          | 3,8          |
| Hazırlık okuma        | Evet            | 86         | 41,1         |
|                       | Hayır           | 123        | 58,9         |
| Not ortalaması        | 1,5-2 arası     | 13         | 6,2          |
|                       | 2-2,5 arası     | 72         | 34,4         |
|                       | 2,5-3 arası     | 86         | 41,1         |
|                       | 3-3,5 arası     | 31         | 14,8         |
|                       | 3,5-4 arası     | 7          | 3,3          |
| Fakülte tercih nedeni | Kendi tercihim  | 178        | 85,2         |
|                       | Ailemin tercihi | 20         | 9,6          |
|                       | Diğer           | 11         | 5,3          |
| Meslek isteği         | MEB (öğr.)      | 151        | 72,2         |
|                       | DİB (din hizm.) | 15         | 7,2          |
|                       | Akademisyenlik  | 26         | 12,4         |
|                       | Diğer           | 17         | 8,1          |
| <b>Toplam</b>         |                 | <b>209</b> | <b>100,0</b> |

Tablo 2. ÖMYTÖ ve AÖTÖ'nün Betimsel İstatistikleri

|            | N   | Minimum | Maximum | $\bar{x}$ |
|------------|-----|---------|---------|-----------|
| Özyeterlik | 209 | 33,00   | 95,00   | 64,49     |
| Tutum      | 209 | 144,00  | 252,00  | 210,98    |

Tablo 2'de de görüldüğü gibi araştırmaya katılanların ÖMYTÖ'den aldıkları en düşük puan 144, en yüksek puan 252 iken ortalamaları ise yaklaşık  $\bar{x}= 211$ 'dir. Araştırmaya katılanların akademik özyeterlik ölçeğinden aldıkları en düşük puan 33, en yüksek puan 95, ortalamaları ise yaklaşık  $\bar{x}= 65$  puandır. Bu sonuca göre İlahiyat son sınıf öğrencilerinin genel olarak öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları oldukça yüksek düzeyde olumlu iken, akademik özyeterlik algıları orta düzeydedir.

222

OMÜİFD

Araştırmaya katılanların % 72'sinin mezuniyet sonrasında öğretmenlik yapmak istedikleri dikkate alındığında öğrencilerin tutum puanlarının yüksek çıkması normal karşılanabilir.

Öğrencilerin akademik özyeterlik algılarının çok yüksek çıkmamasının elbette pek çok nedeni olabilir. Bandura'ya göre kişilerde özyeterlik algısını etkileyen dört faktör bulunur. Bunlar; başarıya dair doğrudan yaşantılar, gözleme dayalı dolaylı yaşantılar, sözel ikna, psikolojik ve fizyolojik durum olarak sayılmaktadır.<sup>17</sup> İlahiyat öğrencilerinin akademik özyeterliklerinin çok yüksek olmamasında bu faktörlerin hepsi ya da bazıları etkili olmuş olabilir. Öğrencilerin İlahiyat alt yapılarının eksik olması, öğrencilerin çalışma disiplini kazanamamış olmaları, sınavların zorluğu, düşük notlar, öğrencilerin birbirlerini olumsuz etkilemeleri, yeterli motivasyona sahip olmamaları gibi sebepler, onların kendilerini akademik olarak yetersiz algılamalarına neden olmuş olabilir. Öğrencilerin not ortalamasının 3 ve üzerinde olanlarının oranının sadece % 18 ol-

17 Bandura'dan aktaran Gönül Sakız, "Başarıda Anahtar Kelime: Özyeterlik", Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 26 /1 (2013): 185-210.

ması da durumu teyit eder niteliktedir denilebilir. Özellikle tekrar eden başarısızlık öğrencilerde yılgınlık, özgüven eksikliği ve öğrenilmiş çaresizlik duyguları oluşturmakta bu durum akademik öz yeterliğe olumsuz olarak yansımaktadır denilebilir.

**Tablo 3. Araştırmaya Katılanların Akademik Özyeterlikleri ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki Spearman Brown Korelasyon Analizi**

|             |            | Özyeterlik puanı |
|-------------|------------|------------------|
| Tutum puanı | Korelasyon | 0,26**           |
|             | P          | 0,000            |
|             | N          | 209              |

\*\*p<0,01

Araştırmaya Katılanların Akademik Özyeterlikleri ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları arasındaki ilişkiyi görmek için yapılan Spearman Brown Korelasyon analizi sonucunda pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. ( $r=0,26$ ;  $p<0,01$ ). Bu sonuca göre “Öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ile akademik özyeterlikleri arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır.” şeklinde kurulan hipotez doğrulanmaktadır. İki değişken arasında pozitif bir ilişkinin olması, birinci değişkene yönelik değerlerin artması durumunda ikinci değişkenin de değerlerinin artacağı ya da tam tersi birinci değişkene ait değerlerin azalması durumunda ikinci değişkenin değerlerinin de azalacağı anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla söz konusu korelasyon katsayısının pozitif olması sonucuna göre öğrencilerin akademik özyeterlikleri artarken öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarının da artacağını ifade edebiliriz.

18 Büyüköztürk, Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı, 32.

**Tablo 4. Araştırmaya Katılanların Mezun Oldukları Ortaöğretim Türüne Göre Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları**

| Okul Türü      | N          | $\bar{x}$ | s.d. | $\chi^2$ | p    |
|----------------|------------|-----------|------|----------|------|
| Anadolu Lisesi | 25         | 83,24     | 2    | 6,134    | 0,04 |
| İmam Hatip L.  | 167        | 105,73    |      |          |      |
| Meslek Lisesi  | 17         | 129,85    |      |          |      |
| <b>Toplam</b>  | <b>209</b> |           |      |          |      |

Yapılan Kruskal Wallis H- testi testi sonucuna göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile mezun olunan ortaöğretim türü arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. ( $p=0,04$ ;  $p<0,05$ ). Anlamlı farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu görmek için yaptığımız Mann Witneyy testine göre Anadolu Lisesi ile Meslek Lisesi öğrencilerinin puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark olduğu tespit edilmiştir. Yani Meslek Lisesi mezunlarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları (129,85 puan) ile Anadolu Lisesi mezunlarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları (83,24 puan) arasında manidar bir farklılaşma bulunmaktadır. Bu sonuca göre “Mezun olunan ortaöğretim türü, öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır.

Bu analiz testinde dikkat çeken unsur İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puan ortalamalarının (105,73 puan) Meslek Lisesi öğrencilerinden daha düşük çıkmış olmasıdır. Bu sonuçta Meslek Lisesi öğrencilerinin sayısının az olmasının etkisinin olduğu düşünülmektedir. Ya da Meslek Lisesi mezunu öğrencilerin bu bölümü tercih ettiklerine göre din dersi öğretmenliği yapma konusunda idealist bir yaklaşıma sahip oldukları da düşünülebilir. Bizim araştırmamızın aksine Çetin (2017) tarafından yapılan bir başka araştırmada İmam



Hatip Lisesi öğrencileri lehine öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.<sup>19</sup>

| Meslek                | N          | $\bar{x}$ | Sd. | $\chi^2$ | p     |
|-----------------------|------------|-----------|-----|----------|-------|
| MEB'de öğretmenlik    | 151        | 120,28    | 3   | 40,54    | 0,000 |
| DİB'de din hizmetleri | 15         | 53,17     |     |          |       |
| Akademisyenlik        | 26         | 86,10     |     |          |       |
| Diğer                 | 17         | 43,94     |     |          |       |
| <b>Toplam</b>         | <b>209</b> |           |     |          |       |

Yapılan Kruskal Wallis H- testi sonucuna göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile mezuniyet sonrası yapılmak istenen meslek arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki vardır. ( $p < 0,01$ ) Bu sonuca göre “Mezuniyet sonrası yapılmak istenen mesleğe göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Söz konusu farklılaşmanın hangi gruplarda ortaya çıktığını görmek için yapılan Mann Witney testi sonuca göre MEB'de öğretmenlik ile DİB'de din hizmetleri arasında  $p < 0,001$  düzeyinde; MEB'de öğretmenlik ile akademisyenlik arasında  $p < 0,01$  düzeyinde; MEB'de öğretmenlik ile diğer seçeneği arasında  $p < 0,001$  düzeyinde; akademisyenlik ile diğer seçeneği arasında  $p < 0,01$  düzeyinde anlamlı bir farklılaşma bulunmaktadır. Bu sonuca göre MEB'de öğretmenlik yapmak isteyenlerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ortalamaları ile diğer meslekleri seçmek isteyen öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ortalamaları arasında önemli fark

19 Özer Çetin, “İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Uşak Üniversitesi Örneği)”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/32 (2017): 411-432.

olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum öğretmen olmak isteyen öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu tutum geliştirmesi ve mesleği sevmesinin doğal ve beklenen bir sonuç olduğunu ortaya koymaktadır. Öğrencilerin DİB’de görev yapmak isteyenlerin sayısının çok az olması dikkat çekmektedir.

Tablo 6. Fakülteyi Tercih Nedeni İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Arasında Kruskal Wallis Testi Sonuçları

|                 | N          | $\bar{x}$ | s.d. | $\chi^2$ | p     |
|-----------------|------------|-----------|------|----------|-------|
| Kendi tercihim  | 178        | 111,06    | 2    | 12,32    | 0,002 |
| Ailemin tercihi | 20         | 74,50     |      |          |       |
| Diğer           | 11         | 62,45     |      |          |       |
| <b>Toplam</b>   | <b>209</b> |           |      |          |       |

Yapılan Kruskal Wallis H- testi sonucuna göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile fakülteyi tercih nedeni arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki vardır. ( $p < 0,01$ ) Bu farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Mann Witney testi sonucuna göre fakülteyi tercih nedeni olarak kendi tercihim diyen öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puan ortalamaları ile ailemin tercihi diyenler arasında  $p < 0,01$  düzeyinde anlamlı bir fark tespit edilmiştir. O halde “Fakülteyi tercih nedinine göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puan ortalaması arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Çetin (2017) tarafından yapılan araştırma da okuduğu fakülteye kendi isteğiyle gelen öğrencilerin diğerlerine oranla öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Yine Gürbüz ve Kışoğlu (2007)’nin

yaptığı çalışmalar da bu bulguyu destekler nitelikte sonuçlar vermiştir.<sup>20</sup> Bu sonuç okudukları bölüme kendi istekleriyle gelen öğrencilerin mezuniyet sonrası yapacakları öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu olarak yansıtacağı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 7. Not Ortalaması ve Yerleşim Yeri İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Arasında Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

|              |           | N  | $\bar{x}$ | s.d. | $\chi^2$ | p    |
|--------------|-----------|----|-----------|------|----------|------|
| Not ort.     | 1,50-2,00 | 13 | 107,08    | 3    | 2,014    | 0,57 |
|              | 2,01-2,50 | 72 | 96,91     |      |          |      |
|              | 2,51-3,00 | 86 | 110,09    |      |          |      |
|              | 3,01-4,00 | 38 | 108,09    |      |          |      |
| Yaşadığı yer | İl        | 77 | 106,19    | 2    | 2,616    | 0,27 |
|              | İlçe      | 78 | 111,32    |      |          |      |
|              | Belde/Köy | 54 | 94,17     |      |          |      |

Tablo 7’de de görüldüğü gibi yapılan Kruskal Wallis testi sonucuna göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile öğrencilerin not ortalamaları ve yaşadıkları yerleşim yeri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. ( $p>0,05$ ) Bu sonuca göre “Yerleşim yeri, öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.” ve “Not ortalaması öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.” şeklindeki hipotezler doğrulanmıştır. Not ortalaması 1,50-2,00 olan öğrencilerin öğretmenlik meslekine yönelik tutum puanları  $\bar{x}= 107,08$ ; 2,01-2,50 ortalamaya sahip öğrencilerin öğretmenlik meslekine yönelik tutum puanları  $\bar{x}= 96,91$ ; 2,51-

20 Hasan Gürbüz - Mustafa Kışoğlu, "Tezsiz Yüksek Lisans Programına Devam Eden Fen-Edebiyat ve Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları (Atatürk Üniversitesi Örneği)", Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi 9/2 (2007): 71-83.

3,00 olan öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puanları  $\bar{x}=110,09$ ; 3,01-4,00 ortalamaya sahip öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puanları  $\bar{x}=108,09$ 'dur.

Öğrencilerin not ortalamalarına göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında anlamlı düzeyde fark olmamasının nedeni ise öğrencilerin düşük not ile mesleği sevme arasında bir ilişki görmemelerinden kaynaklı olabilir. Daha açık bir ifadeyle öğrenciler, akademik başarısızlığın mesleğe yönelik olumsuz duygular beslenmesini gerektirmeyeceği yönünde inanç benimsemişlerdir diyebiliriz. Alanda yapılan araştırmalara baktığımızda bu bulguyu destekler nitelikte çalışmaların olduğunu görmekteyiz.<sup>21</sup> Bununla birlikte Abbasoğlu ve Öncü (2013) tarafından yapılan bir başka araştırmada ise öğretmen adaylarının akademik başarıları ile öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.<sup>22</sup>

228  
OMÜİFD

Tablo 8. Cinsiyet, Ekonomik Durum, Hazırlık Okuma İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Arasındaki Mann Withney U- Testi Sonuçları

|                |             | N   | $\bar{x}$ | U       | p     |
|----------------|-------------|-----|-----------|---------|-------|
| Ekonomik durum | Düşük       | 11  | 121,91    | 903,00  | 0,341 |
|                | Orta/yüksek | 198 | 104,06    |         |       |
| Cinsiyet       | Kız         | 121 | 110,75    | 4628,00 | 0,107 |
|                | Erkek       | 88  | 97,09     |         |       |
| Hazırlık       | Evet        | 86  | 101,16    | 4959,00 | 0,443 |

21 Hasan Özder v.dğr., "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi 16/2 (2010): 253-275, Nakip - Özcan, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Özyeterlik İnançları ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki", 783-795.

22 Eda Abbasoğlu - Erman Öncü, "Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Benlik Saygıları ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi 14/2 (2013): 407-425.

|       |       |     |        |  |  |
|-------|-------|-----|--------|--|--|
| okuma | Hayır | 123 | 107,68 |  |  |
|-------|-------|-----|--------|--|--|

Tablo 8’de görüldüğü gibi yapılan Mann Withney U testi sonucuna göre öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile cinsiyet, ekonomik durum ve hazırlık okuma değişkenleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. “Ekonomik durum, öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.” ve “Hazırlık sınıfı okuyup okumama durumu öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumu üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.” şeklindeki hipotezler doğrulanmıştır. “Cinsiyete göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ortalamaları arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark vardır.” şeklindeki hipotez desteklenmemektedir. Yani öğrencilerin ileride yapacakları öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarını cinsiyet etkilememektedir. Hem kız hem erkek öğrenciler öğretmenlik mesleğine yönelik yüksek düzeyde olumlu tutum içindedirler. Her ne kadar istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olmasa da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde kız öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puanlarının yüksek çıkması istendik ve beklendik bir durumdur. Bu sonuç, özellikle kadının çalışmasına sıcak bakmayan geleneksel anlayışın kırıldığı ve kız öğrencilerin de kendilerini çalışma hayatına öğrencilikten itibaren bilinçli ve istekli bir şekilde hazırladıkları şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca toplumsal açıdan cinsiyet ayrımının yavaş yavaş ortadan kalktığına yönelik bir işaret olarak da görülebilir. Aktaş tarafından yapılan bir araştırmada da cinsiyet ve ekonomik durum ile öğretmenlik mesleğine yönelik tutum arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir.<sup>23</sup> Bununla birlikte bazı araştırmalar kız öğrenciler lehine anlamlı farklılaşmanın olduğunu ortaya koymuşlardır.<sup>24</sup> Çetin tarafından İlahiyat

23 Hamza Aktaş, “Akademik Güdülenme İle Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 6/3 (2017): 1376-1398.

24 Burhan Çapri - Öner Çelikkaleli, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe İlişkin Tutum ve Mesleki Yeterlik İnançlarının Cinsiyet, Program ve Fakültelerine Göre İncelenmesi”, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 9/15 (2008): 33-53.

öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmada da kız öğrenciler lehine öğretmenlik mesleğine yönelik tutum puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.<sup>25</sup> Bazı araştırma bulguları ise erkek öğrenciler lehine anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla cinsiyet faktörünün tek başına tutum üzerinde belirleyici olmadığını ifade edebiliriz.

**Tablo 9. Cinsiyet, Ekonomik Durum ve Hazırlık Okuma Değişkenlerine Göre Öğrencilerin Akademik Özyeterlik Düzeyleri Arasında Yapılan t-Testi Sonuçları**

|                |            | N   | $\bar{x}$ | s.d | t     | p     |
|----------------|------------|-----|-----------|-----|-------|-------|
| Cinsiyet       | Kız        | 121 | 63,72     | 207 | -0,84 | 0,39  |
|                | Erkek      | 88  | 65,54     |     |       |       |
| Hazırlık       | Evet       | 86  | 66,72     | 207 | 1,77  | 0,07  |
|                | Hayır      | 123 | 62,93     |     |       |       |
| Ekonomik durum | Düşük      | 11  | 64,90     | 207 | 0,93  | 0,926 |
|                | Orta- Yük. | 198 | 64,46     |     |       |       |

230  
OMÜİFD

Yapılan t- testi sonucuna göre öğrencilerin özyeterlik düzeyleri ile cinsiyet, ekonomik gelir, hazırlık okuma arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bu sonuca göre “Hazırlık sınıfı okuyup okumama durumuna göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark yoktur.” ve “Ekonomik duruma göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark yoktur.” şeklindeki hipotezler doğrulanırken; “Cinsiyete göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında ista-

25 Çetin, “İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Uşak Üniversitesi Örneği)”, 411-432.

26 Şuheda Özben, “Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”, D.E.Ü. Buca Eğitim Fakültesi Dergisi 1 (2010): 37-43.

tistiki açıdan anlamlı bir fark vardır.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Ataerkil toplumlarda erkek öğrencilerin kızlara oranla akademik öz-yeterlik açısından kendilerini daha yüksek görmeleri daha olası bir durumdur.<sup>27</sup> Bu araştırmada da çok küçük bir farkla da olsa benzer sonuç çıkmıştır. Fakat istatistiki açıdan anlamlı bir fark oluşturacak düzeyde değildir. Bu durum toplumsal cinsiyet rollerinde önemli değişikliklerin olduğunu ve kız öğrencilerin de artık kendilerini erkekler gibi toplum içerisinde üstlendikleri rollerde başarılı ve yeterli hissettiklerini göstermektedir, şeklinde yorumlanabilir.

**Tablo 10. Akademik Özyeterlik İle Yerleşim Yeri, Not Ortalaması, Mezun Olunan Ortaöğretim Türü, Fakülteyi Tercih Nedeni, Yapılmak İstenen Meslek Değişkenleri Arasındaki İlişki İle İlgili Yapılan ANOVA Testi Sonuçları**

|                  |                | N   | $\bar{x}$ | s.d. | f    | p    |
|------------------|----------------|-----|-----------|------|------|------|
| Yerleşim birimi  | İl             | 77  | 66,22     | 2    | 0,78 | 0,45 |
|                  | İçe            | 78  | 63,34     |      |      |      |
|                  | Belde/Köy      | 54  | 63,68     |      |      |      |
| Not ortalaması   | 1,5-2,00       | 13  | 58,07     | 3    | 1,21 | 0,30 |
|                  | 2,01-2,50      | 72  | 63,73     |      |      |      |
|                  | 2,51-3,00      | 86  | 66,25     |      |      |      |
|                  | 3,01-4,00      | 38  | 64,13     |      |      |      |
| Ortaöğretim türü | Anadolu Lisesi | 25  | 59,84     | 2    | 1,77 | 0,17 |
|                  | İmam Hatip L.  | 167 | 64,78     |      |      |      |

231

OMÜİFD

27 Sinem Evin Akbay - Cem Ali Gizir, “Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yüklenme Stillerinin Rolü”, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 6/1 (2010): 60-78.

|                 |                   |     |       |   |      |      |
|-----------------|-------------------|-----|-------|---|------|------|
|                 | Meslek lisesi vb. | 17  | 68,47 |   |      |      |
| Fakülte tercihi | Kendi tercihim    | 178 | 64,97 | 2 | 0,58 | 0,55 |
|                 | Ailemin tercihi   | 20  | 61,70 |   |      |      |
|                 | Diğer             | 11  | 61,81 |   |      |      |
| Meslek          | MEB'de öğr.       | 151 | 64,52 | 3 | 0,43 | 0,72 |
|                 | DİB'de din hiz.   | 15  | 60,66 |   |      |      |
|                 | Akademis.         | 26  | 66,30 |   |      |      |
|                 | Diğer             | 17  | 64,76 |   |      |      |

Yapılan Anova testi sonucuna göre özyeterlik puanı ile yerleşim yeri, mezun olunan ortaöğretim türü, fakülteyi tercih nedeni, mezuniyet sonrası yapılmak istenen meslek, okul başarı puanı arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. ( $p>0,05$ ) Bu neticeye göre “Hazırlık sınıfı okuyup okumama durumuna göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark yoktur.” ve “Mezun olunan ortaöğretim türüne göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark yoktur.” şeklindeki hipotezler doğrulanmıştır. Fakat “Not ortalamasına göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark vardır.” “İlde yaşayan öğrencilerin akademik özyeterlik puanları ile diğer yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilerin puanları arasında anlamlı bir fark vardır.” “Fakülteyi tercih nedenine göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark vardır.” şeklindeki hipotezler doğrulanmazken, “Mezuniyet sonrası yapılmak istenen mesleğe göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur. şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Özellikle not ortalaması ile akademik özyeterlik arasında bir ilişkinin olmaması dikkat çekicidir. Oysaki çoğunlukla akademik özyeterlik



algısı yüksek olan üniversite öğrencilerinde daha iyi akademik başarıları beklenmektedir.<sup>28</sup> Not ortalaması 1,50-2,00 olan öğrencilerin akademik özyeterlik  $\bar{x}$ = 58,07; 2,01-2,50 ortalamaya sahip öğrencilerin akademik özyeterlik  $\bar{x}$ = 63,73; 2,51-3,00 olan öğrencilerin  $\bar{x}$ = 66,25; 3,01-4,00 ortalamaya sahip akademik özyeterlik  $\bar{x}$ = 64,13'dür. (Alınabilecek en yüksek tutum puanı 95'dir). Bu sonuç kişisel algılardan oluşan öz yeterliğin öğrenciler nezdinde sadece not ortalamasına göre belirlenemeyeceği şeklindeki inancı yansıtıyor olabilir. Bununla birlikte en düşük akademik özyeterlik puanının, not ortalaması en düşük olan öğrencilerde ortaya çıktığını dikkate aldığımızda istatistiki açıdan anlamlı fark oluşturmasa da özyeterlik ile akademik özyeterlik arasında bir ilişki olduğunu ifade edebiliriz. Bu araştırma sonucuyla paralel özellik gösteren araştırmalar bulunmaktadır.<sup>29</sup> Bununla birlikte akademik özyeterlik ile akademik başarı arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koyan çok sayıda araştırma bulunmaktadır.<sup>30</sup>

## Sonuç

İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumu ile akademik özyeterlikleri arasındaki ilişkiyi inceleyen bu araştırma sonucuna göre araştırmaya katılan öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları oldukça yüksek düzeyde olumlu bulunmuştur. ( $\bar{x}$ = 211) Öğrencilerin akademik özyeterlik puan ortalamaları ise orta düzeyde çıkmıştır. ( $\bar{x}$ = 65) Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile akademik özyeterlik arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. ( $r=0,26$ ;  $p<0,01$ ).

28 Chemers, Hu ve Garcia, 2001'den akt. Aktaş, "Akademik Güdülenme İle Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 1376-1398.

29 Ethem Yeşilyurt, "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Özyeterlik Algıları", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 12/45 (2013): 88-104, Nakip Özcan, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Özyeterlik İnançları ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki", 783-795.

30 Sakız, "Başarıda Anahtar Kelime: Özyeterlik", 185-209.

Yapılan Kruskal Wallis Testi ve Mann Withney U- Testi sonuçlarına göre; Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile mezun olunan ortaöğretim türü arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki vardır. ( $p=0,04$ ;  $p<0,05$ ). Yine öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile mezuniyet sonrası yapılmak istenen meslek arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki vardır. ( $p=0,00$ ;  $p<0,01$ ) Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile fakülteyi tercih nedeni arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki vardır. ( $p=,002$ ;  $p<0,05$ ). Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile öğrencilerin akademik başarıları, yaşadıkları yerleşim yeri, cinsiyet, ekonomik durum ve hazırlık okuma değişkenleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

Yapılan t testi ve ANOVA test sonuçlarına göre akademik özyeterlik puanı ile cinsiyet, ekonomik gelir, yerleşim yeri, mezun olunan ortaöğretim türü, hazırlık okuma, fakülteyi tercih nedeni, yapılmak istenen meslek, okul başarı puanı arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

234  
OMÜİFD

### **Bu sonuçlara göre;**

“Öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ile akademik özyeterlikleri arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki vardır.” Şeklindeki 1. hipotez doğrulanmıştır.

“Cinsiyete göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ve akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.” Şeklindeki 2. hipotez doğrulanmamıştır.

“Fakülteyi tercih nedenine göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ve akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.” Şeklindeki 3. hipotezin ilk kısmı doğrulanmıştır.

“Mezun olunan ortaöğretim türü, öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır.” Şeklindeki 4. hipotez doğrulanmamıştır.

“Mezun olunan ortaöğretim türüne göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.” Şeklindeki 5. hipotez doğrulanmıştır.

“Ekonomik durum, öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.” Şeklindeki 6. hipotez doğrulanmıştır.

“Ekonomik duruma göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.” Şeklindeki 7. hipotez doğrulanmıştır.

“Yerleşim yeri ve not ortalaması, öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.” Şeklindeki 8. hipotez doğrulanmıştır.

“İlde yaşayan öğrencilerin akademik özyeterlik puanları diğerlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.” Şeklindeki 9. hipotez doğrulanmamıştır.

“Not ortalamasına göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.” Şeklindeki 10. hipotez doğrulanmamıştır.

“Hazırlık sınıfı okuyup okumama durumu, öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutum üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.” Şeklindeki 11. hipotez doğrulanmıştır.

“Hazırlık sınıfı okuyup okumama durumuna göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.” Şeklindeki 12. hipotez doğrulanmıştır.

“Mezuniyet sonrası yapılmak istenen mesleğe göre öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.” Şeklindeki 13. hipotez doğrulanmıştır.

“Mezuniyet sonrası yapılmak istenen mesleğe göre öğrencilerin akademik özyeterlik düzeyleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur.” Şeklindeki<sup>14</sup> hipotez doğrulanmıştır.

### Öneriler

#### **Araştırmada ortaya çıkan bu sonuçların ardından şu önerilerde bulunulabilir:**

1. Bu araştırmada öğrencilerin akademik özyeterlikleri ile diğer değişkenler arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. O halde öğrencilerin akademik özyeterliklerinin orta düzeyde olmasına ya da çok yüksek olmasına etki eden daha başka faktörler bulunmaktadır. Öğrencilerin akademik özyeterliklerin hangi unsurlar tarafından etkilendiğinin tespit edilebilmesi için farklı İlahiyat fakültelerinde farklı örneklem sayısı ve farklı değişkenler açısından konu tekrar araştırılabilir. Daha detaylı sonuçlar ortaya çıkarabilmek için özellikle nitel çalışmalar yapılabilir.

236

OMÜİFD

2. Öğrencilerin orta düzeyde olan akademik özyeterliklerini artırmaya yönelik bireysel gelişim ve rehberlik hizmetleri yapılabilir.

3. Öğrencilerin doğrudan yaşantılarındaki başarılarının artması için birinci sınıftan itibaren kolaydan zora, basitten karmaşığa doğru tedicri eğitime önem verilerek, öğrencilerde öğrenilmiş çaresizlik psikolojisi oluşturulmamalıdır.

4. Öğrencilerin akademik özyeterlik algılarının artırılması için başarabilecekleri seviyede proje ödevleri ve sunumlar hazırlanabilir.

5. Dolaylı yaşantılardaki olumsuz örnekleri azaltabilmek için başarılı ve akademik özyeterlikleri yüksek İlahiyat mezunları ile buluşmalarını sağlayan etkinlikler düzenlenebilir.

6. Öğrencilere psikolojik ve fizyolojik durumlarının iyileştirilmesine yönelik sözel ikna araçlarına başvurulabilir. Bu bağlamda öğretimin üyelerinin öğrenme ortamlarında öğrencilere olumlu geri dönütler vermesi, öğrencilerin başarı ve öğrenmeye dair sorunlarını çözme konusunda rehberlik yapması etkili olabilir.

7. Öğretmenlik mesleğine yönelik tutumun olumlu ve yüksek olması için öğretmen yetiştiren fakültelerin eğitim imkânlarının iyileştirilmesi gerekir.

8. Eğitim fakültesine öğrenci alımında öğrencilerin mesleki sevgi ve özveri gibi öğretmenlik mesleğine uygun özelliklerinin tespit edildiği bir mülakat sınavı yapılabilir.

9. Öğrencilere üniversite tercihleri esnasında aileler ve rehberlik öğretmenleri tarafından doğru rehberlik yapılarak, öğretmenliği sevmeyen öğrencilerin eğitim fakültesi tercihi yapmaması sağlanabilir.

### Kaynakça

- Abbasoğlu, Eda - Öncü, Erman. "Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Benlik Saygıları ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/2 (2013): 407-425.
- Aktaş, Hamza. "Akademik Güdülenme İle Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6/3 (2017): 1376-1398.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*. Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayını, 2000.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. 3. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Bandura, Albert. Self-efficacy: Toward A Unifying Theory Of Behavioral Change. *Psychological Review* 84/2 (1994): 191-215.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: W.H. Freeman and Company, 1997.
- Bouffard-Bouchard, Therese. Influence Of Self-Efficacy Beliefs On Performance İn A Cognitive Task. *Journal Of Social Psychology* 130 (1989): 353-363.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. 22. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Chemers, Martin - Hu, Li-tze - Garcia, Ben F. Academic Self-Efficacy And First Year College Student Performance And Adjustment. *Journal Of Educational Psychology* 93/1 (2001): 55-64.
- Çapa, Yeşim - Çil, Nesrin. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2000): 13-24.
- Çapri, Burhan - Çelikkaleli, Öner. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe İlişkin Tutum ve Mesleki Yeterlik İnançlarının Cinsiyet, Program ve Fakültelerine

- Göre İncelenmesi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/15 (2008): 33-53.
- Çetin, Özer. "İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Uşak Üniversitesi Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017): 411-432.
- Durmuşoğlu, Mine Canan - Akkoyunlu, Buket - Yanık, Canan. "Türk ve Azeri Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36 (2009): 76-86.
- Gizir, Cem Ali Akbay, Sinem Evin. "Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stillerinin Rolü". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2010): 60-78.
- Gürbüz, Hasan - Kışoğlu, Mustafa. "Tezsiz Yüksek Lisans Programına Devam Eden Fen-Edebiyat ve Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları (Atatürk Üniversitesi Örneği)". *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007): 71-83.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2008.
- Kandemir, Mehmet. *Akademik Erteleme Davranışını Açıklayıcı Bir Model*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2010.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. 17. Basım. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007.
- Memişoğlu, Salih Paşa. "Nasıl Bir Öğretmen". *Ortaöğretim Yeniden Yapılanma Sempozumunu Bildiriler Kitabı*. Ankara: MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2006.
- Nakip, Can Özcan, Gülsen. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Özyeterlik İnançları ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2016): 783-795.
- Özben, Şuheda. "Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *D.E.Ü. Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 1 (2010): 37-43.
- Özder, Hasan - Konedralı, Güner - Zeki, Canan Perkan. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 16/2 (2010): 253-275.
- Recepoğlu, Ergün. "Öğretmen Adaylarının Yaşam Doyumları İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayı 1* (2013): 311-326.
- Sakız, Gönül. "Başarıda Anahtar Kelime: Özyeterlik". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/1 (2013): 185-209.

- Schunk, Dale H. "Self-Efficacy And Academic Motivaton". *Educational Psychologist* 26/ 3-4 (1991): 207-231.
- Tanrıöğen, Abdurrahman. "Buca Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/3 (1997): 55-67.
- Varış, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler*. Ankara: A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1988.
- Yeşilyurt, Ethem. "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Özyeterlik Algıları". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/45 (2013): 88-104.
- Yılmaz, Miraç - Gürçay, Deniz - Ekici, Gülay. "Akademik Özyeterlik Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2007): 253-259.







# DİNDARLIK İLE BİLİNÇLİ FARKINDALIK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ THE ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOSITY AND MINDFULNESS

---

CÜNEYD AYDIN

[Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD  
PhD. Assistant Professor, Sinop University, Faculty of Theology,  
Department of Philosophical and Religious Sciences  
cuneydaydin@sinop.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0003-3763-0076>]

---

## Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 08 Eylül/September 2019  
*Kabul Tarihi / Accepted:* 10 Aralık/December 2019  
*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019  
*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 241-269

Atıf/Cite as: Aydın, Cüneyd. “Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi- The Analysis of the Relationship Between Religiosity And Mindfulness”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 241-269. <https://doi.org/10.17120/omuifd.617003>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

**Öz:** İnsan yaşamında din ne kadar önemliyse, o dinin inanç ve beklentilerine yönelik belli düzeyde bir farkındalığa sahip olmak da o kadar önemlidir. Bu sebeple, dindarlık ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkilerin incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmanın temel amacı da, ilk olarak dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını belirlemek; ikinci olarak ise, katılımcıların bazı demografik özellikleri ile dindarlık ve bilinçli farkındalık arasındaki ilişkileri incelemektir. Bu amaca binaen çalışma; Kişisel Bilgi Anketi, Dini Bağlılık Ölçeği ile Bilinçli Farkındalık Ölçeği'nin 2019 yılının Ocak, Şubat ve Temmuz aylarında, Sinop ilinde ikamet eden ve tesadüfi olarak seçilen toplam 467 kişiye uygulanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucuna göre, dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r=0,150$ ;  $p<0,01$ ) tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcıların yaş ve eğitim durumları bakımından dindarlık düzeyi ortalama puanları arasında anlamlı farklılık ( $p<0,05$ ) bulunmuşken; cinsiyet bakımından dindarlık düzeyi ortalama puanları arasında anlamlı farklılık ( $p>0,05$ ) bulunmamıştır. Katılımcıların cinsiyet, yaş ve eğitim durumları ile bilinçli farkındalık düzeyi ortalama puanları arasında ise, anlamlı farklılık tespit edilmemiştir ( $p>0,05$ ).

242

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Bilinçli Farkındalık, Umursamazlık.



### The Analysis of the Relationship Between Religiosity and Mindfulness

**Abstract:** The more significant the religion is in human life, the more significant it is to have a certain level of mindfulness about the beliefs and expectations of that religion. Therefore, it is important to analyze the relationship between religiosity and mindfulness. The main purpose of the study is firstly, to determine whether there is a meaningful relationship between religiosity and mindfulness; secondly, to examine the relationship between some demographic characteristics of participants and religiosity and mindfulness. For this purpose, the Personal Information Questionnaire was conducted with the application of the Religious Commitment Scale and the Mindful Attention

Awareness Scale to 467 individuals randomly selected, who live in Sinop in January, February and July of 2019. As a result of the study, a significant positive correlation was found between religiosity and mindfulness ( $r=0,150$ ;  $p<0,01$ ). In addition, a significant difference was found between the average scores of religiosity level of the participants in terms of age and educational status ( $p<0.05$ ). There was no significant difference between the average scores of the religiosity level in terms of gender ( $p>0.05$ ). No significant difference was found between the participants' gender, age, educational status and average scores of mindfulness level ( $p>0.05$ ).

**Keywords:** Religion Psychology, Religion, Religiosity, Mindfulness, Indifference.



## Giriş

Evrensel anlamda kabul edilebilecek kapsayıcı bir din tanımı olmadığı ve dini algılayanların bakış açıları farklı olduğu için tek ve kapsayıcı bir dindarlık tanımı yapmak oldukça zordur.<sup>1</sup> Ancak konunun daha iyi anlaşılması için dindarlık kavramıyla ilgili bazı örnek tanımlamaların ve çalışma boyunca göz önünde bulundurulacak operasyonel bir dindarlık tanımının ortaya koyulması yararlı olacaktır. Buradan hareketle *dindarlık* (religiosity), insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimi; inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden bir olgu olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup> Ayrıca o, birçok boyutuyla dini ilkelerin bireysel ve toplumsal yaşantıya aktarılmış halidir.<sup>3</sup> Hökelekli'ye (2015) göre ise dindarlık, "belli bir dinin inanç ve öğretilerinin belli bir zaman ve şartlarda belli bir kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanmasıdır."<sup>4</sup> Bunların yanı

1 F. Şule Kaya-Veysel Uysal, "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015): 468; Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 2.

2 Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/2 (2006): 21.

3 Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 109; Vejdi Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 195.

4 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 4. Baskı (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 42-43.

sıra; dindarlığı, kişinin herhangi bir dinsel yapıya bağlı olma ve dinin emirlerini gayretle yerine getirme durumu olarak tanımlayan da vardır.<sup>5</sup>

Diğer yandan, bireyler müntesibi oldukları dinin emir ve yasaklarını aynı içtenlikle yaşamamakta ve bu durum da dindarlık sınıflamalarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Yaygın olarak kullanılan sınıflamalardan biri, diğerlerine göre daha çok ön plana çıkmış gibi görünmektedir. O da, Gordon Allport'un "içe dönük" ve "dışa dönük" şeklindeki dindarlık sınıflamasıdır.<sup>6</sup> İçe dönük dindarlıkta kişi; dini inanç ve emirlerle uyum içinde olmayı, onlara göre davranış sergilemeyi ve onların hepsini içtenlikle yerine getirmeyi ön planda tutup dini referans noktası olarak farkındalık düzeyini yükseltmeye çalışırken; dışa dönük dindarlıkta ise, emellerine ulaşmak için dini kullanmayı, amaca yönelik ve faydacı olmayı, statü edinmeyi öncelemekte ve dini bir araç olarak kullanmaya gayret etmektedir.<sup>7</sup>

Dindarlık aynı zamanda çok boyutlu bir kavramdır. Türkiye'de çalışma yapan din psikologları dindarlığın boyutları hususunda daha çok Glock'un (1972) yaptığı çalışmadan faydalanmaktadır. Dindarlığın boyutları hakkında çalışma yapan diğer araştırmacılardan daha çok Glock'un dindarlık boyutlarının tercih edilmesi, Yıldız (2006)'ın dediğine göre, onun yaşayan dünya dinlerini inceledikten sonra modelini geliştirmesinden ve böylece modelin farklı din ve kültürlerde kullanım olasılığını arttırmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu boyutlardan ilki, *inanç boyutudur* ve bu boyutta dindar kimsenin dinin ilkelerini bilmesi ve onlara inanması beklenir. İkincisi *davranış boyutu* olarak isimlendirilir ve dindar insanın dini uygulamalarını içine alır. Üçüncüsü *duygusal boyuttur* ve inanan kişinin dini tecrübeyle ilgili olumlu ve olumsuz duygularını ifade eder. Dördüncüsü *bilgi boyutudur* ve

<sup>5</sup> Abdülcelil Bilgin, "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014): 76.

<sup>6</sup> Bk. Gordon W. Allport-J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation And Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4, (1967): 434; geniş bilgi için ayrıca bk. Asum Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 36.

<sup>7</sup> Bk. Allport-Ross, "Personal Religious Orientation And Prejudice", 434; daha fazla bilgi için bk. Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 69; Köse-Ayten, *Din Psikolojisi*, 113; Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 86-87.

insanın inandığı dinin esaslarını bilmesi anlamına gelmektedir. Beşincisi ise, *etki boyutudur*. Bu boyut, hayatın diğer alanları üzerinde dinin yaptığı etkileri ifade etmektedir.<sup>8</sup>

Dindarlık tanımları, sınıflamaları ve boyutları hakkında verilen özet bilgilerden hareketle, bu çalışma boyunca göz önünde bulundurulacak operasyonel dindarlık tanımı şu şekilde ifade edilebilir: “Dindarlık, belli bir dine mensubiyet hisseden insanın bireysel ve toplumsal hayatında o dinin kendisinden istediklerini duygu, düşünce ve davranışlarında samimi bir şekilde yaşamasıdır”.

Temelini doğu meditasyon geleneğinden alan ve son yıllarda batıda da bir tür terapi yöntemi olarak uygulanan *bilinçli farkındalık* (mindfulness) kavramına gelince, kişinin dikkatini şu anda meydana gelmekte olanlara yargılamadan ve kabullenici bir şekilde odaklaması demektir.<sup>9</sup> Bilinçli farkındalığın en yaygın tanımı ise, dikkatlilik ve şimdiki zamanda olan olayların farkında olma halidir.<sup>10</sup> Ayrıca bu kavram, kişinin hem kendi biliş ve duygularını hem de çevresine yönelik farkındalığını ifade eder.<sup>11</sup> Bunlarla birlikte; otomatik davranmaktan uzaklaşarak şimdikiye odaklanmak, geçmişe ve geleceğe dalıp gitmemek anlamlarını da içinde barındırır.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Bk. C. Y. Glock, “On the Study of Religious Commitment”, *Religion's Influence in Contemporary Society Readings in the Sociology of Religion*, ed. J. E. Fualkner. (Ohio: Charles E. Merrill Publishing, 1972)'den akt. Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 91-92; geniş bilgi için ayrıca bk. Köse-Ayten, *Din Psikolojisi*, 111-112; Hökeleki, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 74-75.

<sup>9</sup> J. Kabat-Zinn, “Indra’s Net at Work: The Mainstreaming of Dharma Practice in Society”, *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives*, ed. G. Watson-S. Batchelor. (North Beach, ME: Weiser, 2000) ve Kabat-Zinn, *Wherever You Go There You Are* (New York: Hyperion, 1994)'den akt. Zümra Özyeşil v.dğr., “Bilinçli Farkındalık Ölçeği’ni Türkçeye Uyarlama Çalışması”, *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011): 226, 227.

<sup>10</sup> K. W. Brown-R. M. Ryan, “The Benefits of Being Present: Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being”, *Journal of Personality and Social Psychology* 84 (2003): 822.

<sup>11</sup> Kelly C. Richards v.dğr., “Self-care and Wellbeing in Mental Health Professionals: The Mediating Effects of Selfawareness and Mindfulness”, *Journal of Mental Health Counseling* 32/3 (2010): 251.

<sup>12</sup> D. J. Siegel, “Mindfulness Training and Neural İntegration: Differentiation of Distinct Streams of Awareness and the Cultivation of Well-Being”, *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2/4, 2007: 260.

Bilinçli farkındalık kavramının tersi ise, bireyin bir arada bulunduğu diğer insanların davranışlarına dikkat etmemesi, farkında olmadan otomatik olarak davranması durumudur ve bu durum, umursamazlık (indifference) olarak adlandırılabilir.<sup>13</sup>

Bilinçli farkındalık kavramının en önemli özelliği, devam etmekte olan olayların ve deneyimlerin olağandan daha fazla bilincinde olma durumudur.<sup>14</sup> Bunun yanı sıra o; şimdi odaklıdır, katılımcı gözlem gerektirir, keşfe dayalı ve özgürleştiricidir. Diğer bir ifadeyle şimdi yaşanan an, belirli bir yere yönlendirilmiş dikkat, zihin ve bedeni daha yakından hissetme, algılananın daha derinini araştırma ve kişinin koşullandığı kederlenmeden sıyrılmaya önemlidir.<sup>15</sup>

Söz konusu kavramın önemli bir diğer özelliği ise, dini inançlarla çatışma yaşamamasıdır.<sup>16</sup> Ancak burada belirtmek gerekir ki, bilinçli farkındalık kavramı, doğuda Budist bir gelenekten doğmuş olsa da, Batı'daki çalışmalarla yaygınlık kazanmıştır ve Batı'nın bu kavramı tanımlamasında dini kimliğinden çok bilişsel yönü ön planda tutulmuştur.<sup>17</sup> Bu durum ise kavramı, tam olmasa da, doğduğu kökenlerinin esaslarından uzaklaştırarak bilişsel ağırlıklı bir terapi yöntemine dönüştürmüştür. Batı'da ve Türkiye'de konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalara bakıldığında da kavramın din veya dindarlıkla ilgili konulardan çok bilişsel ve psikolojik hususlarla ilişkisine değinildiği fark edilecektir.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Brown-Ryan, "Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being", 823.

<sup>14</sup> Brown-Ryan, "Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being", 822-823.

<sup>15</sup> Nur Tuncer, *Bir Grup Üniversite Öğrencisinin Belirlenen Sosyal Anksiyete Düzeylerine Göre Bilinçli Farkındalık ve Yaşam Doyumunu Düzeylerinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Işık Üniversitesi, 2017), 22.

<sup>16</sup> Kabat-Zinn, *Wherever You Go There You Are*, 1994'den akt. Özyeşil, *Üniversite Öğrencilerinin Öz Anlayış Düzeylerinin Bilinçli Farkındalık Kişilik Özellikleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 30.

<sup>17</sup> Maree Boyce-Sukanlaya Sawang, "Unpacking the Role of Mindfulness on Conscientiousness and Spirituality", *The Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 10/6 (2014): 3.

<sup>18</sup> Bk. Özyeşil, *Üniversite Öğrencilerinin Öz Anlayış Düzeyleri*, 29-52; Rasim Babahanoğlu-Aliye Mavili, "Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ile Bilinçli Farkındalıkları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi (Konya Örneği)", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 29/1 (2018): 94-96; Boyce-Sawang, "Unpacking the Role of Mindfulness on

Dindarlık ve bilinçli farkındalık kavramlarıyla ilgili verilen bilgilerden yola çıkarak, aralarında pozitif yönlü bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insandan beklenen yaptığı hemen her işte olduğu gibi dinle olan ilişkisi söz konusu olduğunda da, farkındalık durumunu canlı tutması, bu farkındalığı üst düzeyde ve hayatının her anında yaşatmaya çalışmasıdır. Nitekim Ergas (2014) bilinçli farkındalığın; bilim, iyileşme ve eğitimde olduğu gibi dindarlığı da birleştiren bir merkez haline geldiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Myers (2012), *dini başa çıkma*<sup>20</sup> ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkilere yönelik araştırmaların eksik bırakıldığını, özellikle bilinçli farkındalığın *işbirlikçi dini başa çıkma*<sup>21</sup> ve dolayısıyla dindarlıkla ne kadar ilgili olabileceğinin henüz anlaşılamadığını, bu sebeple kendi araştırmasının bu iki değişken arasındaki ilişkiyi tespit etmeye yönelik olduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup>

Buradan hareketle, her ne kadar bilinçli farkındalık ile din ve dindarlık arasında yeteri kadar araştırma yapılmamış olsa da, ki bunun belki de en önemli nedeni kavramın ortaya çıktığı dini ve/veya mistik yapısının batıda belli bir değişikliğe uğratılıp daha çok psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde kullanılan bir yöntem haline gelmiş olmasındandır, bu durum söz konusu değişkenler arasında bir ilişkinin

Conscientiousness and Spirituality”, 1-8; Brown-Ryan, “Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being”, 822-825; Recep Cengiz v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinin Bilinçli Farkındalık ve Girişimcilik Düzeylerinin İncelenmesi”, *International Journal of Social Sciences and Education Research* 2/4 (2016): 1633-1634; Volkan Demir, “Bilinçli Farkındalık Temelli Kognitif Terapi Programının Bireylerin Depresif Belirti Düzeyleri Üzerine Etkisi”, *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 35/1 (2015): 16-17; Bilge Kocaarslan, *Profesyonel Müzik Eğitiminde Bilinçli Farkındalık, Öğrenme Stratejileri ve Öğrenme Stilleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 12-31.

<sup>19</sup> Oren Ergas, “Mindfulness in Education at The Intersection of Science, Religion, and Healing”, *Critical Studies in Education* 55/1 (2014): 60.

<sup>20</sup> Bu terim, bireyin dini inançlarını psikolojik çatışmaları minimize etmeye veya ortadan kaldırmaya yönelik kullanma eğilimini ifade eder. Bk. Ş. Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013), 58.

<sup>21</sup> Bu kavram, dini başa çıkma tekniklerinden biri olup Tanrı ile işbirliği yaparak problemleri çözme anlamını ifade etmektedir. Bk. K. I. Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, trc. A. U. Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5/1 (2005): 286.

<sup>22</sup> M. Joseph Myers, *Examining the Relationship Between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation* (Doctoral Thesis, Liberty University, 2012), 45-46.

olmadığı anlamına gelmemektedir. İşte bu çalışmanın temel amacı, ilk olarak dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında bir ilişkinin olup olmadığını araştırmaktır. İkinci olarak ise, bazı demografik değişkenlerle hem dindarlık hem de bilinçli farkındalık arasındaki ilişkileri tespit etmeye çalışmaktır.

### **Yöntem**

Bu çalışma nicel bir araştırma olup çalışmada kesitsel tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu açıdan, katılımcıların dindarlıkları ile bilinçli farkındalıkları arasındaki ilişkileri incelemek için Kişisel Bilgi Anketi ile Bilinçli Farkındalık ve Dini Bağlılık Ölçekleri tek bir form haline getirilerek 2019 yılının Ocak, Şubat ve Temmuz aylarında uygulanmıştır.

### **Araştırmanın Hipotezleri**

- a) Erkeklerin dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamaları, kadınların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir.
- b) Daha yaşlı olan katılımcıların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamaları, daha genç olan katılımcıların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir.
- c) Eğitim düzeyi daha yüksek olan katılımcıların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamaları, eğitim düzeyi daha düşük olan katılımcıların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir.
- d) Dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Katılımcıların bilinçli farkındalık düzeyleri yükseldikçe dindarlık düzeyleri de yükselmektedir.

### **Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evreni, Sinop ilinde yaşayan bireylerdir. Çalışmanın örneklemini ise, uygulamanın yapıldığı tarihlerde Sinop ilinde yaşayan ve tesadüfi yöntemle seçilen toplam 467 kişiden oluşmaktadır.



## Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanması için, Kişisel Bilgi Anketi, Bilinçli Farkındalık Ölçeği ile Dini Bağlılık Ölçeği kullanılmıştır.

*Kişisel Bilgi Anketi:* Bu anket; katılımcıların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyleri üzerinde etkili olabileceği düşünülen cinsiyet, yaş ve eğitim durumu gibi demografik özelliklerin soru haline getirilerek ankete koyulmasıyla oluşmuştur.

*Bilinçli Farkındalık Ölçeği (BİFÖ):* Brown ve Ryan (2003) tarafından geliştirilen Bilinçli Farkındalık Ölçeği (BİFÖ), günlük yaşamdaki anlık deneyimlerin farkında ve bunlara karşı dikkatli olma yönündeki genel eğilimi ölçen 15 maddelik bir ölçektir.<sup>23</sup> Söz konusu ölçeğin Türkçe'ye uyarlama çalışması ise Özyeşil ve arkadaşları (2011) tarafından yapılmıştır. Çalışma aslına uygun olarak likert tarzındadır ve sıklık derecesine göre (1) *hemen hemen her zaman*, (2) *çoğu zaman*, (3) *bazen*, (4) *nadiren*, (5) *oldukça seyrek* ve (6) *hemen hemen hiçbir zaman* şıklarından birini işaretlemek suretiyle cevaplandırılmaktadır. Dil eşdeğerliliği ile ilgili yapılan analizler sonucunda İngilizce ve Türkçe formlarından elde edilen puanlar arasında pozitif ve anlamlı bir korelasyon ( $r=.95$ ,  $p<.001$ ;  $r=.96$ ,  $p<.001$ ) olduğu görülmüştür. Ölçeğin KMO katsayısı .825 olarak hesaplanmış ve açımlayıcı faktör analizi sonucunda ölçek tek boyutlu bir yapı göstermiştir. BİFÖ'nün doğrulayıcı faktör analizi sonucu yapılan uyum istatistiklerine göre ( $X=187.811$  ( $sd=90$ ,  $p<.01$ ),  $(X/sd)=2.086$ ) ise, BİFÖ tek boyutlu bir modeli doğrulamaktadır. Ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı .80 ve test-tekrar test korelasyon katsayısı .86 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar geçerlik ve güvenilirlik açısından ölçeğin orijinal formuyla benzer olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup> Ayrıca bu çalışmada da Bilinçli Farkındalık Ölçeği'nin Cronbach Alpha katsayısı hesaplanmış ve ölçeğin tamamı için .85 olarak tespit edilmiştir.

*Dini Bağlılık Ölçeği (DBÖ):* Worthington ve arkadaşları (2003) tarafından insanların dini bağlılıklarını ölçmek için likert tarzında ve toplam 10 madde olarak geliştirilen

<sup>23</sup> Bk. Brown-Ryan, "Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being", 825-828.

<sup>24</sup> Özyeşil v.dğr., "Bilinçli Farkındalık Ölçeği", 228-233.

ölçeğin<sup>25</sup> Türkçe uyarlama çalışması Akın ve arkadaşları (2015) tarafından yapılmıştır. Ölçek likert tarzında olup sıklık derecesine göre (1) *benim için hiç doğru değil*, (2) *benim için doğru değil*, (3) *benim için kısmen doğru*, (4) *benim için doğru* ve (5) *benim için tamamen doğru* şıklarından birini işaretlemek suretiyle cevaplandırılmaktadır. DBÖ'nün doğrulayıcı faktör analizi sonucu elde edilen uyum indeksleri ( $\chi^2=109.33$ ,  $sd=26$ ,  $RMSEA=.093$ ,  $CFI=.94$ ,  $IFI=.94$ ,  $GFI=.94$ ,  $SRMR=.053$ ) iki boyutlu DBÖ'nün iyi uyum verdiğini ortaya koymuştur. DBÖ'nün Cronbach Alpha katsayısı ölçeğin tamamı için .85 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, ölçeğin orijinal faktör yapısının Türkçe formun faktör yapısıyla uyumlu olduğunu göstermiştir.<sup>26</sup> Ayrıca bu çalışmada da Dini Bağlılık Ölçeği'nin Cronbach Alpha katsayısı hesaplanmış ve ölçeğin tamamı için .89 olarak tespit edilmiştir.

### Sınırlılıklar

a) Araştırmanın örneklem sayısı (467) sınırlı olduğu için araştırma sonuçları genellenemez.

250 b) Araştırma kesitsel olduğu için veriler elde edildiği mekân ve zamana göre değerlendirilmelidir.

OMÜİFD

c) Araştırma verileri bireylerin bilinçli farkındalık ve dindarlık düzeylerini ölçmek için kullanılan araçların geçerlilik ve güvenilirlik düzeyleri ile sınırlıdır

### Verilerin Analizi

Anket ve ölçeklerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri, SPSS 21 paket programı ile yapılmıştır. Verilerin normal dağılıma uygun olup olmadığını belirlemek amacıyla merkezi eğilim ölçülerine ve çarpıklık-basıklık değerlerine bakılmıştır. George ve Mallery (2010) çarpıklık-basıklık değerlerinin  $\pm 2.0$  aralığında olmasının normal dağılım için kabul edilebilir sınırlar olduğunu ifade etmektedir.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Everett L. Worthington v.dğr., "The Religious Commitment Inventory-10: Development, Refinement and Validation of a Brief Scale for Research and Counseling", *Journal of Counseling Psychology* 50/1 (2003): 84-96.

<sup>26</sup> Ahmet Akın v.dğr., "Dini Bağlılık Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015): 370-372.

<sup>27</sup> Darren George-Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference* (Boston: Pearson, 2010), 114-115.

Ayrıca merkezi eğilim ölçüleri ile normalliğin kontrolünde ise; ortalama, ortanca ve tepedeğerin birbirine yakınlığına bakılır. Bu değerler birbirine ne kadar yakınsa dağılım o derece normal dağılım özelliği gösteriyor demektir.<sup>28</sup> Bu sebeple, katılımcılara uygulanan ölçeklerden elde edilen veriler üzerinde hangi testlerin kullanılacağı belirlenmesi için analizler yapılmış ve puanların normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiştir (Bk. Tablo 1).

Tablo 1: Puanların Çarpıklık-Basıklık Değerleri ve Merkezi Eğilim Ölçülerine Ait Sonuçlar

Tablo 1: Puanların Çarpıklık-Basıklık Değerleri ve Merkezi Eğilim Ölçülerine Ait Sonuçlar

| Değişkenler          | N   | $\bar{X}$ | S      | Medyan | Mod | Basıklık | Çarpıklık | Varyans |
|----------------------|-----|-----------|--------|--------|-----|----------|-----------|---------|
| Dindarlık            | 467 | 38,94     | 7,138  | 40     | 42  | .948     | -,908     | 50,957  |
| Bilinçli Farkındalık | 467 | 60,62     | 12,055 | 60     | 54  | -,352    | -,173     | 145,318 |

Tablo 1'e bakıldığında, Dini Bağlılık Ölçeği ile Bilinçli Farkındalık Ölçeği'ne ait ortalama, mod ve medyan değerlerinin birbirine yeterince yakın olduğu görülmektedir. Yine tablo 1'deki basıklık ve çarpıklık değerleri incelendiğinde, bu değerlerin de  $\pm 2.0$  aralığında olduğu anlaşılmaktadır. Veriler normal dağılım gösterdiğinden analizlerde parametrik testler olan T-testi, ANOVA ve Pearson Korelasyon Katsayılarından yararlanılmasına karar verilmiştir. Ayrıca varyans analizi sonucunda puan ortalamaları arası farkın önemli bulunduğu durumlarda, hangi gruplar arasında farkın önemli olduğuna ise, Tukey-HSD testi ile bakılmıştır.

## Bulgular

### Araştırma Örnekleminin Demografik Özelliklerine Ait Bulgular

Cinsiyet bakımından örneklem grubunun % 61,7'si (n=288) kadın, % 38,3'ü (n=179) erkektir. Araştırmada örneklem alınan kişilerin % 13,3'ü (n=62) 15-20 yaş

<sup>28</sup> Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Yayınları, 2017), 82.

grubundan, % 66,8'i (n=312) 21-40 yaş grubundan, % 18'i (n=84) 41-60 yaş grubundan ve % 1,9'u (n=9) 61 ve üstü yaş grubundan oluşmaktadır. Eğitim durumu açısından, örneklemin % 1,9'u (n=9) okur-yazar değil\*, % 21,2'si (n=99) ilköğretim, % 20,1'i (n=94) lise, % 16,1'i (n=75) önlisans, % 31,5'i (n=147) lisans ve % 9,2'si (n=43) lisansüstü grubunda yer almaktadır.

#### Katılımcıların Demografik Özellikleri ile Dindarlık ve Bilinçli Farkındalık Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Ait Bulgular

Tablo 2: Cinsiyete Göre Katılımcıların Dindarlık ve Bilinçli Farkındalık Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

| Değişkenler                 | Cinsiyet | n   | %    | $\bar{x}$ | S     | sd  | t     | p    | Sonuç  |
|-----------------------------|----------|-----|------|-----------|-------|-----|-------|------|--------|
| <b>Dindarlık</b>            | Kadın    | 288 | 61,7 | 38,77     | 7,13  | 465 | 0,633 | 0,52 | p>0,05 |
|                             | Erkek    | 179 | 38,3 | 39,20     | 7,15  |     |       |      |        |
| <b>Bilinçli Farkındalık</b> | Kadın    | 288 | 61,7 | 61,40     | 12,27 | 465 | 1,792 | 0,07 | p>0,05 |
|                             | Erkek    | 179 | 38,3 | 59,35     | 11,61 |     |       |      |        |

252

OMÜİFD

Cinsiyet bakımından, t-testi sonucuna göre, erkeklerin (n=179) dindarlık düzeyi puan ortalaması ( $\bar{x}$ =39,20), kadınların (n=288) dindarlık düzeyi puan ortalamasından ( $\bar{x}$ =38,77) daha yüksek çıkmıştır ancak bu fark anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır [ $t_{(465)}=0,633$ ,  $p>0,05$ ]. Öte yandan kadınların (n=288) bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalaması ( $\bar{x}$ =61,40), erkeklerin (n=179) bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamasına ( $\bar{x}$ =59,35) göre daha yüksek çıkmıştır ancak bu fark da anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır [ $t_{(465)}=1,792$ ,  $p>0,05$ ]. Bu sonuçlara göre, "erkeklerin dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamaları kadınların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir" şeklinde kurulan hipotez hem dindarlık hem de bilinçli farkındalık bakımından doğrulanmamıştır.

\* Örnekleme yer alıp okur-yazar olmayan kişilere (n=9), anket uygulayıcısı tarafından maddeler okunup açıklanmış ve bunun üzerine verilen cevaplar işaretlenmiştir.

Tablo 3: Yaşa Göre Katılımcıların Dindarlık ve Bilinçli Farkındalık Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

| Değişkenler                 | Yaş           | n          | %          | $\bar{X}$    | S            | Sonuç            | Tukey-HSD   |
|-----------------------------|---------------|------------|------------|--------------|--------------|------------------|---|
| <b>Dindarlık</b>            | 15-20         | 62         | 13,3       | 36,19        | 6,85         | F=3,630          | 15-20 yaş grubu ile 21-40 ve 41-60 yaş grupları arasında ( $p<0,05$ ) |
|                             | 21-40         | 312        | 66,8       | 39,28        | 7,01         | sd. 3/463        |   |
|                             | 41-60         | 84         | 18,0       | 39,62        | 7,56         | p=0,013          |   |
|                             | 61 ve üstü    | 9          | 1,9        | 39,56        | 6,06         | <b>p&lt;0,05</b> |   |
|                             | <b>Toplam</b> | <b>467</b> | <b>100</b> | <b>38,94</b> | <b>7,13</b>  |                  |   |
| <b>Bilinçli Farkındalık</b> | 15-20         | 62         | 13,3       | 60,74        | 11,43        | F=1,551          | ----  |
|                             | 21-40         | 312        | 66,8       | 61,08        | 12,16        | sd. 3/463        |   |
|                             | 41-60         | 84         | 18,0       | 59,62        | 12,00        | p=0,201          |   |
|                             | 61 ve üstü    | 9          | 1,9        | 53,00        | 11,50        | <b>p&gt;0,05</b> |   |
|                             | <b>Toplam</b> | <b>467</b> | <b>100</b> | <b>60,62</b> | <b>12,05</b> |                  |   |

Tablo 3'e göre; 15-20 yaş (n=62) arası katılımcıların dindarlık düzeyi puan ortalaması ( $\bar{x}=36,19$ ), 21-40 yaş (n=312) arasında olanları ( $\bar{x}=39,28$ ), 41-60 yaş (n=84) arasındakilerin puan ortalaması ( $\bar{x}=39,62$ ) ve 61 üstü (n=9) yaş grubunda olanları ise ( $\bar{x}=39,56$ ) olarak çıkmıştır. Yaş açısından, katılımcıların dindarlık düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmuştur [ $F_{(3,463)}=3,630$ ,  $p<0,05$ ]. Dindarlık açısından farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Tukey-HSD testi sonuçlarına göre; anlamlı farklılığın 15-20 yaş grubu ile 21-40 ve 41-60 yaş gruplarının ortalama puanları arasında önemli olduğu görülmüştür. Diğer yandan, Tablo 3'e göre; 15-20 yaş (n=62) arası katılımcıların bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalaması ( $\bar{x}=60,74$ ), 21-40 yaş (n=312) arasında olanları ( $\bar{x}=61,08$ ), 41-60 yaş (n=84) arasındakilerin puan ortalaması ( $\bar{x}=59,62$ ), 61 ve üstü (n=9) yaş grubunda olanları ise ( $\bar{x}=53,00$ ) olarak çıkmıştır. Yaş açısından, katılımcıların bilinçli farkındalık düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmamıştır [ $F_{(3,463)}=1,551$ ,  $p>0,05$ ]. Bu sonuçlar, "daha yaşlı olan katılımcıların



bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalaması ( $\bar{x}=55,33$ ), ilköğretim (n=99) mezunu olanları ( $\bar{x}=60,44$ ), lise (n=94) grubunda olanların puan ortalaması ( $\bar{x}=61,29$ ), önlisans (n=75) mezunu olanları ( $\bar{x}=60,87$ ), lisans (n=147) grubunda olanların puan ortalaması ( $\bar{x}=60,52$ ) ve lisansüstü (n=43) grubunda yer alanların bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalaması ise ( $\bar{x}=60,56$ ) olarak çıkmıştır. Eğitim durumu açısından, katılımcıların bilinçli farkındalık düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmamıştır [ $F_{(0,461)}=0,414$ ,  $p>0,05$ ]. Bu sonuçlara göre, "eğitim düzeyi daha yüksek olan katılımcıların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamaları, eğitim düzeyi daha düşük olan katılımcıların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir" şeklindeki hipotezin dindarlık açısından kısmen doğrulandığını ancak bilinçli farkındalık açısından doğrulanmadığını göstermektedir.

### 3.3. Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

Tablo 5: Dindarlık ve Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki ile İlgili İstatistiksel Sonuçlar

| Değişkenler                  | Dindarlık (n=467) | p               |
|------------------------------|-------------------|-----------------|
| Bilinçli Farkındalık (n=467) | r=0,150           | 0,001<br>p<0,01 |

Tablo 5'ten de anlaşılacağı üzere, dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında düşük düzeyde ve pozitif yönde anlamlı ( $r=0,150$ ;  $p<0,01$ ) bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuca göre; "dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Katılımcıların bilinçli farkındalık düzeyleri yükseldikçe dindarlık düzeyleri de yükselmektedir." şeklindeki hipotez doğrulanmıştır.

## Tartışma Ve Sonuç

### Cinsiyet ile Dindarlık ve Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki

Cinsiyet değişkenine göre, kadınların ve erkeklerin dindarlık düzeyi ortalama puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Bu sonuç, dindarlık açısından iki grubun ayrılmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili yaptığı çalışmada Çelik (2003), cinsiyet değişkenine göre, iman esaslarına inanma durumu bakımından kadınların ortalama puanlarının erkeklerinkine göre daha yüksek düzeyde çıktığını tespit etmiştir.<sup>29</sup> Engin (2004), kadınların dinin ibadet boyutu düzeyi ortalama puanının erkeklerinkine göre daha yüksek olduğunu bulmuştur.<sup>30</sup> Diğer yandan, bazı çalışmalar ise erkeklerin dindarlık, dini inanç ve dini tutum düzeyi ortalama puanlarının kadınlarinkine göre daha yüksek olduğunu göstermiştir.<sup>31</sup> Buna karşın konuyla ilgili yapılan diğer bazı çalışmalarda ise dindarlık ve dini tutum ile cinsiyet değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.<sup>32</sup> Bu araştırmada ise, cinsiyet ile dindarlık değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Bunda, son

256 yıllarda kadın ve erkek eğitim oranlarının birbirine yaklaşması ve kadınların hem

OMÜİFD

<sup>29</sup> Celaleddin Çelik, "Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dini Hayatın İncelenmesi", *Bilimname I* (2003): 52.

<sup>30</sup> Ramazan Engin, *Tarsus'ta Dini Hayat* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 113.

<sup>31</sup> Bk. Halil Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi* (Doktora Tezi, OMÜ, 2001), 122; Apaydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları", *OMÜİFD* 11/11 (1999): 228; Hasan Arslan, *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü* (Doktora Tezi, DEÜ, 2008), 141; Nilüfer Voltan Acar v.dğr., "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 47; Mevlüt Kaya-Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011): 24.

<sup>32</sup> Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 98-99; Semra Kontbay, *Psiko-sosyal Değişkenlere Göre Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumları* (Yüksek Lisans Tezi, OMÜ, 2005), 50; Hakan Sarıçam-Metin Güven, "Özgüven ve Dini Tutum", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012): 579; Gülşah Boyar, *Aileye ve Parçalanmış Aileye Sahip Ergenlerin Dini Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012), 42; Fatma Oluğ, *Erinlik Dönemindeki Öğrencilerde Dini Tutum ve Davranışlar* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011), 51; Erkan Kavas, "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum", *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013): 11.



dini ortamlarda (okul, cami, dini toplantı vb.) eskiye göre daha çok bulunmaları hem de iletişim araçlarını daha aktif kullanmaları etkili olmuş olabilir.

Dindarlıkta olduğu gibi bilinçli farkındalık açısından da, kadın ve erkeklerin ortalama puanları arasında anlamlı fark bulunmamıştır. Bu sonuç, bilinçli farkındalık açısından iki grubun ayrılmadığını göstermektedir. Bu konuda yapılan bazı çalışmalarda, bilinçli farkındalık ile cinsiyet değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve kadınların erkeklere göre daha yüksek bilinçli farkındalık düzeyine sahip olduğu bulunmuşken,<sup>33</sup> diğer bazılarında ise, bilinçli farkındalık ile cinsiyet değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.<sup>34</sup> Eldeki bu çalışmada ise, cinsiyet ile bilinçli farkındalık değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Bunda, kadınların da erkekler gibi eskiye göre sosyal hayata daha fazla katılmalarının, okuma oranlarındaki yükselmenin ve hatta erkeklerin okuma oranına yaklaşmalarının rolü olabilir.

#### 4.2.Yaş ile Dindarlık ve Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki

Yaş değişkenine göre, grupların dindarlık düzeyi ortalama puanları arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu sonuç, yaşın dindarlık üzerinde etkili bir faktör olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili çalışma yapan Çelik (2003), yaşın ilerlemesiyle inanma düzeyini gösteren değerlerde bir artışın olduğunu buna karşın şüphelilik, kararsızlık ve inanmama tutumlarında düşme görüldüğünü ifade etmektedir.<sup>35</sup> Subaşı da (2014) benzer şekilde, yaşın ilerlemesiyle oldukça dindar olduğunu

<sup>33</sup> Kocaarslan, *Profesyonel Müzik Eğitiminde Bilinçli Farkındalık*, 85; Fatoş Kınay, *Beş Boyutlu Bilinçli Farkındalık Ölçeği'ni Türkçe'ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilim Üniversitesi, 2013), 53.

<sup>34</sup> Cengiz v.dğr., "Üniversite Öğrencilerinin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri", 1637, 1638; Zehra Şehidoğlu, *15-17 Yaş Grubu Ergenlerde Bilinçli Farkındalık Düzeyi İle Problemli İnternet Kullanımı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2014), 49, 54; Tuncer, *Bilinçli Farkındalık ve Yaşam Doyumu Düzeylerinin İncelenmesi*, 62; Babahanoğlu-Mavili, "Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri", 102; Samson W. Yeung, "Mindfulness, Negative Cognition and Mental Health", *Discovery-SS Student E-Journal 2* (2013): 58.

<sup>35</sup> Çelik, "Türk Toplumunda Dini Hayat" 161.

belirtenlerin oranının genel olarak arttığını söylemektedir.<sup>36</sup> Engin (2004), dini hayata yönelik tutumlarda inanç ve ibadet boyutunda daha yaşlı olan insanların genç olanlara göre istatistiksel olarak daha olumlu tutum gösterdiklerini bulmuştur.<sup>37</sup> Yine Şahin (1999), yaş ile dini hayatın bilgi boyutu arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını yaptığı çalışma sonucunda ortaya koymuş ve yaşlı olanların ortalama puanının daha genç olanlarınkine göre yüksek olduğunu tespit etmiştir.<sup>38</sup> Bunların aksine Kimter (2008), dini hayatın inanç, ibadet ve etki boyutlarında en yüksek ortalamalara, yukarıda bahsi geçen çalışmalardan farklı olarak, gençlerin ulaştığını tespit etmiştir.<sup>39</sup> Bu araştırmanın sonuçları, iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunan çalışmalarla paralele yöndedir. Sonucun bu şekilde çıkmış olmasında, yaşın ilerlemesiyle insanların dine dair daha fazla bilgi ve tecrübe edinmesinin rolü olabilir. Ayrıca bireylerin ilerleyen yaşlarına paralel olarak örgün ve yaygın eğitimde ilerlemeleri ve buralarda verilen dini bilgilerden kazandıkları da, daha dindar olmalarında etkili olmuş olabilir. Sadece 61 ve üstü yaş grubunda görülen düşüşe ise, 258 yaşlılığın getirdiği ruhsal ve fiziksel sorunlar etkili olmuş olabilir.

OMÜİFD Bilinçli farkındalık açısından, yaş gruplarının ortalama puanları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Bu sonuç, yaşın bilinçli farkındalık üzerinde anlamlı düzeyde bir etki etmediğini göstermektedir. Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda, iki değişken arasında anlamlı ilişki olduğu ve yaşın ilerlemesiyle bilinçli farkındalık düzeyinin de arttığı görülmüştür.<sup>40</sup> Buna karşın, iki değişken arasında ilişki görmeyen çalışmalar da vardır.<sup>41</sup> Eldeki bu çalışmada da, iki değişken arasında

<sup>36</sup> Necdet Subaşı, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 240.

<sup>37</sup> Engin, *Tarsus’ta Dini Hayat*, 143.

<sup>38</sup> Adem Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Doktora Tezi, DEÜ, 1999), 75.

<sup>39</sup> Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 193-194.

<sup>40</sup> Burak Karacaoğlan-N. Hisli Şahin, “Bilgece Farkındalık ve Duygu Düzenleme Becerisinin İş Tatminine Etkisi”, *İşletme Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2016): 421; Kocaarslan, *Profesyonel Müzik Eğitiminde Bilinçli Farkındalık*, 87.

<sup>41</sup> Cengiz v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri”, 1637; Tuncer, *Bilinçli Farkındalık ve Yaşam Doyumunu Düzeylerinin İncelenmesi*, 58; Kınay, *Beş Boyutlu Bilinçli*

anlamli ilişki bulunmamıştır. Ancak grupların ortalama puanları arasında anlamlı fark olmasa da, 15-20 yaş aralığındaki katılımcıların ortalama puanının ( $\bar{x}=60,74$ ), 41-60 yaş ile 61 üstü yaş gruplarının ortalama puanlarından ( $\bar{x}=59,62$ ;  $\bar{x}=53,00$ ) yüksek çıkması beklenenin aksine bir sonuçtur. Bunda, söz konusu yaş gruplarında yer alan insanların gittikçe artan yaşam meşguliyetleri ile yaşlılığın getirdiği fiziksel ve duygusal sorunlar dolayısıyla olaylara anlık dikkat etme düzeylerindeki düşüklüğün etkisi olabilir.

### Eğitim Durumu ile Dindarlık ve Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki

Eğitim durumu değişkenine göre, grupların dindarlık düzeyi ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmuştur. Konuyla ilgili çalışma yapan Acar ve arkadaşları (1996), öğrenim düzeyinin yükselmesiyle bireylerin dindarlık eğilimlerinde bir düşüşün olduğunu gözlemlemişlerdir.<sup>42</sup> Benzer diğer bazı çalışmalarda da, eğitim düzeyi ile dindarlık arasında negatif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir.<sup>43</sup> Yine eğitim düzeyinin dini hayatın inanç, ibadet ve sosyal boyutuna yönelik tutumlarla negatif yönlü anlamlı bir ilişki içinde olduğunu tespit eden çalışmalar da vardır.<sup>44</sup> Bu çalışmada elde edilen sonuçlar ise, iki değişken arasındaki ilişkinin ne beklenen yönde ne de düzende olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, eğitim seviyesi ile dindarlık arasında pozitif yönlü bir ilişki beklenmekte idi ancak sonuçlara bakıldığında, ortalama puanlar ilköğretim ( $\bar{x}=40,96$ ) eğitim düzeyinde yükselmekte sonra lise ( $\bar{x}=37,73$ ) ve önlisans ( $\bar{x}=37,57$ ) düzeyinde düşmekte ardından lisans ( $\bar{x}=38,54$ ) ve lisansüstü düzeyinde ( $\bar{x}=40,51$ ) yeniden artmaktadır (bk. Tablo 4). Sonucun bu şekilde çıkmış olmasında, okur-yazar olmayan ve

*Farkındalık Ölçeği*, 71; Babahanoğlu-Mavili, "Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri", 107; Daniel Campos v.dğr., "Meditation and Happiness: Mindfulness and Self-compassion May Mediate the Meditation-happiness Relationship", *Personality and Individual Differences* (2015): 3.

<sup>42</sup> Acar v.dğr., "Bireylerin Dindarlık Düzeyleri", 50.

<sup>43</sup> Subaşı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 241; R. Efdal Aydemir, *Dindarlık Mutluluk İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, OMÜ, 2008), 52; Gülfer Karaçay, *İşsiz Bireylerde Yaşam Doyumu: Eğitim, Dini Duygulanım ve Sistemi Meşrulaştırma Bakımından Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2011), 70-71.

<sup>44</sup> Engin, *Tarsus'ta Dini Hayat*, 144.

ilköğretim eğitim seviyesinde bulunanların yaş faktörü dolayısıyla olgunluk ve yaşlılık çağında olup belli düzeyde bir dini yaşam tarzını oturtmuş olmaları ve dine ergenlik ile genç yetişkinlere göre daha fazla önem vermeleri; lise ve önlisans eğitim seviyesinde olanların, ergenlik veya genç yetişkinlik çağında olup dini sorgulama aşamasında veya henüz bir dini yaşam tarzı oluşturamamış olmaları; lisans ve lisansüstü eğitim seviyesinde olanların ise; daha ziyade yetişkinlik ve olgunluk dönemindeki bireylerden oluşması ve hem yaş hem de eğitim faktörüne bağlı olarak belli bir dini yaşam tarzı geliştirmiş olmalarının rolü olabilir.<sup>45</sup>

Bilinçli farkındalık açısından ise, grupların ortalama puanları arasındaki fark anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Bu sonuç, eğitim düzeyinin bilinçli farkındalık üzerinde anlamlı düzeyde bir etki etmediğini göstermektedir. Bu konuda çalışma yapan Karacaoğlan ve Şahin (2016), eğitim grupları bakımından ortalama puanlar arasında anlamlı farklılıklar tespit etmiştir.<sup>46</sup> Yapılan bu araştırmada ise, grupların ortalama puanları arasında anlamlı fark bulunmamakla birlikte, okur-yazar olmayan ve ilköğretim eğitim düzeyinde olanlardan sonra en düşük ortalama puanlara lisans ( $\bar{x}=60,52$ ) ve lisansüstü ( $\bar{x}=60,56$ ) eğitim seviyesinde olanların sahip olması bu çalışma için beklenmeyen bir sonuç olarak görülebilir. Zira eğitimin artmasıyla bilinçliliğin de artması beklenmekteydi. Ancak sonucun aksi yönde çıkmasında, özellikle lisansüstü eğitim düzeyinde olanların mesleğinde uzmanlaşmayla zihinsel olarak çok meşgul olmaları ve dolayısıyla ölçek metninde geçen “başarmak istediğim hedeflere öyle çok odaklanırım ki o hedeflere ulaşmak için şu an ne yapıyor olduğumun farkında olmam”, “işleri veya görevleri ne yaptığımın farkında olmaksızın otomatik olarak yaparım” gibi maddelerde yer alan günlük faaliyetlerini ikinci plana alarak davranışlarını daha çok alışkanlık haline getirmiş olmaları etkili bir neden olabilir.

<sup>45</sup> Bk. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 270-286; Köse-Ayten, *Din Psikolojisi*, 117-120.

<sup>46</sup> Karacaoğlan-Şahin, “Bilgece Farkındalık”, 433-434.

### Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki

Dindarlık ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiye gelince, iki değişken arasında düşük düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuç, katılımcıların bilinçli farkındalık düzeylerinin artmasıyla dindarlık düzeylerinin arttığını ya da dindarlık düzeylerinin artmasıyla bilinçli farkındalık düzeylerinin de arttığını göstermektedir. Burada bilinçli farkındalık ile dindarlık arasındaki ilişkiyi değerlendirmeye geçmeden önce belirtmek gerekir ki, bu iki değişken arasında özellikle Türkiye’de incelendiği kadarıyla pek çalışma yapılmamış görünmektedir. Bu sebeple, bilinçli farkındalığın sadece din ve dindarlıkla değil onlarla bağlantılı olan maneviyat, dini inanç çeşitleri ve uygulamaları (paranormal inanç, batıl inanç, dini başa çıkma) gibi değişkenlerle olan ilişkileri de çalışmanın bu kısımdaki değerlendirmelere dâhil edilmiştir. Çünkü söz konusu değişkenlerle bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiler dolaylı olarak bilinçli farkındalığın din, dindarlık ve dini inançla da ilişkili olabileceği düşüncesini doğurmuştur. Ayrıca Budizm inancından doğan bilinçli farkındalık kavramının, din ve dindarlıkla belli bir ilgisinin olabileceğini düşünmek mümkün görünmektedir.

261

OMÜİFD

Bu düşüncelerden hareketle; Yalçın’ın (2018) yaptığı bir çalışma, Manevi İfade Ölçeği’nin alt boyutu olan dindarlık puanlarının artmasıyla bilinçli farkındalık puanlarının da arttığını göstermiştir.<sup>47</sup> Myers (2012), işbirlikçi dini başa çıkma ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon tespit etmiştir. Ona göre, her ne kadar bilinçli farkındalık kavramı modern psikoterapi alanına girse de, Hıristiyan psikologlar kendi müşterileri için bu uygulamanın değerini ve olası tehditlerini anlamaya çalışılmaktadır. Ayrıca o, farkındalık içinde olan dindar insanların stresli durumlarla başa çıkarken ortak bir şekilde Tanrı ile ilişki kurmaya daha açık olduklarını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Lazaridou ve Pentaris (2016) ise, geleceği tahmin etme hususundaki dini inançlar ile bilinçli farkındalığın alt boyutu olan yargısız

<sup>47</sup> S. Barbaros Yalçın, “Spiritual Expressions’ Prediction of Mindfulness: The Case of Prospective Teachers”, *Universal Journal of Educational Research* 6/6 (2018): 1219.

<sup>48</sup> Myers, *Mindfulness and Religious Coping Strategies*, 32, 39, 64.

farkındalık arasında pozitif biri ilişki tespit etmiştir.<sup>49</sup> Bunlarla birlikte din, inanç ve dindarlık ile farkındalığı ve bunlar arasındaki ilişkileri konu edinen yerli bazı çalışmalarda da, söz konusu kavramlar arasında doğru yönlü ilişkilerin olduğunu görmek mümkündür. Örneğin İslam inancının kaçınılmasını istediği israf konusunda yapılan bir araştırma, israf ile ilgili dini bilgilerin artmasıyla israfa karşı farkındalık düzeyinin de arttığını ortaya koymuştur.<sup>50</sup> Yine İslam'ın önem verdiği örtünme konusuyla ilgili bir çalışmada, aksiyoner dindar kadınların örtünmeyi geleneksel olarak değil, bir farkındalık içerisinde yaptıkları bulunmuştur.<sup>51</sup>

Bununla birlikte bilinçli farkındalık durumu Tanrı, inanç, yüksek güç ve maneviyat üzerine güçlü bir kavrayış durumu sağlayabilmektedir. Çünkü o, insanı hem dikkat dağıtıcılardan kurtarmakta hem de onu inanca ve Tanrı'ya yönlendirebilmektedir. Zaten dinler, kendi inançlarını birbirine bağlayan bilinç temelli teorileri destekleyen ve teşvik eden bir yolculuğu benimsemektedirler.<sup>52</sup> Örneğin Bottaro (2015), Hristiyan hastalarını bilinçli farkındalık pratiği ile danıştırdığında onlara Katolik maneviyatını da birlikte verdiğini ifade etmektedir.<sup>53</sup> Ayrıca, bilinçli farkındalığın dini olmayan bir uygulama olarak görülmesinin yanlış olduğunu aksine bilinçli farkındalığın dindarlığı desteklediği ileri sürülmektedir. Örneğin Hristiyanlık'taki "Rabb'in Duası" tartışmasız dinsel bir farkındalık meditasyonudur.<sup>54</sup> Yine bir kısım araştırmacı da, bilinçli farkındalığın kökenlerinin Budizm, Hinduizm, Taoizm'deki binlerce yıl öncesine dayanan tefekkür pratiklerinde ortaya

<sup>49</sup> Asimina Lazaridou-Panagiotis Pentaris, "Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives", *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 15/3 (2016): 244, 246-247.

<sup>50</sup> Fatih Çınar, "Din ve Değer İlişkisi: İsrafa Karşı Farkındalık Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 53, 55.

<sup>51</sup> Kadir Canatan, "Gelenek ve Modernleşme Sürecinde Kadınların Değişen Dindarlık Biçimleri", *ESKİYENİ* 10 (2008): 57.

<sup>52</sup> Michael R. Patanella, "Mindfulness & Faith", erişim: 30 Ağustos 2019, <https://faithhacking.ca/mindfulness-faith-13d99313cc33>.

<sup>53</sup> Gregory Bottaro, "The Present Moment: A Christian Approach to Mindfulness", erişim: 30 Ağustos 2019, <http://mindspirit.com/the-present-moment-a-christian-approach-to-mindfulness/>.

<sup>54</sup> Tina Olsen, "Mindfulness is Religion in Schools" erişim: 30 Ağustos 2019, <https://educationalcurrent.wordpress.com/2014/07/21/mindfulness-is-religion-in-schools>.

çıktığını ve bunlardan bazılarının (Budist meditasyon, Yahudi Şabat veya Sufi mistisizmi vb.) dini olduğunu ifade etmektedir.<sup>55</sup>

Bunların yanı sıra, bilinçli farkındalık dinsel çalışmalara katkı sağlayan çok disiplinli bir alandır. Bu bakımdan o; iş, sağlık, eğitim gibi alanlarla birlikte dini ve tefekkür konularıyla da bağlantılıdır.<sup>56</sup> Nitekim bazı araştırmacılar, dindarlığın şimdiye odaklanmaya yardımcı olduğunu ve dindarlık ile farkındalığın artması arasında bilişsel bir denge kuran bireyin, kendini ruhsal olarak daha iyi ifade edebildiğini vurgulamaktadırlar. Zira dindar bireyin dindarlık seviyesindeki artış, aklındaki çelişkilerin azaltılması ve ne yaptığı konusundaki farkındalığının artması ile sağlanabilir.<sup>57</sup>

Öte yandan; bilinçli farkındalık dini inançlarla veya maneviyatla çelişkili değildir ve neredeyse tüm dini ve kültürel geleneklerde bulunur. Taocu ve Hindu yogası, İslam tasavvufunun zikri, Konfüçyüs sessiz oturma, Hristiyan tefekkürleri, Budist meditasyonlar vb. buna örnek olarak verilebilir.<sup>58</sup> İslam inancında da, örneğin gece uykudan kalkıp teheccüd namazı kılınması tavsiye edilmiş (İsrâ 17/79) ve tefekkür eylemi için inanan insana fırsat sunulmuştur. Böylece birey; farkındalık kazanma açısından avantajlar sağlayarak bilişsel değişimini kolaylaştırabilmektedir.<sup>59</sup> Benzer bir durum oruç ibadeti için de geçerlidir. Örneğin oruç tutmakla insan genellikle bir süre yemek yemekten kaçınarak ve dua ederek Allah'a daha çok odaklanma

<sup>55</sup> Sarah Rudell Beach, "Is Mindfulness a Religion?", erişim: 30 Ağustos 2019, <https://leftbrainbuddha.com/is-mindfulness-a-religion/>.

<sup>56</sup> Jane F. Compson, "Is Mindfulness Secular or Religious, and does it Matter?", *Practitioner's Guide to Ethics and Mindfulness-Based Interventions*, ed. L. Monteiro ve dğr. (Cham: Springer, 2017), 24, 25.

<sup>57</sup> Yalçın, "Spiritual Expressions' Prediction of Mindfulness", 1219.

<sup>58</sup> Roger Walsh-Shauna L. Shapiro, "The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology", *American Psychologist* 61/3 (2006): 229; Yu-Wen Ying, "Religiosity, Spirituality, Mindfulness, and Mental Health in Social Work Students", *Critical Social Work* 10/1 (2009): 98.

<sup>59</sup> Orhan Gürsu, "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017): 508, 509; Beris Rebecca, "Science Says Silence is Much More Important to Our Brains than We Think", erişim: 30 Ağustos 2019, <https://www.lifehack.org/377243/science-says-silence-much-more-important-our-brains-than-thought>.

imkânına sahip olabilir. Aynı şekilde, Hıristiyan inancında Mesih'in kabulüne dair kişisel farkındalık kurgusunun bilinçli farkındalık terapisinde faydalı olabileceği ileri sürülmektedir. Örneğin danışan sıkıntı veren bazı düşüncelere kapıldığında dua edebilir. Zaten teorik olarak, farkındalık uygulaması İncil okuma ve dua gibi inançla ilgili günlük aktiviteleri artırırken; dikkat dağıtma ve meşgul etme ise, bu önemli uygulamaları azalmaktadır.<sup>60</sup>

Yukarıda din, inanç, ibadet ve dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönlü ilişkilerin olduğunu teorik ve ampirik olarak ortaya koyan çalışmaların yanında, söz konusu bu değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin olmadığını da bulgularan çalışmalar mevcuttur. Örneğin Yalçın (2018), bilinçli farkındalık ile paranormal inançlar arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını tespit etmiştir. Zira farkındalık şimdi ve bilinçli olmayı ifade ederken paranormal ise, doğal güçlerin ötesindeki inançlara odaklanmaktadır.<sup>61</sup> Ying (2009) de, yaptığı çalışmada bilinçli farkındalık ölçümlerinin hiçbir dindarlık veya maneviyatla ilişkili olmadığını bulmuştur. Bu sebeple o, önceden var olan dini ve manevi inançlara müdahale etmeden farkındalık uygulanabileceğini vurgulamaktadır.<sup>62</sup>

Tüm bu bilgi ve örneklerden yola çıkıldığında sonuç olarak denebilir ki; bilinçli farkındalık ile din, dini inanç, maneviyat, ibadetler ve dindarlık konuları arasında pozitif yönlü ilişkilerin var olduğunu ortaya koyan çalışmaların yanında, söz konusu bu kavramlar arasında herhangi bir ilişki olmadığını tespit eden araştırmalar da mevcuttur. Ancak ulaşıldığı kadarıyla, bu kavramlar arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit eden çalışmaların fazlalığı dikkat çekmektedir ve eldeki bu çalışma da, düşük düzeyde olsa bile, pozitif yönlü ilişkileri destekler niteliktedir.

Bununla birlikte, analizler sonucunda iki değişken arasındaki ilişkinin düşük düzeyli çıkmasında, yukarıdaki bazı araştırmacıların da dediği gibi bilinçli farkındalığın din ve dindarlıkla herhangi bir ilişkisinin olması gerektiği düşüncesinden hareketle, bilinçli farkındalık kavramının özellikle batıdaki çalışmalarda dini

<sup>60</sup> Myers, *Mindfulness and Religious Coping Strategies*, 72-73.

<sup>61</sup> Yalçın, "Spiritual Expressions' Prediction of Mindfulness", 1219-1220.

<sup>62</sup> Ying, "Religiosity, Spirituality, Mindfulness, and Mental Health", 102-103.



görünümünden uzaklaştırılarak daha ziyade bilişsel yönünün ön planda tutulması<sup>63</sup> ve bu konuda geliştirilen ve uyarlanan ölçüm araçlarının da buna göre hazırlanmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim bilinçli farkındalık ile dindarlık arasında yapılan çalışmaların oldukça az olması bile bu durumu ortaya koymakta ve bu alanın araştırılmaya muhtaç olduğunu göstermektedir. Nihayetinde hemen bütün dinler, kendilerine inanan müntesiplerinden kurallara uymaları esnasında ve devamında yüksek düzeyde bir farkındalık içinde olmalarını bekleyebilir. Bu durumda bilinçli bir farkındalıkla beklenen düzeyde bir dindarlık arasında pozitif yönlü ilişkilerin olabileceğini ileri sürmek mümkün görünmektedir.

### Kaynakça

- Acar, Nilüfer Voltan-Yıldırım, İbrahim-Ergene, Tuncay. "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, (1996): 45-56.
- Akın, Ahmet-Altundağ, Yunus-Turan, M. Emin. "Dini Bağlılık Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015): 367-375.
- Allport, Gordon W.-Ross, J. Michael. "Personal Religious Orientation And Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4, (1967): 432-443.
- Apaydın, Halil. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999): 217-238.
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2001.
- Arslan, Hasan. *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008.
- Aydemir, R. Efdal. *Dindarlık Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)*. Yüksek Lisans Tezi, Samsun Ondokuzmayıs Üniversitesi, 2008.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 89-108.
- Babahanoğlu, Rasim- Mavili, Aliye. "Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ile Bilinçli Farkındalıkları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi (Konya Örneği)". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 29/1 (2018): 99-121.
- Beach, S. Rudell. "Is Mindfulness a Religion?". Erişim: 30 Ağustos 2019. <https://leftbrainbuddha.com/is-mindfulness-a-religion/>.

<sup>63</sup> Boyce-Sawang, "Unpacking the Role of Mindfulness on Conscientiousness and Spirituality", 3.

- Beris, Rebecca. "Science Says Silence is Much More Important to Our Brains than We Think". Erişim: 30 Ağustos 2019. <https://www.lifehack.org/377243/science-says-silence-much-more-important-our-brains-than-thought>.
- Bilgin, Abdülcelil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014): 75-84.
- Bilgin, Vejdî. "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 193-214.
- Bottaro, Gregory. "The Present Moment: A Christian Approach to Mindfulness". Erişim: 30 Ağustos 2019. <http://mindspirit.com/the-present-moment-a-christian-approach-to-mindfulness/>.
- Boyar, Gülşah. Aileye ve Parçalanmış Aileye Sahip Ergenlerin Dini Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma (Kahramanmaraş Örneği). Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012.
- Boyce, Maree- Sawang, Sukanlaya. "Unpacking The Role of Mindfulness on Conscientiousness and Spirituality". *The Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 10/6 (2014): 1-21.
- Brown, K. W.- Ryan, R. M. "The Benefits of Being Present: Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 84 (2003): 822-848.
- 266 Campos, Daniel-Cebolla, Ausiàs- Quero, Soledad- López, Juana Bretón-Botella, Cristina-Soler, Joaquim-Campayo, Javier García- Demarzo, Marcelo-Baños, Rosa María. "Meditation and Happiness: Mindfulness and Self-compassion May Mediate the Meditation-happiness Relationship". *Personality and Individual Differences* (2015): 1-6.
- OMÜİFD Can, Abdullah. SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi. Ankara: Pegem Yayınları, 2017.
- Canatan, Kadir. "Gelenek ve Modernleşme Sürecinde Kadınların Değişen Dindarlık Biçimleri". *ESKİYENİ* 10 (2008): 55-61.
- Cengiz, Recep-Serdar, Emrah-Donuk, Bilge. "Üniversite Öğrencilerinin Bilinçli Farkındalık ve Girişimcilik Düzeylerinin İncelenmesi". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 2/4 (2016): 1632-1643.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.
- Compson, Jane F. "Is Mindfulness Secular or Religious, and does it Matter?". *Practitioner's Guide to Ethics and Mindfulness-Based Interventions*. Ed. L. Monteiro- J. Compson- F. Musten. 23-44. Cham: Springer, 2017.
- Çelik, Celaleddin. "Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dini Hayatın İncelenmesi". *Bilimname I* (2003): 153-174.
- Çınar, Fatih. "Din ve Değer İlişkisi: İsrafa Karşı Farkındalık Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 39-62.
- Demir, Ş. Çevik. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013.

- Demir, Volkan. "Bilinçli Farkındalık Temelli Kognitif Terapi Programının Bireylerin Depresif Belirti Düzeyleri Üzerine Etkisi". *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 35/1 (2015): 15-26.
- Engin, Ramazan. *Tarsus'ta Dini Hayat*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Ergas, Oren. "Mindfulness in Education at The Intersection of Science, Religion, and Healing". *Critical Studies in Education* 55/1 (2014): 58-72.
- George, Darren- Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*. Boston: Pearson, 2010.
- Glock, C. Y. "On the Study of Religious Commitment", *Religion's Influence in Contemporary Society Readings in the Sociology of Religion*. Ed. J. E. Fualkner. 38-56. Ohio: Charles E. Merrill Publishing, 1972.
- Gürsu, Orhan. "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017): 502-512.
- Hökeleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hökeleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. 4. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Kabat-Zinn, J. "Indra's Net at Work: The Mainstreaming of Dharma Practice in Society". *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives*. Ed. G. Watson-S. Batchelor. 225-249. North Beach, ME: Weiser, 2000.
- Kabat-Zinn, J. *Wherever You Go There You Are*. New York: Hyperion, 1994.
- Karacaoğlan, Burak- Şahin, N. Hisli. "Bilgece Farkındalık ve Duygu Düzenleme Becerisinin İş Tatminine Etkisi". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2016): 421-444.
- Karaçay, Gülfer. *İşsiz Bireylerde Yaşam Doymumu: Eğitim, Dini Duygulanım ve Sistemi Meşrulaştırma Bakımından Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2011.
- Kavas, Erkan. "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum". *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013): 1-20.
- Kaya, Mevlüt-Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011): 15-42.
- Kaya, F. Şule- Uysal, Veysel. "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015): 646-662.
- Kımtar, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kınay, Fatoş. *Beş Boyutlu Bilinçli Farkındalık Ölçeği'ni Türkçe'ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilim Üniversitesi, 2013.
- Kocaarslan, Bilge. *Profesyonel Müzik Eğitiminde Bilinçli Farkındalık, Öğrenme Stratejileri ve Öğrenme Stilleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Kontbay, Semra. *Psiko-sosyal Değişkenlere Göre Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumları*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2005.
- Köse, Ali-Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 1-26.
- Lazaridou, Asimina-Pentaris, Panagiotis. "Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives". *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 15/3 (2016): 235-244.
- Myers, M. Joseph. Examining the Relationship Between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation. Doctoral Thesis, Liberty University, 2012.
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/2 (2006): 17-35.
- Olsen, Tina. "Mindfulness is Religion in Schools". Erişim: 30 Ağustos 2019. <https://educationcurrent.wordpress.com/2014/07/21/mindfulness-is-religion-in-schools/>.
- Oluğ, Fatma. Erinlik Dönemindeki Öğrencilerde Dini Tutum ve Davranışlar (Sakarya Örneği). Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Özyeşil, Zümra-Arslan, Coşkun-Kescici, Şahin-Deniz, M. Engin. "Bilinçli Farkındalık Ölçeği'ni Türkçeye Uyarlama Çalışması". *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011): 224-235.
- Özyeşil, Zümra. Üniversite Öğrencilerinin Öz Anlayış Düzeylerinin Bilinçli Farkındalık Kişilik Özellikleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Pargament, K. I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". Trc. A. U. Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5/1 (2005): 279-313.
- Patanella, Michael R. "Mindfulness & Faith". Erişim: 30 Ağustos 2019. <https://faithhacking.ca/mindfulness-faith-13d99313cc33>.
- Richards, Kelly C.-Campenni, C. Estelle-Muse-Burke, Janet L. "Self-care and Wellbeing in Mental Health Professionals: The Mediating Effects of Selfmindfulness and Mindfulness". *Journal of Mental Health Counseling* 32/3 (2010): 247-264.
- Sarıçam, Hakan-Güven, Metin. "Özgüven ve Dini Tutum". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012): 573-586.
- Siegel, D. J. "Mindfulness Training and Neural İntegration: Differentiation of Distinct Streams of Mindfulness and the Cultivation of Well-Being". *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2/4, 2007: 259-263.
- Siegel, R. D.-Germer, C. K.-Olendzki, A. Mindfulness: What is It? Where does It Come from? Clinical Handbook of Mindfulness. New York: Springer. 2008.
- Subaşı, Necdet. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Şahin, Adem. İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.
- Şehidoğlu, Zehra. 15-17 Yaş Grubu Ergenlerde Bilinçli Farkındalık Düzeyi İle Problemler İnternet Kullanımı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2014.

- Tuncer, Nur. Bir Grup Üniversite Öğrencisinin Belirlenen Sosyal Anksiyete Düzeylerine Göre Bilinçli Farkındalık ve Yaşam Doyumu Düzeylerinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Işık Üniversitesi, 2017.
- Walsh, Roger-Shapiro, Shauna L. "The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology". *American Psychologist* 61/3 (2006): 227-239.
- Worthington, Everett L. Jr.-Wade, Nathaniel G.-Hight, Terry L.-Ripley, Jennifer S.-McCullough, Michael E.-Berry, Jack W.-Schmitt, Michelle M.-Berry, James T.-Bursley, Kevin H.-O'Connor, Lynn. "The Religious Commitment Inventory-10: Development, Refinement, and Validation of a Brief Scale for Research and Counseling". *Journal of Counseling Psychology* 50/1 (2003): 84-96.
- Yalçın, S. Barbaros. "Spiritual Expressions' Prediction of Mindfulness: The Case of Prospective Teachers". *Universal Journal of Educational Research* 6/6 (2018): 1216-1221.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yeung, Samson W. "Mindfulness, Negative Cognition and Mental Health". *Discovery-SS Student E-Journal* 2 (2013): 49-67.
- Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Ying, Yu-Wen. "Religiosity, Spirituality, Mindfulness, and Mental Health in Social Work Students". *Critical Social Work* 10/1 (2009): 97-114.





MOLLA CÂMÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞININ  
FÂTİHÂ TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI  
THE REFLECTION OF THE MULLA JÂMÎ'S  
COMPREHENSION OF EXISTENCE IN THE  
EXEGESIS OF AL-FÂTİHAH

---

DAVUT AĞBAL

[Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD  
Assistant Professor, PhD, Amasya University,  
Faculty of Theology, Department of Tafsir  
davut.agbal@amasya.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-0955-5155]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 25 Eylül/September 2019  
*Kabul Tarihi / Accepted:* 11 Aralık/December 2019  
*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019  
*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2019 Sayı – Issue: 47 Sayfa / Pages: 271-294

Atıf/Cite as: Ağbal, Davut “Molla Câmî'nin Varlık Anlayışının Fâtihâ Tefsirindeki Yansımaları-  
The Reflection of the Mulla Jâmî's Comprehension of Existence in the Exegesis of al-Fâtihah”. Ondokuz  
Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity  
47 (Aralık-December 2019): 271-294. <https://doi.org/10.17120/omuifd.624443>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Molla Câmî'nin Varlık Anlayışının Fâtihâ Tefsirindeki Yansımaları

**Öz:** XV. yüzyılın önemli simalarından olan Abdurrahmân Câmî, hayatının büyük kısmını geçirdiği Horasan, Semerkant ve Herat'ın yanı sıra birçok İslâm beldesinde de eserleri ve fikirleriyle yakından takip edilmiş hâlâ da edilmektedir. Arkasında farklı uzmanlık alanlarına yönelik birçok eser bırakan müellifin tefsir sahasında da telifleri bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde Molla Câmî'ye nispet edilen üç Fâtihâ tefsiri yer almaktadır. Bunlardan ilki, Bakara Sûresi 40'ıncı âyete kadar tamamlanmış Molla Câmî Tefsiri'nin bir bölümüdür. Bu tefsirin Câmî'ye aidiyeti konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. İkincisi, iki yazma nüshada, müellife nispet edilen bir sayfalık işârî Fâtihâ tefsiridir. Adı Tefsîru sûratî'l-Fâtihâ olarak kaydedilen bu eserin, kaynaklarda zikredilmemesine rağmen, içeriği ve üslûbu ile müellife aidiyeti imkân dâhilinde görülmektedir. Bu tefsirlerden bir diğeri, Farsça kaleme alınmış manzum bir işârî tefsirdir. Adı, yazma nüshalarda Tefsîru sûratî'l-Fâtihâ 'alâ lisâni ehli't-tarîka olarak yer almaktadır. Bu da bir önceki tefsir gibi kaynaklarda bahsi geçmeyen bir eserdir. Ne var ki şiirin sonunda Câmî kendi adını zikretmektedir. Ayrıca bu şiirin içeriğinin diğer iki esere mutabık olduğu da müşâhede edilmektedir. Bu makalede, sözü edilen üç Fâtihâ tefsirinden yola çıkılarak Câmî'nin varlık anlayışına yönelik açıklamaları ve atıfları konu edilmektedir. Çalışma kapsamında, Molla Câmî hakkında bilgi veren kaynaklarda bahsi geçmeyen iki eserinin tanıtımı, tahkîki ve tercümesinin yanı sıra onun bu eserlerdeki varlıkla ilgili ifadelerinin tespiti amaçlanmaktadır. Çalışma neticesinde üç eserin de muhteva bakımından birbiriyle uyumlu olduğu, özellikle âyetlerin işârî yorumlarında vahdet-i vücûd paradigmasının baskın olduğu ve bu düşünce çerçevesinde varlığın farklı veçhelerine işâret eden birçok yorum ve kavramın bu tefsirlerde ele alındığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Tefsir, Molla Câmî, Fâtihâ Tefsiri, İşârî Yorum, Varlık, Vahdet-i Vücûd.





## The Reflections of the Mulla Jāmī's Understanding of Existence in al-Fâtihah Exegesis

**Abstract:** ‘Abd al-Rahmān Jāmī, one of the important figures of the 15th century, has been closely followed, with his works and ideas, in many Islamic towns as well as Khurasan, Samarkand and Herat where he spent most of his life in its. The author, who left behind many works for different fields of expertise, has also written in the field of exegesis. There are three exegeses of al-Fâtihah that are ascribed to Mulla Jāmī in Turkey’s libraries. The first of it is a part of the Tafsir Mulla Jāmī that completed until the 40th verse of Surat al-Baqara. There is no doubt about the belonging of this exegesis to Jāmī. The second of it is ascribed to the author in the two manuscripts and it is a one-page ishārī exegesis of al-Fâtihah. This work that is recorded in the manuscripts as Tafsīr sūrat al-Fâtihah, although it’s not mentioned in the sources, via its content and style, it can be seen belonging to the author. Another of these exegeses is ishārī exegesis which consists of a poem written in Persian. The name is included in the manuscripts as Tafsīr sūrat al-Fâtihah ‘alā lisān ahl at-tarīka. This is also a work that is not mentioned in the sources like his previous work. At the end of the poem, however, Jāmī mentions his own name. Furthermore, it is observed that the content of this poem is corresponding with the other two works. In this article, the explanations and references of Jāmī on the understanding of existence, are discussed with reference to the three exegeses of al-Fâtihah. Within the scope of the study, it is aimed to define the two works and to present the edition critics and translations. These works are not mentioned in the sources giving information about Mulla Jāmī. In addition to this, it is also aimed to determine the statements about his understanding of the existence in these works. As a result of the study, it is determined that all three works are compatible with each other in terms of content, especially the wahdat al-wujūd paradigm is dominant in the ishārī interpretations of the verses. And in the frame this idea, many interpretations and concepts which refer to different dimensions of existence, are handled in these works.

**Keywords:** Exegesis, Mulla Jāmī, al-Fâtihah Exegesis, Ishārī Interpretation, Existence, Wahdat al-Wujūd.



## Giriş

Nûreddîn Abdurrahmân b. Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed Câmî, 817/1414 yılında Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğmuştur. Hayatının büyük kısmını geçirdiği Horasan, Semerkant ve Herat'ın yanı sıra birçok İslâm beldesinde de eserleri ve fikirleri yakından takip edilen Câmî 898/1490 yılında Herat'ta vefat etmiştir.<sup>1</sup> Câmî, Nakşibendî tarikatına mensup olan Sa'deddîn-i Kaşgarî (ö. 860/1456) ve Hâce Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) gibi mutasavvıflardan etkilenmekle birlikte Ekberî geleneği de yakından takip etmiştir. O, tasavvufun yanı sıra arkasında tefsir, kelâm, edebiyat ve mûsikî gibi alanlarda önemli eserler bırakmıştır.

Molla Câmî'nin hayatının sonuna doğru kaleme aldığı ve Bakara Sûresi 40'ıncı âyete kadar devam ettirdiği tefsir, ilim çevreleri tarafından tanınan ve üzerinde birtakım akademik çalışmalar yapılmış olan bir eserdir.<sup>2</sup> Bu çerçevede *Molla Câmî Tefsiri*'nin tahkik ve tercüme çalışması da tarafımızdan gerçekleştirilmiştir. İlgili eserin tahkiki esnasında bazı el yazma nüshalarda müellife nispet edilen iki kısa tefsir metniyle daha karşılaşılmıştır. Biri Arapça ve mensur; diğeri Farsça ve manzum olarak kaleme alınan ve her ikisi de birer sayfalık metinler halinde bulunan bu eserler tasavvufî bir bakış açısıyla Fâtihâ Sûresi'ni tefsir etmektedir.

Makalenin sonunda, Ek-1'de verilen Arapça tefsirin, tespit edilebildiği kadarıyla Türkiye Kütüphanelerinde iki nüshası bulunmakta, her iki

<sup>1</sup> Ali Asgar Hikmet, *Câmî Hayatı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman, 2. Bs (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963); Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

<sup>2</sup> Bk. Abdurrahman Acer, "Abdurrahman Câmî'nin Hayatının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış", *Molla Câmî'de Varlık*, ed. Abdurrahman Acer-Şamil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 17-19.

<sup>3</sup> İsam İslamoğlu'nun 1995 yılında Marmara Üniversitesi'nde *Molla Câmî ve Tefsirinden Fâtihâ Sûresi* ismiyle tamamladığı yüksek lisans tezi; Velid Abdullah Fethullah'ın 2013 yılında Bağdat Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde *Tefsîru'l-Molla Câmî min sûrati'l-Fâtihâ ile'l-ûşira min sûrati'l-Bakara* adıyla tamamladığı doktora tezi ve Davut Ağbal'ın Amasya Üniversitesi'nin Seb-Bap 18-0168 numarayla desteklediği proje kapsamında *Abdurrahman Câmî ve Tefsiri -Tahkik, Tercüme ve İnceleme* adlı çalışma burada zikredilebilir.

yazmada da eserin adı *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ* olarak verilmektedir. İlk nüsha, Samsun İl Halk Kütüphanesi 55 Hk 809 numarada kayıtlı bulunan ve muhtelif Fâtihâ tefsirlerini içeren bir koleksiyonun 90-varağında yer almaktadır. Bu nüsha Milli Kütüphane kayıtlarında yer aldığı için tahkikli metinde [ا] harfi ile gösterilecektir. Diğer nüsha ise İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin yazmaları arasında OE\_Yz\_0650 kayıt numarasındaki nüshanın 69<sup>u</sup> varağında bulunmaktadır. Tahkikli metinde bu nüsha da bulunduğu koleksiyona atıfla [ع] harfi ile gösterilecektir.

Tahkikli metni Ek-2'de sunulan Farsça eserin de iki nüshası tespit edilebilmiştir. Eser adının *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ 'ala lisâni ehli't-tarîka* olarak kaydedildiği bu nüshalardan ilki, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 3796'da kayıtlı yazmanın 51<sup>u</sup> varağında bulunmaktadır. Tahkikli metinde bu nüsha, bulunduğu koleksiyona atıfla [ا] harfiyle simgelenmiştir. İkinci nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli 147 numarada kayıtlı yazmanın 85<sup>u</sup> varağında yer almaktadır. Bu ikinci nüsha aynı zamanda *Molla Câmî Tefsiri*'nin nüshalarından biri olup zikri geçen Farsça eser de bu tefsirin sonuna eklenmiştir. Tahkikli metinde bu nüsha için bulunduğu koleksiyona atıfla [د] harfi sembol olarak kullanılmıştır.

Bu makalede *Molla Câmî Tefsiri*'ndeki Fâtihâ Sûresi ve diğer iki Fâtihâ tefsirinden yola çıkılarak Câmî'nin varlık anlayışıyla ilgili açıklamaları ve atıfları değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Çalışma kapsamında, Câmî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren kaynaklarda bahsi geçmeyen bu iki eserin tahkiki ve tercümesi sunularak bu alandaki literatüre katkı sağlamak amaçlanmaktadır. *Molla Câmî Tefsiri*'nde yer alan Fâtihâ tefsirinin metni hem uzun olması hem de yukarıda değinilen farklı akademik çalışmalarda incelendiği için makaleye eklenmemiştir. Bu esere yönelik yönelik atıflarda *Molla Câmî Tefsiri*'nin Çorum İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1252 numarayla kayıtlı yazma nüshası temel alınacaktır. Diğer Fâtihâ

<sup>4</sup> Câmî'nin bu şiirinin tercümesi konusunda yardımlarını aldığım Doç. Dr. Sıtkı Nazik beyefendiye teşekkür ediyorum.

tefsirlerinden Arapça olan Ek-1'de; Farsça da Ek-2'de topluca sunulacağı için bu eserlere yapılan atıflarda sadece sözü edilen eklere müracaat edilmesi istenecektir. Ayrıca bu eserlerin görsellerine de çalışmanın sonunda yer verilecektir. Fâtihâ tefsirleri çerçevesinde Câmî'nin varlık düşüncesini ele almadan önce bahsi geçen tefsirleri ana hatlarıyla tanıtmakta yarar görülmektedir.

### 1. Molla Câmî'nin Fâtihâ Tefsirleri

Gerek Molla Câmî'ye aidiyeti bilinen gerekse ona atfedilen üç farklı Fâtihâ tefsirinin bulunduğu yukarıda değinilmişti. Bu tefsirlerden ilki, müellifin Bakara Sûresi 40'ıncı âyete kadar yazdığı tefsirinin başlangıcındaki Fâtihâ tefsiridir. Türkiye kütüphanelerinde otuz nüshası tespit edilen bu tefsirin bazı yazmalarda, *Molla Câmî Tefsiri*'nin geri kalan kısmından ayrılarak istinsah edildiği görülmektedir.<sup>5</sup> Ne var ki onu Câmî'nin farklı bir eseri olarak görmek doğru değildir.

276

OMÜİFD

İkinci Fâtihâ tefsiri, Câmî'nin hayatıyla ilgili bilgi veren kaynaklarda adı zikredilmeyen ancak yapılan araştırmalar neticesinde Türkiye kütüphanelerindeki iki yazma nüshası bulunan, tek sayfalık Arapça bir eserdir. İlgili nüshalarda *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ* adıyla müellife atfedilen eser, Fâtihâ Sûresi'nin işârî yorumunu içermektedir. Ele aldığı -daha doğru bir ifadeyle işâret ettiği- konular ise *vahdet-i vücûd* düşüncesinin izlerini taşımaktadır. Hacminin küçüklüğüne rağmen eser, âyet metinleri arasında ustaca yerleştirilmiş açıklama cümleleriyle birçok konuya yoğun bir şekilde temas etmektedir. Kaynaklarda yer verilmemiş olsa da, bu eser telif üslûbu ve görüşleri bakımından Câmî'nin diğer eserleriyle bir paralellik arz etmektedir. Özellikle de *Molla Câmî Tefsiri* ile mutabakatı dikkat çekmektedir. Her iki eser arasındaki uyumu göstermesi bakımından *Molla Câmî*

<sup>5</sup> Fâtihâ Sûresi'nin tefsirin diğer kısmından ayrı olarak bulunduğu yazma nüshalar şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye nr. 4179-M; Hamidiye nr. 1445; Ragıp Paşa nr. 1188; Ayasofya nr. 4208; Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa, nr. 28-1.

*Tefsiri'*ndeki işârî yorumların sunuluş şeklini genel olarak tasvir etmekte yarar bulunmaktadır. Müellif, Bakara 40'ıncı âyete kadar kaleme aldığı ve ağırlıklı bir şekilde dilbilimsel ve tasavvufî konuları işlediği *Molla Câmî Tefsiri'*nin baş tarafında -özellikle de Fâtihâ Sûresi'ni tefsir ederken- işârî yorumları dil tahlilleriyle iç içe takdim etmektedir. Ancak o, Bakara Sûresi'nin ilk beş âyetiyle birlikte tasavvufî âyet yorumlarını genellikle tefsiri yapılan âyet veya âyet grubuyla ilgili açıklamaların sonunda toplamaktadır. Bu şekilde Abdurrahmân Câmî, dil tahlillerinden ayırttığı tasavvufî içeriği âyet metinleri arasına yerleştirdiği kısa açıklamalarla topluca sunmaktadır.<sup>6</sup> Bu özelliği itibariyle eserin, *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ'*daki usûlle yakınlığı dikkat çekmektedir. Ne var ki sözü edilen benzerlik *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ'*nın Molla Câmî'ye aidiyetini tek başına kanıtlayacak nitelikte değildir. Ancak her iki tefsir de muhteva açısından karşılaştırıldığında aralarındaki irtibatın benzerlikten ötede olduğu görülmektedir. Öyle ki bu işârî tefsirin, *Molla Câmî Tefsiri'*nin geri kalan kısmında olduğu gibi Fâtihâ Sûresi'nin tefsirinin sonuna eklendiği farz edildiğinde, bu durum yadırganacak bir husus ortaya çıkarmayacaktır. Dolayısıyla bu ikinci Fâtihâ tefsirinin Câmî'ye ait olduğuna dair yazma nüshalardaki kayıtlardan başka bir delil bulunmasa da eserin bahsedilen özellikleri, onun Câmî'ye ait olabileceği ile ilgili kuvvetli bir zan oluşturmaktadır.

Câmî'nin üçüncü Fâtihâ tefsiri ise yine iki yazma nüshası tespit edilen ve Farsça olarak manzum bir şekilde kaleme alınan *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ 'ala lisâni ehli't-tarika* adlı eserdir. Şiirin hâtimesinde Câmî'nin kendi adını zikrettiği görülmektedir. Şiirdeki içeriğin ve bakış açısının diğer iki eserle uyumlu olduğu da müşâhede edilmektedir.

Makalede Molla Câmî'nin varlık anlayışıyla ilgili verilerde bu üç Fâtihâ Sûresi tefsiri temel alınacaktır.

<sup>6</sup> Bk. Davut Ağbal, "Molla Câmî Tefsirinde İşârî Yorumlar", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13 (Aralık 2019): 406-407.

## 2. Fâtihâ Tefsirleri Çerçevesinde Molla Câmi'nin Varlık Anlayışı

Câmi'nin, Fâtihâ tefsirlerinin hiçbirinde örneğin *Dürretü'l-fâhire*'de olduğu gibi ontolojik tahlillere ve tartışmalara yer verdiği söylenemez. Bununla birlikte bu tefsirleri, onun varlık düşüncesinden soyutlanmış telifler olarak görmek de doğru değildir. Dolayısıyla bu başlık altında zikredilecek hususlar, dört başı mamur bir ontolojiyi değil Fâtihâ Sûresi'nin işârî yorumu çerçevesinde belli bir ontolojik perspektifin kavram ve konularına yapılan birtakım atıfları ortaya koyar nitelikte olacaktır.

Abdurrahmân Câmi'nin bir İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) takipçisi olmasının yanı sıra İbnü'l-'Arabî'nin fikirlerinin nakşîbendiliğe aktarımı noktasında da önemli bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir.<sup>7</sup> Bu noktada her ne kadar ilerleyen süreç içerisinde yine bir nakşîbendî şeyhi olan İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) tarafından eleştirilen *vahdet-i vücûd* fikrini onun benimsediği ve bu bakış açısıyla eserler kaleme aldığı hatırlanmalıdır.<sup>8</sup> Câmi'nin tefsir alanındaki müellefâtında da bu perspektif ziyadesiyle ön plana çıkmakta ve o âyetlerin işârî yorumlarında *vahdet-i vücûd* anlayışına yönelik açıklama ve işâretlerde bulunmaktadır. Onun varlık anlayışı Fâtihâ tefsirlerindeki işte bu ifadelerinden yola çıkılarak şu şekilde kısmen ortaya konulabilir:

Bu üç tefsirin bir panoraması verilecek olursa o genel görünüm içerisinde bir varoluş serüveninin ön plana çıktığı görülebilir. Câmi, özellikle âyetlerin işârî yorumlarını yaparken bu varlık yolculuğunun başından sonuna kadarki aşamalarda yer alan belirgin köşe taşlarına işâretlerde bulunmaktadır. Örneğin o, Fâtihâ Sûresi 6'ncı âyet-i kerimedeki hidâyet kavramını ele alırken; hidâyeti, varlık mertebelerini birinden diğerine doğru

<sup>7</sup> Bk. Necdet Tosun, "Nakşîbendiyye Tarikatının Kimliği ve Yayılışı", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve kültür*, 1. Bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 672-673; Melek Gündüz Karacan, "Molla Câmi'de Tevhidin Hakîkati ve Vahdet-i Vücûd", *Molla Câmi'de Varlık*, ed. Abdurrahman Acer-Şamil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 77.

<sup>8</sup> Bu meyanda, Câmi'nin *Şerhu Füsûsi'l-Hikem, Nakdun'nusûs fi şerhi Nakşi'l-Füsûs, Dürretü'l-fâhire ve Risâle fi'l-vücûd* gibi eserleri zikredilebilir.

aşmak olarak yorumlamaktadır. Buna göre Yüce Allah, insanı *hüviyyet gaybından* ilmî varlığın icmâlî ve tafsîlî aşamaları olan *taayyün-i evvel* ve *taayyün-i sânîye*, oradan ise *ruh*, *misâl* ve *hiss âlemine* ulaştırmış akabinde insanı çocukluktan bülüğa erdirmiş, Allah Rasûlü'nün [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] getirdiklerine iman etmeye ve daha birçok nimete hidâyet etmiştir.<sup>9</sup>

*Merâtibü'l-vücûdun* ilki olarak kabul edilen Zât mertebesi, mutlak gayb ve bilinemezliği ifade etmektedir. Câmî'nin ifadeleriyle “Zira mutlaklığı bakımından ilâhî zât bilinemez, işâretler O'nu gösteremez. *Zât-ı mahz* ve salt vücûd'un dışındaki bir anlamın kendisinden anlaşılmadığı bir

<sup>9</sup> Yukarıda ifade edilen kavramlar kısaca şu şekilde tanımlanabilir: *Gaybu'l-hüviyye*: Zât-ı ilâhînin bütün kayıtlardan uzak olup, herhangi bir şekilde zuhur etmediği varlık alanıdır. *Taayyün-i evvel*: Mutlak vücûd'un hüviyyet gaybı mertebesindeki ahadiyyetini, vâhidiyyete çevirmek suretiyle tecelliye başlamasını ifade eder. *Taayyün-i sânî*: Cenab-ı Hakk'ın ilk taayyünde toplu olarak bulunan sıfatlarının ve bununla ilişkili olarak da eşyanın hakikatinin birbirinden ayrıldığı varlık alanıdır. *Ruh Mertebesi*: Varlığın bu mertebesinde *a'yân-ı sâbite*, *cevher-i basît* haline gelmektedir ki bu cevherler cisim olmadığı için, onların şekil, renk zaman ve mekanla alakası bulunmamaktadır. *Misâl Mertebesi*: Bir önceki varlık mertebesindeki basit cevherlerin, mürekkep latif cevherler haline geldiği mertebedir. *Hiss Mertebesi*: *Âlem-i ecsâm* olarak da isimlendirilen bu mertebede ise mürekkep latif cevherler, mürekkep kesif cevherlere dönüşür. Bk. Davut Ağbal, “Molla Câmî Tefsirinde İşâri Yorumlar”, 412-413.

<sup>10</sup> Abdurrahman Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 1252, vr. 20<sup>a</sup>.

isim, O zât için söz konusu olamaz.”<sup>11</sup> İşte Zât bu mertebede iken bilinmek ister<sup>12</sup> ve *feyz-i akdes*<sup>13</sup> ile *ayân-ı sabitenin*<sup>14</sup> sûretlerine tecellî eder.<sup>15</sup>

Câmî *feyz-i akdesi* -diğer bir ifadeyle *zât tecellisini*- Rahmân ve Rahîm isimleriyle ilişkilendirmektedir. Bunun yanı sıra varlıkların ilmî sûretlerinin hâricî varlığa çıkmasını da -ki bu *feyz-i mukaddes* kavramıyla karşılanmaktadır- bu iki isimle irtibatlandırmaktadır.<sup>16</sup>

Molla Câmî'nin *mutlak vücûd*'un bilinmek gâyesiyle tecellî edişini rahmet ile ilişkilendirmesinin hatta rahmeti varlık sebebi görmesinin<sup>17</sup> sebebi *kenz-i mahfî hadîsi* olarak da bilinen rivâyette Allah'ın bilinmeyi istemesidir. Bu rivâyette “istemek” olarak tercüme edilen kelime Arapça'da “sevmek” anlamına gelen “*hubb*” kelimesidir. Dolayısıyla *vücûd-ı mahz*'ın tecellî etmesinin, yani âlemin zuhurunun, başlangıcında sevgi bulunmaktadır. İşte bundan dolayı bir şey var ise o var olan şeyin varlığının Allah'ın istemesine/sevgisine ve bunun bir gereği olarak da merhametine muhatap

<sup>11</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 11<sup>a</sup>.

<sup>12</sup> Bu husus, mutasavvıflar tarafından çokça kullanılan ve Kenz-i Mahfî hadîsi olarak da bilinen rivâyete dayandırılmaktadır. Hadîsin metni şöyledir: « كُنْتُ كُنَّا لَا أَعْرِفُ فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ » «فَخَلَقْتُ خَلْقًا فَعَرَفْتَهُمْ بِي فَعَرَفُونِي» “Ben bir hazine idim, bilinmezdim tâ ki bilinmeyi istedim de mahlukâtı yarattım ve onlara kendimi öğrettim, onlar da beni bildiler.” (Ali el-Kârî, *el-Masnu' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdu'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 5. Bs (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 141, h.nr: 232. İlgili kaynakta İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Sehâvî'nin bu hadîsin herhangi bir aslının bulunmadığını ifade ettiklerine yer verilmiştir.

<sup>13</sup> “*Feyz-i Akdes: Amâ* mertebesidir. Bu *zât-ı ehadiyyetin*, kendisi sebebiyle varlıklarını bil kuvve tasavvur ettiği mümkünlerin suretlerinde tecelli etmesidir. *Feyz-i akdes, mutlak varlık*'ın taayyünlerinin ilk derecesidir.” Suâd Hakîm, *el-Mu'cemu's-süfî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981), 889.

<sup>14</sup> *Ayân-ı Sâbite*: “Varlıkların Allah (c.c.)'ın ilminde sabit olan ezeli hakikatları. Varlık âlemine çıkmadan önce, bunlar hakkındaki ilmi.” Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 69.

<sup>15</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 15<sup>b</sup>.

<sup>16</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 15<sup>b</sup>.

<sup>17</sup> Câmî, âriflerden naklen “Rahmet varlıktır” ifadesine tefsirinde yer vermektedir. Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 12<sup>b</sup>.



olması demektir. Bunun neticesinde mahza bir gazaba uğrayan hiçbir varlık bulunmamakta bilakis gazap da rahmet içerisinde gerçekleşmektedir.<sup>18</sup>

Câmî, Rahmân ve Rahîm isimleri arasındaki önemli bir nüansa üç Fâtihâ tefsirinde de yer vermektedir. Buna göre Rahmân umûmî; Rahîm ise husûsî rahmeti ifade etmektedir. Rahmân'ın bütün varlıkları kuşatıyor olması, onun hem *tecellî-i akdes* hem de *tecellî-i mukaddes* ile irtibatı sebebiyledir. Zira bu rahmet, âlemin var oluşunun gerekçesidir. Diğer bir ifadeyle bütün varlıklar bu rahmetin bir sonucu olarak mevcuttur.<sup>19</sup>

Müellifin Rahîm ismiyle ilgili yorumlarına bakıldığında ise bu ismin iki açıdan husûsî bir rahmet anlamını içerdiği söylenebilir. Birincisine göre, Molla Câmî, Râhim ismini *taayyün-i sâni*deki tafsilatlı tecellî ile ilişkilendirmektedir. Çünkü ilk taayyündeki icmâl, umûmîliğe; ikinci tecellideki tafsil ise husûsîliğe işâret etmektedir.<sup>20</sup> Rahîm ismindeki husûsîlik ikinci olarak; bu ismin, insanda bütün kemâlâtı bir araya getiren tecellîye sahip olmasıyla irtibatlı görülmektedir. Bu ikinci husus Câmî'nin Ek-1'de sunulan *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ*'sında yer almaktadır. Rahîm ismi bu anlamıyla *insan-ı kâmilin* kapsamlı tecellilere muhatap olmasıyla ilişkilendirilmiş olmaktadır.

Abdurrahmân Câmî'nin yorumlarında önemli bir yer işgal eden diğer bir konu da tecellî ve tecellî ile irtibatlı kavramlardır. Varlık mertebelerinde olduğu gibi bütün varlıkların var edilişinde de ilâhî isimlerin tecellîsi söz konusudur. Câmî, İbnü'l-'Arabî'yi takip ederek, her bir varlığı Allah'ın isimlerinden birinin tecellîsi olarak görür.<sup>21</sup> Bu nokta-i nazardan şeytan ile ilgili yorumlarında hayır ve şer konusunun izâfliliğine dair açıklamalarda

<sup>18</sup> Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn 'Arabî, *el-Futûhâtu 'l-Mekkiyye*, 1. Bs, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1: 406, II: 221; Ayrıca bk. Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsîr*, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 216-217.

<sup>19</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, 15<sup>b</sup>; Ayrıca bk. *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ*, *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ 'alâ lisâni ehli't-tarîka*.

<sup>20</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 15<sup>b</sup>.

<sup>21</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 6<sup>a</sup>-6<sup>b</sup>.

bulunmaktadır.<sup>22</sup> Ona göre, Allah'ın *el-mudil* isminin bir mazharı olan şeytan, öncelikle yukarıda ifade edilen umûmî rahmetin bir gereği olarak vardır. Dolayısıyla o bir açıdan şer olsa da diğer açıdan onun bir hayır yönü de bulunmaktadır. Zira yokluk (*'adem*) mutlak kötülükse, var olan bir şey mutlak anlamda kötü olamaz.<sup>23</sup> Ona göre hakîki anlamda istiâzede bulunmak ise *el-mudil* isminden ve mazharından, *el-hâdî* ismine sığınmaktır.<sup>24</sup>

Tecellî ile varlık arasındaki bu ilişkinin yanı sıra tecellî ile marifet arasında da bir irtibat bulunmaktadır. Zira nasıl âlemin var olabilmesi için tecellî gerekli ise âlemin bireylerinde bilginin husûle gelmesi için de tecellî gereklidir ve bu anlamda bütün bilgi Allah'tan gelmektedir.<sup>25</sup> Başka bir açıdan konuya bakıldığında; âlemdeki tek tek varlıklar ile Allah arasındaki bu irtibata *vech-i hâs* denilmektedir. *Vech-i hâs*, Allah ile kulu arasındaki bir nispettir ki bu nispet sayesinde kul var olduğu gibi ilâhî tecellîlere ve marifete de mazhar olmaktadır. *Vech-i hâs* aynı zamanda Allah ile kulu arasında başka hiçbir varlığın giremediği özel alanı gösteren bir kavramdır.<sup>26</sup> Câmî hem hidâyet hem de dalâlet olgusunu *vech-i hâs* kavramıyla birlikte ele alır. Bu, *vech-i hâs* ile hidâyete erenlerin bulunması gibi yine onun vasıtasıyla yoldan sapanların bulunması anlamında bir irtibattır.<sup>27</sup> Bu haliyle konu, şeytan ile alakalı mülâhazada olduğu üzere, ilgili varlığın Allah'ın hangi isminin mazharı olduğuyla ilişkilidir.

Tecellînin sözü edilen özelliği, kulun yaratılışında getirdiği bir istidâtı/potansiyeli gerekli kılmaktadır. Bu noktada, istidâtın hayra ve şerre yönelik olabilmesi sebebiyle, kulun fiillerinde bir tür cebrî durumun ortaya çıktığı düşünülebilir.<sup>28</sup> Ancak düşüncenin akışı böyle bir fikri zihne getirse

<sup>22</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 6<sup>b</sup>.

<sup>23</sup> Krş. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 6<sup>b</sup>.

<sup>24</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 6<sup>b</sup>.

<sup>25</sup> İbn 'Arabî, *Fütûhât*, 1: 253; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 166, 234.

<sup>26</sup> Bk. Suâd Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 1139-1141.

<sup>27</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 21<sup>b</sup>, 22<sup>b</sup>.

<sup>28</sup> Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 20<sup>a</sup>.

de diğer ifadelerinde rahatlıkla görüleceği üzere Câmî, kulun irâdî eylemlerini nefyetmez. Bilakis o, hidâyete ermiş kişileri ilim ve amelde derinleşmekle nitelemekte<sup>29</sup> istidat her ne olursa olsun ihtiyat ile amel etmeye devam etmeyi vurgulamaktadır.<sup>30</sup>

Amel ve ibadetlerle yol alan sâlik, ilâhî isimlerin tecellîlerine mazhar olmakta<sup>31</sup> ve ibâdetin gâyesi olan aslî yokluğa ulaşmaktadır.<sup>32</sup> Böylece o, daha dünyada iken ölümü tadıp<sup>33</sup> O'nda fâni olarak hakîkî tevhide ulaşır.<sup>34</sup> Câmî tefsirinde bu yolculukla ilgili iki kavram kullanmaktadır: *seyr ilallâh* ve *seyr fillâh*. Aslına bakılacak olursa mutasavvıfların bu bağlamda daha farklı kavramlardan bahsettikleri de vâkîdir.<sup>35</sup> Ancak Câmî'nin zikretmekle iktifa ettiği bu iki kavramı ele alış şekline bakılacak olursa, *seyr fillâh*'taki tecellîlerin, *seyr ilallâh*'taki tecellîlerden farklı olarak sonsuz olduğunu ifade ettiği müşâhede edilmektedir.<sup>36</sup> Bu durum aynı zamanda Allah'ın isimlerinin ve kulun marifetullah yolculuğunun sınırsızlığını göstermektedir.

Varlıklar, Hakk'ın isimlerinin mazharı ve tecelligâhı olması varlıkların Hakk ile irtibatlarını sağlamakta ve bu yolla *vücûd-ı mahz* farklı mazharlarda kendini göstermektedir. İbnü'l-'Arabî bu bilgiyle, "*Rabbin kendisinden başkasına ibadet edilmemesine hükmetti.*" "*وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ*"<sup>37</sup> âyetini yorumlarken her kime ibâdet ediliyorsa edilsin aslında ibâdetin sadece Allah'a yapılmış olacağını ontolojik bakış açısının bir devamı olarak dile getirir. Ona göre artık bir taş parçasına ibâdet eden kişi ona taş olduğu için

29 Bk. *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ*.

30 Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 19<sup>b</sup>-20<sup>a</sup>.

31 Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 21<sup>a</sup>.

32 Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 18<sup>b</sup>-19<sup>a</sup>.

33 Câmî, tefsirinde buna el-mevtû'l-ihtiyârî demektir. Bk. Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 85<sup>a</sup>.

34 Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 18<sup>b</sup>.

35 Bk. Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 128.

36 Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, vr. 19<sup>b</sup>.

37 el-İsra; 17/23.

ibâdet etmemekte bilakis o taş parçasındaki bâtnî ve ilâhî yönü dikkate alarak tapınmaktadır. Ancak bu argüman, ona göre Allah'tan başkasına tapınan kişinin de hakîkî mü'min olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis bu kişi ibadet eylemini isnat etmesi gerektiği makam haricindeki bir varlıkla ilişkilendirdiği için müşriktir.\* Özellikle Câmî'nin *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ*'da sûrenin beşinci âyetiyle ilgili açıklamalarının bu konuya bir atıf olduğu düşünülebilir.

Abdurrahmân Câmî, *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ*'daki eserinde din gü-nüyle ilgili yaptığı yorumda İlâhî isimlerinin nispetlerinin O'na dönmesi sûretiyle çokluğun ve zıtlığın ortadan kalktığına değinir. Böylece *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ 'alâ lisâni ehli't-tarîka'* da ifade ettiği üzere kulun karşılık gü-nündeki asıl mükâfâtı yine O'nun Zâtı olacaktır.

### Sonuç

284 Tespit edilebildiği kadarıyla Türkiye kütüphanelerinde Molla Câmî'ye nispet edilen üç Fâtihâ tefsiri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Bakara Sûresi 40'inci âyete kadar tamamlanmış *Molla Câmî Tefsiri*'nin bir bölümüdür. Bu tefsirin Câmî'ye aidiyeti konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. İkincisi, iki yazma nüshada, müellife nispet edilen bir sayfalık işârî Fâtihâ tefsiridir. Eserin adı *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ*'dır. Eser Câmî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi verilen kaynaklarda zikredilmemektedir. Ancak kanaatimizce gerek içeriğindeki konular gerekse ifade ve üslûbu, eserin müellife aidiyetini belirten nüsha kayıtlarını doğrular niteliktedir. Üçüncüsü, Farsça kaleme alınmış manzum bir işârî tefsirdir. Adı yazma nüshalarda *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ 'alâ lisâni ehli't-tarîka'* olarak kaydedilmiştir. Bu da bir önceki tefsir gibi kaynaklarda husûsen zikredilmeyen bir eserdir. Ne var ki şiirin sonunda Câmî kendi adını zikretmektedir. Bu şiirin iki nüshası tespit edilmiş olup bunlardan biri *Molla Câmî Tefsiri*'nin de içinde bulunduğu bir

<sup>38</sup> İbn 'Arabî, *Fütühât*, 2: 145; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 218-219.

nüşadır. Buna ek olarak bu mensur tefsirin içeriğinin diğeri iki esere mutabık olduğu müşâhede edilmektedir.

Molla Câmî, İbnü'l-'Arabî geleneğine bağılı bir mutasavvıftır. Tefsirinde ve *Şerh-i Füsûs*'ta yer yer onun görüşlerini ümmetin genel kabulüne uymadığı için ikinci planda bıraksa da İbnü'l-'Arabî'nin düşünce sistemini takip etmiş hatta onun fikirlerinin nakşibendiliğe aktarımında önemli bir rol üstlenmiştir. O eserlerinde İbnü'l-'Arabî ve takipçileri elinde şekillenen *vahdet-i vücûd* düşüncesini açık ve anlaşılabilir bir dille ele almıştır. Müellifin bu düşünceyi farklı düzeylerde ele aldığı telifleri bulunmakla birlikte, doğrudan *vahdet-i vücûd* ele almadığı eserlerinin dahi paradigmasını bu düşüncenin oluşturduğu görülmektedir. Tefsirlerini de bu tür eserleri arasında saymak mümkündür. Fâtihâ tefsirlerinde bütüncül bir varlık düşüncesi sunma amacında olmasa da varlık düşüncesi ve *vahdet-i vücûd* ile ilgili açıklama ve atıflarda bulunmaktadır. Makalede sunulan açıklamalar genellikle *Molla Câmî Tefsiri*'nden alıntılanmakla birlikte Ek-1 ve Ek-2'de sunulan diğeri iki tefsirde de onun varlık düşüncesine yönelik yoğun işaretler bulunmaktadır.

Câmî'nin, bu üç Fâtihâ tefsirinde de var oluşun başlangıç ve serencâmını ele aldığı görülmektedir. Buna göre Zât-ı İlâhî mutlak bilinemezlik makamında iken bilinmek için tecellî etmeye başlamaktadır. *Feyz-i akdes* denilen bu tecellî ile *vücûd-ı mahz* artık farklı sıfatlarla nitelenmeye başlamaktadır. Latiften kesife, vahdetten kesrete doğru devam eden varlık mertebelerinin her birinde gerçekleşen tecellîler, başlangıçtaki "bilinmek" amacını gerçekleştirecek insanın yaratılışıyla son bulur. Câmî, mevcûdâtın var oluş sebebi olan umûmî ve husûsî tecellîlerin her birinin özünde ve temelinde sevginin ve merhametin bulunduğunu ifade eder. Buradan yola çıkarak var olan her şeyin ilâhî sevgiye muhatap olduğunu ve bütün varlıkların hayır ve iyilik yönünün ağır bastığını düşünmektedir. Nasıl ki var edişte rahmetin tecellî etmesi asılsa, âlemin yaratılış gâyesini gerçekleştirebilecek tek varlık olan insanın marifetullahıya sahip olma yolculuğunda da

rahmet asıldır. Bu rahmet sebebiyle bütün kemâlât insanda bir araya gelmekte ve insan Allah'a doğru gerçekleştirdiği sonsuz yolculuğun her ânında O'nun isimlerinin ve sıfatlarının tecellîlerine mazhar olmaktadır. *Fenâ ve bekâ* hallerine erişen insan hakîki tevhide ulaşarak varlıktaki ve fiillerdeki birliği müşâhede etmektedir. Böylece Hak yolunun sâliki, mazharlar farklı farklı olsa da o mazharlardaki ilâhî yönü idrak edip bütün âlemi öz olarak kendinde taşıyan *insân-ı kâmil* mertebesine ulaşmaktadır. Kıyamet gününde ise Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellîsi olan nispetler, farklılıklar, çokluklar ilk ve son olan aslî kaynağına dönecek ve kulun hakîki mükâfatı yine bu birliği müşâhede etmek olacaktır.

Câmî'nin, genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışılan bu varoluş yolculuğuna dair birçok değerlendirmesi *Molla Câmî Tefsiri*'nde yer almakla birlikte Ek-1 ve Ek-2'de metni sunulan eserlerin bu detaylı konuları yoğun bir ifade tarzıyla aktardığı görülmektedir. Bu özelliğinden dolayı her iki tefsirin tercümelerinin kaynak dildeki içeriği tam olarak yansıtmadığını da ifade etmek gerekmektedir.

286  
OMÜİFD

### Kaynakça

- Acer, Abdurrahman. "Abdurrahman Câmî'nin Hayâtının İlmî-İrfânî Veche-sine Kısa Bir Bakış". *Molla Câmî'de Varlık*. Ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal. 11-30. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ağbal, Davut. "Molla Câmî Tefsirinde İşârî Yorumlar", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2019): 397-421.
- Ali el-Kârî. *el-Masnu' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdu'*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 5. Bs. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Câmî, Abdurrahman. *Tefsîru Molla Câmî*. 19 Hk 1252: Çorum İl Halk Kütüphanesi.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavouf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemu's-sûfi*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981.

Hikmet, Ali Asgar. *Câmî Hayatı ve Eserleri*. Trc. M. Nuri Gencosman. 2. Bs. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.

İbn Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. 1. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Karacan, Melek Gündüz. "Molla Câmî'de Tevhidin Hakîkati ve Vahdet-i Vücûd". *Molla Câmî'de Varlık*. Ed. Abdurrahman Acer - Şamil Oçal. 77-101. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tosun, Necdet. "Nakşibendiyye Tarikatının Kimliği ve Yayılışı". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve kültür*. 1. Bs. 611-692. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.



Ek-1.

287

### تفسير سورة الفاتحة لمولانا جامي قدس سره السامي

OMÜİFD

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) وهو يهدي إلى صراطٍ مستقيم<sup>39</sup> (أَلْحَمْدُ لِلَّهِ) أي: كلُّ ما كان من المحامد الحسنة، والأثنية الجميلة عائدة بالأصالة إلى الذات المستتبعة لوجود الأعيان الممكنة، المستدعية بذواتها، تربيته من (رَبِّ) الذي يربُّ (العالمين) من الرُّوحانيَّات والجسمانيَّات ليترنَّب عليها المطلوبة من خلقها، وتربيتها بين يدي (الرَّحْمَنِ) المفيض للرحمة العامَّة الإيجاديَّة على الكلِّ تفصيلاً (الرَّحِيمِ) الجامع للكمالات كلِّها في الإنسان جمعاً، وتملُّكاً لما هو له، وبالذات من الأسماء، والصفات، وعبر عن هذا التملُّك بقوله: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) الذي فيه يتعاقق المقابلات ويتحد المتخالفات برفع النسب، والإضافات، عند الرجوع إلى ما هو المبدأ، والمعاد، مقرةً دونه بلسان الاستعداد (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) بالأصالة في كلِّ ما نعبد طوعاً وكرهاً (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) سواء كان نعم ذلك أو لا، فإنَّ (أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) والصراط القويم،<sup>40</sup> أي: (صِرَاطَ) الرَّاخِين في العلم، والعمل، الموصولين إلى معرفتك، وهم (الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) طريق التَّوْحِيد وعزَّزْتهم بإنعام خالصٍ (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) لعدم خطانهم المؤدِّي إلى الاثنينيَّة المستلزمة للتباعد<sup>41</sup> المفضي

39 م + وهو يهدي إلى صراطٍ مستقيم

40 ع: والطريق القوي.

41 م: للمتباع.

إلى الهلاك والبوار، فهؤلاء بذلك الإنعام لا يكونون من الغاوين<sup>42</sup> (وَلَا الضَّالِّينَ) بل يكونون<sup>43</sup> من الهادين المهتدين، خصوصًا الذي هو سيّد المرسلين. اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ<sup>44</sup> وصحبه أجمعين. آمين يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.<sup>45</sup>

تَمَّتِ التفسير لمولانا جامي قَدَّسَ سِرُّهُ السامي

## Tercüme

### Mevlânâ Câmî'nin (k.s.) Fâtihâ Sûresi Tefsiri

“*Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla*”, O dosdoğru yola hidâyet edenidir. “*Hamd Allah'a aittir.*” Yani: Bütün güzel hamdler ve övgüler asaleten Zât'a yöneliktir ki o, mümkün hakikatlerin varlıklarını (*el-a'yânu'l-mümkine*) ortaya çıkarır ve onların zatlarını gerekli kılar. Bu ise ruhânî ve cismânî “*âlemlerin*” efendisi olan “*rabbi*”n bir terbiyesidir. Bu suretle yaratılışlarından amaçlanan gâye onlar için gerçekleşmektedir. (Aynı zamanda) detaylı olarak her şeye var edici umûmî rahmetini bahşeden “*Rahmân*”ın ve insanda bütün kemâlâtı bir araya getiren “*Rahîm*”in huzurunda o âlemlerin terbiyesi husûle gelmektedir. (İnsan) isim ve sıfatları gibi bizzat O'nun olana sahip olmaktadır. O bu sahip oluşu “*Din gününün sahibi*” sözüyle ifade etmektedir. Sözü edilen günde nispetler ve izâfetler, başlangıç ve son olana döndüğünde ortadan kalkar. Böylece zıtlıklar birbirine karışır, farklılıklar birleşir. Yaratılıştaki potansiyelin (*isti'dâd*) diliyle O'ndan gayrısını takrir etmek suretiyle, isteyerek veya istemeyerek ibâdet ettiğimiz her şeyde aslında “*Yalnız sana ibâdet ederiz*” (der). Bunu bilsek de bilmesek de “*Yalnız senden yardım isteriz.*” Öyleyse “*Bizi dosdoğru*” kuvvetli “*yola ilet*” yani: Senin marifetine ulaştırın ilim ve amelde derinleşmiş kimselerin “*yoluna*” ki onlar, “*kendilerine*” tevhid yolunu “*nimet olarak verdiğin*” ve kendilerini hâlis bir nimetlendirmeye desteklediğin kişilerdir. Helâke ve yok olmaya

42 م: العابدین.

43 م: يكونوا.

44 م - وعلى آله.

45 ع - آمين يا رب العالمين.



sevk eden bir uzaklığı gerektiren (herhangi bir) ikiliğe sebep olmuş bir hataları bulunmadığı için onlar “kendilerine kızılan kişiler değildir.” İşte bu kişiler bu nimet sayesinde azgınlardan ve “yoldan çıkmışlardan değildir.” Bilakis hidâyete ermiş kişilerdendir. Özelikle de Peygamberlerin Efendisi, ki ona, ailesine ve ashâbına salât-ü selâm olsun. Âmîn yâ Rabbe'l-âlemîn.

Mevlânâ Câmî'nin (k.s.) tefsiri tamamlandı.

Ek-2.

في تفسير الفاتحة على لسان أهل الطريقة

1- خواني كشيده عشق<sup>46</sup> سزاوار آفرين // بسم الله اي خريف<sup>47</sup> كدا خوي ره نشين

2- از فيض عام و خاص عجب خرمني نهاد // كاعيان كاينات از آنند خوشه

چين

3- او را سزد سپاس كه هستت جاودان // هم اولين غرق<sup>48</sup> نوالش هم

آخريـن

4- هم فيض اوست در هم آفاق مستفيض // هم نور اوست در هم ذرات مستبين

5- پرايهـه توان هم اوست روز كسب // سرمايهـه جزاء هم اوست

روز<sup>49</sup> دين

6- تعبیر از و بصيغـة غائب چرا كنم // زينسان كه شد مشاهد او ديدهـه

يقين

7- اي آنكه جز وجود تو مشهود مرد نيست // آنجاكه هست ديدهـه توحيد تيز

بين

8- در عشق تو فنا شدن إِيَّاكَ نَعْبُدُ است // بعد از فنا بقا بتو إِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ

9- چون هادي صراط تويي إِهْدِنَا الصِّرَاطَ // يعني بسوي خود

بـنـمـاراه راستين

10- فرق فقط نتيجه قهري بود عظيم // جمع فحسب حكم ضلال بود

مبين

46 ل - عشق.

47 ل: حريف.

48 ل: غريق.

49 ل: يوم.

- 11- مارا بجمع تفرقة و جمع ره نمای // محبوب از آن به این نه<sup>50</sup> و محروم  
از آن به این<sup>51</sup>
- 12- آمین بکوی<sup>52</sup> جامی وفانی شو اندر آن // کر خواهی این دعا باجابت شود قرین

## Tercüme

## Tarikat Ehlinin Dilinden Fâtihâ Tefsiri

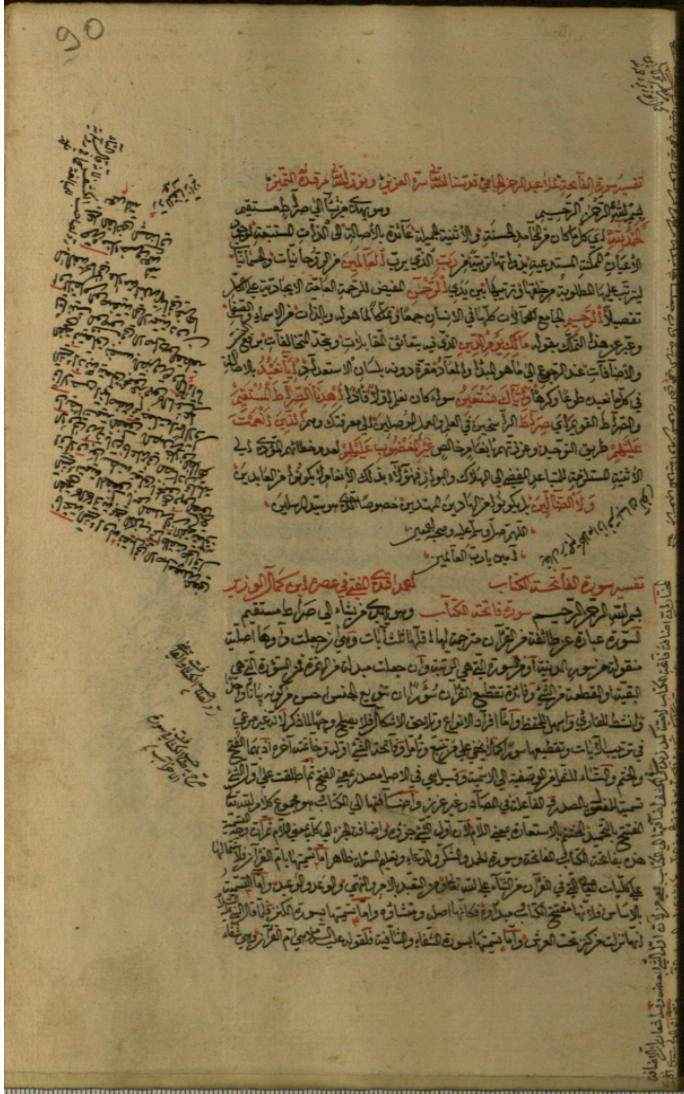
- 1- Övgüye layık olan aşk (Allah) bir sofraya kurmuş, Bismillâh! Ey yolda oturan dilenci huylu dost.
- 2- (O Yaraticı) genel ve özel feyzinden kâinatın a'yânının (dahi) başak kâintıları topladığı ne acayip bir harman yaptı.
- 3- Varlığı ebedî olan O'na (Allah'a) hamd ü sena yaraşır. Çünkü hem ilk ve hem sonuncu olan O'nun ihsanına boğulmuştur.
- 4- Hem âfâktakilerin feyizlenmesi O'nun feyzi (sâyesinde)dir hem de tüm zerrelere aydınlığı onun nurundandır.
- 5- Kazanma günü, kudreti süsleyen de kendisidir. Din gününde mükâfât sermayesi dahi kendisidir.
- 6- Ondan üçüncü şahıs olarak niye söz edeyim! Zira böylece onun tecellileri gönül gözü ile görüldü.
- 7- Ey iyi görenin vahdet nazarıyla baktığı o yerde merdin gözünün senden başkasını müşahede etmediği kimse!
- 8- Senin aşkında fani olmak, "yalnız sana ibadet ederiz" ibaresidir. Fenadan sonra bekaya ulaşmak ise "ancak senden yardım dileriz" ibaresinin anlamıdır.
- 9- Hidayet veren sen olduğun için bize yol göster. Yani sana doğru giden yolu bize göster.
- 10- Fark-ı fakat, "fehâsebe" cem'inde (hesaba çekilmek üzere toplanmanın olduğu o günde) kahrının sonucu muazzamdır, senin dalâletinin hükmü âşikârdır.
- 11- Tefrika/fark ve cem' hâllerini bir arada tutmak için bize yol göster. Öyle ki ne bundan onun yanında mahcup (perdelenmiş), ne de ondan bunun yanında mahrum olalım.
- 12- Ey Câmî! Eğer bu duanın kabulünü istiyorsan âmin de ve onda fânî ol!

50 ل: ازین بیان نه.

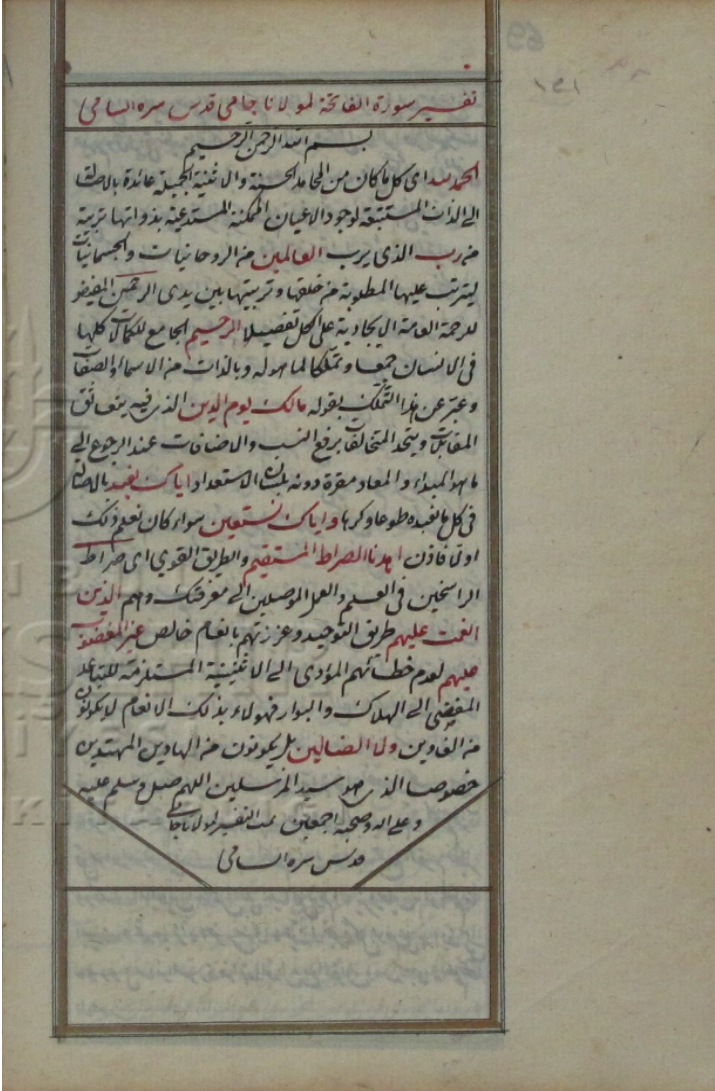
51 ل: از آن باین.

52 ا: بکوی.

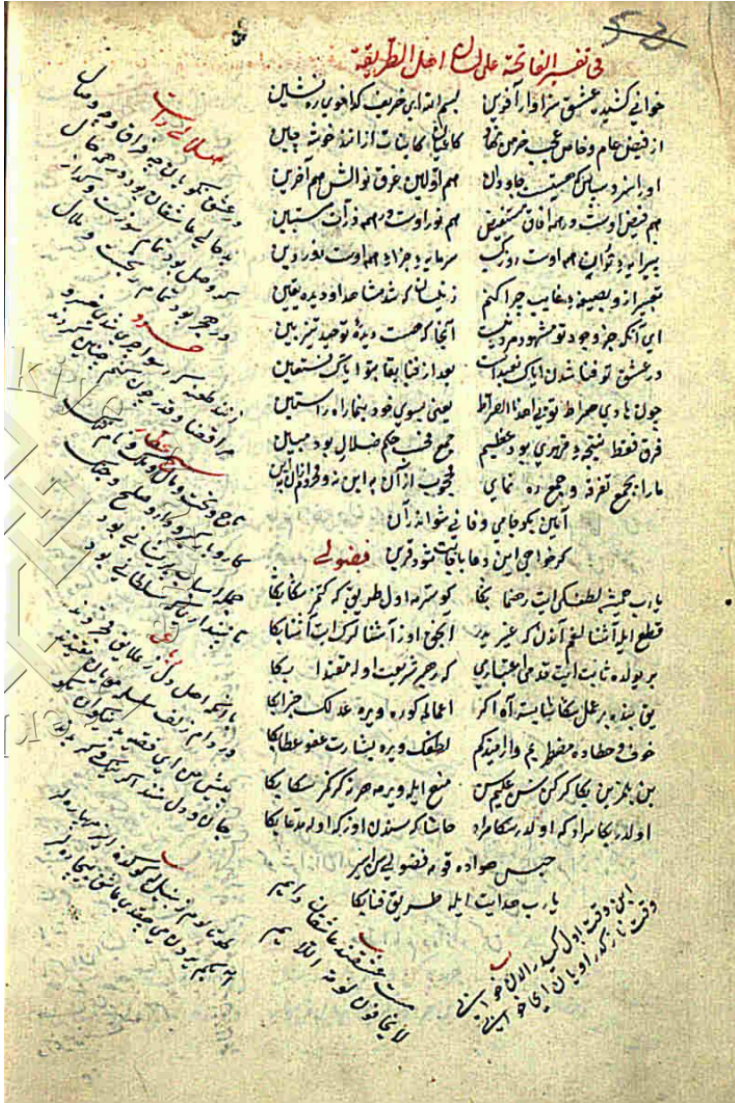
Ek-3. "Tefsîru Sûreti'l-Fâtihâ" Adlı Eserin Nüshalarının GörSELLERİ



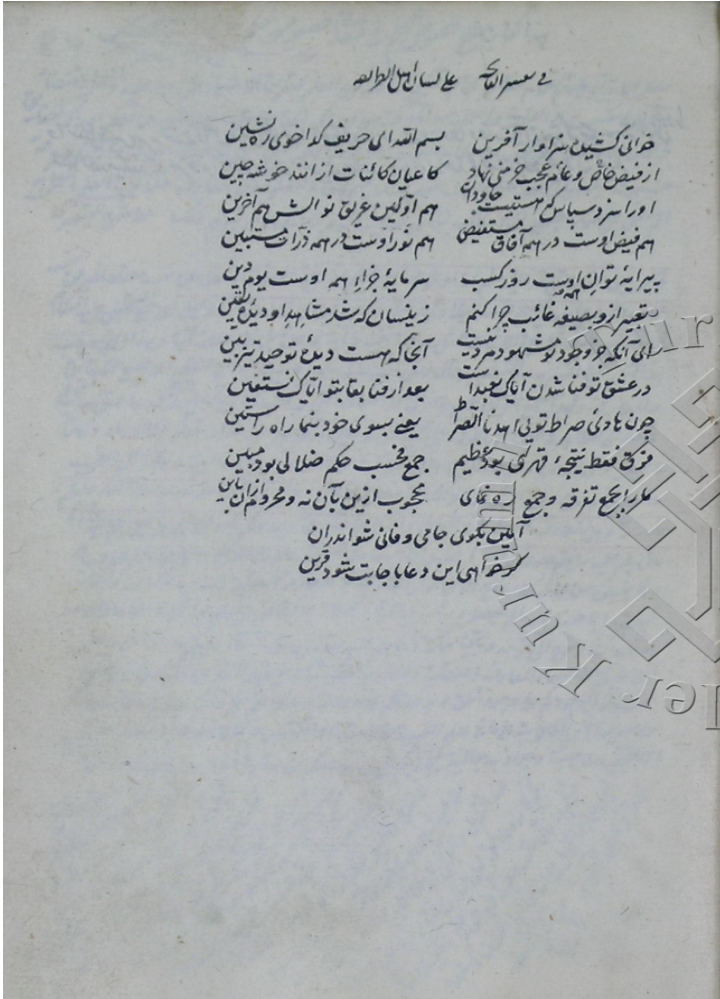
Millî Ktp., Samsun İl Halk Kütüphanesi 55 Hk 809



Ek-4. "Tefsîru'l-Fâtihâ 'alâ lisâni ehlî't-tarîka" Adlı Eserin Nûshalarının GörSELLERİ



Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 3796



Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli nr. 147

SURİYE İÇ SAVAŞININ KİLOMETRE TAŞLARI:  
HÂLİD HALİFE'NİN LÂ SEKÂKİNE FÎ MATÂBİHİ  
HÂZİHİ'L-MEDİNE ROMANI  
MILESTONES OF THE DOMESTIC WAR OF SYRIA: HÂLİD  
HALİFE'S LÂ SEKÂKİNE FÎ MATÂBİHİ  
HÂZİHİ'L-MEDİNE NOVEL

---

ETHEM DEMİR

[Dr.Öğr. Üyesi., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD  
PhD. Assistant Professor, University of Bursa Uludağ Faculty of Theology  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
ethemdemir84@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-4877-7578>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 12 Ocak/January 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 03 Aralık/December 2019  
*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 295-320

Atf/Cite as: Demir, Ethem. “Suriye İç Savaşının Kilometre Taşları: Hâlid Halife'nin Lâ Sekâkine Fî Matâbihi Hâzihi'l-Medîne Romanı- Milestones Of The Domestic War Of Syria: Hâlid Halife's Lâ Sekâkine Fî Matâbihi Hâzihi'l-Medîne Novel”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 295-320. <https://doi.org/10.17120/omuifd.512165>

*İntihal /Plagiarism:* Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

*Copyright* © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Suriye İç Savaşının Kilometre Taşları: Hâlid Halîfe'nin Lâ Sekâkîne fî Matâbihi Hâzihi'l-Medîne Romanı

**Öz:** 2010 yılının sonlarında başlayan Arap baharı; Tunus, Mısır ve Libya'nın ardından çok kısa bir süre içerisinde Suriye'ye sıçramıştır. Toplumsal halk hareketleri şeklinde başlayan bu ayaklanmalar, diğer Ortadoğu ülkelerinin aksine Suriye'de kelimenin tam anlamıyla pek çok grubun katıldığı kanlı bir iç savaşa dönüşmüştür. Yüzbinlerce insanın ölmesine, milyonlarcasının yaralanmasına ve bir o kadarının da ülke içinde ve ülke dışına göç etmesine yol açan bu iç savaşın çıkış nedenini, sadece Suriye'nin Der'a kentinde rejim aleyhtarı yazı yazan gençlerin tutuklanmasına veya 2011 Suriye'sinin içinde bulunduğu olumsuz koşullara bağlamak yeterli değildir. Zira Suriye'deki toplumsal halk ayaklanmasına yakından bakıldığında söz konusu ayaklanmanın arka planında Baas rejiminin yarım asırdan beri uyguladığı sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve hukuki antidemokratik uygulamaların olduğu görülmektedir. Suriye'deki bu iç savaşın arka planına ışık tutmak isteyen ve bu kapsamda Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihi'l-medîne adlı romanını kaleme alan Suriyeli yazarı Halid Halîfe, bu romanında Suriye iç savaşının arka planında yer aldığı düşünülen Baas rejiminin 1963-2005 yılları arasındaki yarım asra varan olağanüstü hal uygulamalarına, Hama katliamına, anti demokratik uygulamalarına, gelir dağılımındaki adaletsizlik ve benzeri olumsuz icraatlarına değinmiştir. Bu makalede tümten gelim yolu takip edilerek öncelikle tüm Ortadoğu ülkelerinde etkisi güçlü bir şekilde hissedilen Arap baharı sürecine ve bu sürecin önemli halkalarından biri olan Suriye iç savaşına değinilmiş, akabinde de yazarın adı geçen romanı üzerinden Suriye iç savaşının tarihsel arka planına inilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Arap Edebiyatı, Modern Arap romanı, Suriye romanı, Suriye iç savaşı, Hâlid Halîfe.



### The Issue 'Husn-Qubh' as An Example of Sunnification in the Classical Period of Hanafi Jurisprudence

**Abstract:** Arab spring starting in late 2010; Tunisia, Egypt and Libya after a very short period of time has spread to Syria. These riots, which started in the form of social popular movements, turned into a bloody civil war in Syria, literally many groups, in contrast to other Middle Eastern countries. It is not enough to link this civil war, which led to the death of hundreds of thousands of people, millions of people injured, and so much that they mi-



grated from inside and outside the country, to the detention of young people against the regime in the city of Der'a, Syria or to the negative conditions of Syria in 2011. . A closer look at the social uprising in Syria reveals that the Baathist regime has been misguided for a half century of social, political, economic, cultural and legal misconceptions. Syrian writer Khalid Khalifa, who wanted to shed light on the background of this civil war in Syria and wrote his novel *Lâ sekâkine fi matâbihi hâzihi'l-medîne* in this context, the half-century practice of the Baath regime, which was considered as the background of the Syrian civil war, between the years 1963-2005, Hama massacre, anti-democratic practices, sectarian-based administration. , injustice in the distribution of income and similar negative actions. In this article, following the developmental path, it is mentioned firstly the process of Arab Spring, which is strongly influenced in all Middle Eastern countries, and the Syrian civil war which is one of the important links of the Arab Spring.

**Keywords:** Arabic Literature, Modern Arap Novel, Syrian Novel, Syrian Civil War, Hâlid Halife



## Giriş

Totaliter iktidar yapılarına karşı 2011 yılından itibaren gelişen toplumsal halk hareketleriyle beraber ciddi siyasi ve sosyal değişim sürecine giren Arap toplumu, ekonomik ve demokratik taleplerini ilk olarak sokak yürüyüşleriyle dile getirmeye başlamıştır. Tek adam ve hanedan tahakkümüne ve anti demokratik bazı uygulamalara isyan eden söz konusu toplum ilk başlarda, bu kısıtlamaların kaldırılması, refahın tabana yayılması, insan hak ve özgürlüklerinin korunması için çeşitli gösterilerde bulunmuştur. Ekonomik ve demokratik taleplerle barışçıl bir şekilde başlayan bu gösteriler, taleplerine cevap bulamadığı kimi ülkelerde silahlı mücadeleye dönüşmüş ve ارحل "Git!", الشعب يريد إسقاط النظام "Halk rejimi devirmek istiyor" sloganlarında ifade edildiği gibi rejimleri devirmeye doğru bir amaca yönelmiştir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Atilla Sandıklı - Ali Semir, "Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye", (BİLGESAM, 2012), Rapor No: 52, <http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-227->

Domino etkisiyle başta Tunus, Libya, Mısır, Suriye, Yemen, Bahreyn, Cezayir, Ürdün gibi birçok Arap ülkesine yayılan Arap baharı adındaki bu gösteriler, kimi ülkelerde rejimi devirerek başarıya ulaşırken, kimi ülkelerde de başarısız olmuştur. Bu manada yaşanan gösterilerin tarihsel sürecine bakıldığında ilk kıvılcımın 17 Aralık 2010 yılında Tunus'ta yakıldığı görülmektedir. Zabıta tarafından arabasına el konulan Tunuslu üniversite mezunu seyyar satıcı Muhammed el-Bû'azîzî'nin kendisini yakmasıyla başlayan gösteriler, kısa bir süre içerisinde Devlet Başkanı Zeynelâbidîn'i 23 yıllık iktidarından düşürmüştür.<sup>2</sup>

Tunus'ta rejimi devirmekle sonuçlanan söz konusu gösteriler, 25 Ocak 2011 yılında Mısır'a sıçramıştır. Tunusluların taleplerine benzer taleplerle yola çıkan aralarında 6 Nisan Gençlik Hareketi, Devrimci Sosyalistler, Selefilere, Müslüman Kardeşler, Kıptiler ve liberallerin de bulunduğu birçok grup, Tahrîr meydanında kitlesel gösterilerde bulunmuştur. Devlet Başkanı Hüsnü Mübarek, halkın gerek sosyal medyadaki gerekse meydanlardaki kararlı duruşu sebebiyle 11 Şubat 2011 yılında 30 yıllık iktidarını bırakmak zorunda kalmıştır.<sup>3</sup>

Tunus'ta başlayan bu gösteriler, Mısır'dan sonra Libya'ya sıçramıştır. 17 Şubat 2011 yılında başlayan Kaddâfî aleyhtarı gösteriler, yönetimin sert direnişiyle karşılaşmıştır. Gerek Kaddâfî'nin görevden ayrılmak istememesi gerekse kendisinin bazı kabileler tarafından destek görmesi, Libya'yı aylarca sürececek bir iç savaş sürecinin eşiğine getirmiştir. Bu arada pek çok insan hakkı ihlalinde bulunan yönetim, uluslararası bir dizi yaptırımla karşı karşıya kalmıştır. Ekonomik baskıdan uluslararası askeri

2014090440butun-boyutlariyla-suriye-krizi-ve-turkiye.pdf; Ramazan Abdüsselam Haydar, "Sevrâtu'r-rabî'i'l-Arabî ve mustakbelu'n-nizâmî's-siyâsî'l-Arabî", *Mecelletü'l-câmi'ati'l-esmeriyye* 24 (Ocak 2018), 521.

<sup>2</sup> Bin Kaddûr İmân, *el-Vechu'l-aher li'l-'avleme 'er-rabî'u'l-'arabî innûzecen'*, (Yüksek Lisans Tezi, Ebû Bekir Belkayed Üniversitesi, 2014), 75.

<sup>3</sup> İsmail Numan Telci, *Mısır: Devrim ve Karşı Devrim*, (İstanbul, Seta Kitapları: 2017), 23; Konur Alp Kocak, "Mısır: Demokratikleşme Yolunda İki Adım İleri Bir Adım Geri", *Yasama Dergisi* 8/23 (Ocak 2013): 24-33; Zâfir Fevvâz Yusuf Cebr, *Eseru sevre hamseti ve işrîne yenâyir kânûn sâni el-Misriyye 'alâ kadîyyeti'l-Filistmiyye*, (Yüksek Lisans Tezi, en-Necâhu'l-Vatânî Üniversitesi, 2013): 20.

müdahaleye kadar birçok müeyyideyi kapsayan bu yaptırımlar, Kaddâfî'yi iyice köşeye sıkıştırmıştır. Başkent'in 22 Ağustos 2011'de muhaliflerin eline geçmesiyle Trablus'tan ayrılan Kaddâfî, kısa bir süre saklandıktan sonra 20 Ekim 2011 tarihinde memleketi olan Sirte'de muhaliflerce yakalanarak linç edilmiştir.

Arap baharı, yukarıda değinilen ülkelerden sonra Suriye'de hissedilmeye başlanmış, 26 Şubat 2011 tarihinde Suriye'nin Der'a kentinde duvarda "Özgürlük" ve "Halk rejimi devirmek istiyor." şeklinde çeşitli ifadeler yazan bazı gençler tutuklanıp ağır işkenceye maruz bırakılmıştır. Bu gençlerin serbest bırakılması için tavassutta bulunan ailelerinin çabaları da sonuçsuz kalınca çeşitli gösteriler yapılmış, rejimin yaşanan gösterileri şiddetle bastırma teşebbüsü; bu gösterilerin Şam, Humus, Halep, Hama ve diğer şehirlere yayılmasına yol açmıştır. Zuhur eden bu durumu müşahede eden rejim, yaşanan isyanı bir ara barışçıl yöntemlerle çözmeye yönelmiş ve bu doğrultuda bazı siyasi düzenlemelerin hayata geçirilmesi, 1963 yılından beri yürürlükte olan olağanüstü halin kaldırılması, gösteriler sırasında tutuklananların serbest bırakılması ve göstericilerin taleplerine olumlu yaklaşılması şeklindeki bazı taahhütlerde bulunmuştur. Ancak gerek verilen taahhütlerin yerine getirilmemesi, gerekse yapılanların muhalifler tarafından yetersiz bulunması üzerine kriz daha da derinleşmiş ve hızla bir iç savaş sürecine girilmiştir.<sup>4</sup> Daha sonra küresel birçok gücün denkleme dâhil olmasıyla beraber Suriye, iç savaşın yanında küresel güçlerin vekâlet savaşlarına da sahne olmuştur.

<sup>4</sup> Muzaffer Ercan Yılmaz, "Kaddâfî Sonrası Libya'da Siyasi Dönüşüm", *Akademik Ortadoğu Dergisi*, 7/1 (2012): 2; Gürkan Doğan, Bülent Duran, "Arap Baharı ve Libya: Tarihsel Süreç ve Demokratikleşme Kavramı Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Haziran 2012): 80-82; Detay için ayrıca bk. Christopher S. Chivvis - Jeffrey Martini, *Libya be'de'l-Kaddâfî 'iberun ve tede'iyâtün li'l-müstakbel*, (Boston: Rand Corporation, 2014).

<sup>5</sup> Hakan Uzun, Suriye İç Savaşı Aktörlerinin Ağ Bağ Teorisi Yöntemiyle İncelenmesi, (Ankasam İşlevsel Çalışmalar, 2016) Rapor No: 1; Nurettin Altundeğer - M. Ertuğrul Yılmaz, "İç Savaşın Bölgesel İstikrarsızlığa: Suriye Krizinin Türkiye'ye Faturası", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/1 (Mart 2016): 290; Detay için ayrıca bk. Orçun Koşar, *Suriye İç Savaşı'nda Türkiye'nin Kazanımları ve Kaybeldimleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2017).

Tüm toplumsal ve siyasal hareketlerin bir arka planı ve onu olgunlaştıran bir süreci olduğu gibi Arap baharında yaşanan siyasal ve toplumsal hareketlerin de anlık olaylara tepki olarak doğmadığı, aksine arka planda uzun süreden beri yaşanmakta olan birçok sorundan beslendiği düşünülmektedir. Bu anlamda Hâlid Halîfe'nin *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihi'l-medîne* adlı romanına bakıldığında eserde, bütün şiddetiyle hâlâ sürmekte olan Suriye iç savaşının, Der'a'daki gençlerin tutuklanması veya 2011 Suriye'sinin yaşadığı diğer sorunlardan daha ziyade 1963 Baas askeri darbesinden 2011 yılına kadar yaşanan ekonomik sıkıntılar, ağır insan hakkı ihlalleri, sosyal sorunlar ve kötü yönetime dayandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

### 1.1963 Baas Askeri Darbesi Ve Sonrasında Yaşananlar

1961 yılındaki askeri darbeden sonra General Abdülkerim Zahraddin'in kurmuş olduğu hükümeti hedef alan 1963 Askeri darbesi, Baas Partili

<sup>6</sup> 1943 yılında Mişel Eflak ve Selahaddin Bitar tarafından kurulan Baas partisinin, ilk kongresi 1947 yılında yapılmıştır. Bu parti, her ne kadar değişilen tarihlerde kurulmuşsa da ideolojisi, 19. yüzyılda Arap âlemine yayılan milliyetçilik düşüncesine dayanmaktadır.<sup>6</sup> Suriye milliyetçiliği yerine Arap milliyetçiliğini savunan Baas partisi; din, mezhep, ırk ve kabile yerine Arap ulusal bağı hâkim kılmayı hedeflemiştir.<sup>6</sup>1953 yılında Ekrem Havranî'nin başkanlığını yaptığı Arap Sosyalist Partisi ile birleşen Baas partisi, ismini Arap Baas Sosyalist Partisi olarak değiştirmiştir. İlk büyük başarısını 1954 yılındaki genel seçimlerde 11 sandalye alarak elde eden Baas Partisi, asıl başarısını 1958 yılında Suriye ve Mısır'ın birleşmesinden sonra elde etmiştir. Nitekim kurulan Birleşik Arap Cumhuriyeti kabinesinde dört bakan ve bir başkan yardımcısıyla yer almıştır. Ancak birleşmeden sonra merkezîyetçi bir yapı kurup tüm siyasi partileri kapatan Cemal Abdunnasır'a karşı Suriye'de tepkiler ortaya çıkmış ve bu tepkiler, Suriye'nin Mısır'dan ayrılmasına yol açan 1961 darbesiyle sonuçlanmıştır. Darbeden sonra General Abdülkerim Zahraddin liderliğinde kurulan hükümet ise 8 Mart 1963 yılında yapılan Baas askeri darbesiyle devrilmiş ve ülke tamamen Baasçıların kontrolüne geçmiştir. Yönetime gelen Baasçılar, yaşadıkları derin fikir ayrılıklarından dolayı bu sefer de birbirlerine karşı askeri darbelerde bulunmuşlardır. 1966 darbesinden sonra savunma bakanı 1970 darbesinden sonra da başbakan olan Hafız Esad'ın 1971 yılında devlet başkanı olmasıyla 30 yıla varan başkanlık süreci başlamıştır. 2000 yılında öldüğünde yerini oğlu Beşşâr Esad almıştır. Detay için bk. Türel Yılmaz Şahin, "Suriye'de Baas Yönetimi", *Mülkiye Dergisi*, 35/272 (2011); Özge Özkoç, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007); Dilek Canyurt, *Çok Katmanlı Toplumlarda Demokrasi: Suriye Örneği*, (Doktora Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2018).

subaylar tarafından yapılmıştır. Darbeden sonra yönetimdeki konumlarını daha da güçlendirmek isteyen bu subaylar, kendilerine yakın hissettikleri aile ve çevrelerden pek çok kişiyi orduya almışlardır. Çoğunluğu Nusayrî, İsmâîlî ve Dürzî olan bu subayların orduya alınmasıyla ordudaki azınlık subayların sayısı, Sünni subayların aleyhine hızlı bir şekilde artmıştır.<sup>7</sup> Muhaliflere karşı yönetimdeki hâkimiyetlerini gün geçtikçe daha da güçlendiren Baasçılar, 1971 yılında Hafız Esad'ın Suriye devlet başkanı olmasıyla tüm kurumlarda sözü edilen hâkimiyetlerini en üst düzeye çıkarmışlardır.

1963 darbesinden beri uygulanan olağanüstü hal ve benzeri uygulamalarla özgürlükleri kısıtlanan Suriye toplumu, Baas'a ciddi manada tepki duymuştur. Ancak Hafız Esad'ın iç ve dış siyasette attığı bazı adımlar, bu tepkiyi daha da büyütüştür. Bu anlamda Suriye'nin 1970'li yıllarına bakıldığında rejimin bu manadaki uygulamalarından rahatsız olan muhaliflerin geniş bir İslamî cephede toplanmaya çalıştıkları; başta Halep, Humus ve Hama olmak üzere birçok şehirde örgütlendikleri ve ülke yönetimini eline geçiren Nusayrîlerle çeşitli sürtüşmeler yaşamaya başladıkları görülmektedir.<sup>8</sup>

1980'li yıllara gelindiğinde rejimin anti demokratik uygulamalarına karşı yapılan protestoların daha da genişlediği, buna mukabil rejimin de bunları şiddetle bastırmaya yöneldiği görülmektedir. Bu anlamda rejim muhaliflerinin 1980 yılında Cısr-Şuşur'da yaptıkları gösterilerin büyümesi üzerine olayları şiddetle bastırmaya yönelen ordunun müdahalesiyle yüzlerce sivil yaşamını yitirmiştir. Bunun üzerine Halep'te toplanan rejim muhalifleri, burada da rejimin askeri müdahalesiyle karşılaşmış ve birçoğu hayatını kaybetmiştir. Bundan sonra 1982 yılında tarihe Hama katliamı diye geçen olay yaşanmıştır. 2 Şubat 1982 yılında Hama'da öncülüğünü Müslüman Kardeşler Teşkilatının yaptığı rejim karşıtı büyük bir ayaklanma meydana gelmiştir. Ayaklanmaya katliamla cevap veren or-

<sup>7</sup> Detay bk. Özkoç, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*.

<sup>8</sup> Yılmaz Şahin, "Suriye'de Baas Yönetimi", 111.

dunun müdahalesi sonucu kent yerle bir olmuş ve net bir rakam olmakla beraber 10 bin ile 30 bin arasında kişinin hayatını kaybettiği ifade edilmiştir.<sup>9</sup>

## 2.Hâlid Halîfe Ve Lâ Sekâkîne Fî Matâbihi Hâzihi'l-Medîne Adlı Romanı

Suriyeli roman yazarı Hâlid Halîfe, 1964 yılında Halep'in Ürum Suğra köyünde doğmuştur. 1988 yılında Halep Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun olan Halîfe, daha sonra aynı üniversitede edebiyat bilim kurulu üyeliğine seçilmiştir. Roman alanında oldukça aktif olan Halîfe, uluslararası edebiyat ödüllerine aday gösterilen pek çok önemli roman çalışmasına imza atmıştır. Bu alanda haklı bir şöhrete kavuşan Halîfe; 2008 yılında *Medîhu'l-kerâhiyye*,<sup>10</sup> 2009 yılında *Hârisü'l-hadî'a*, 2000 yılında *Defâtîru'l-kirbât*, 2013 yılında *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihi'l-medîne* ve 2016 yılında *el-Mevtu 'amel şâkk* adlı romanları yazmıştır.<sup>11</sup>

302

OMÜİFD

Romancılığın yanında şairlik, senaryoculuk ve edebi makale yazarlığı yönleri de olan Halîfe; bu manada *Kavsu kuzeh*, *Sîretu Âlî Celâlî* ve *el-'Urrâb-nâdi's-şark* gibi diziler, *Bâbu'l-makâm* gibi uzun metrajlı bir film, bazı kısa metrajlı filmler ve belgesellerin yapımında yer almıştır.

Yazarın romanları içerisinde bu çalışmaya konu olan *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihi'l-medîne* romanı, Suriye yönetimi tarafından içeriği sakın-

<sup>9</sup> Ortadoğu Araştırmaları Merkezi, "Cisru's-Şuğur ve Hama Katliamları: Suriye Rejimi Ne Yapmak İstiyor", erişim: 9 Ekim 2018, <http://orsam.org.tr/tr/cisr-el-sukur-ve-hama-katliamlari-suriye-rejimi-ne-yapmak-istiyor/>.

<sup>10</sup> Önce Şam'da basılmış olan bu roman, Suriye yönetimi tarafından yasaklanmasının ardından Beyrut'ta basılmıştır. 1970'li ve seksenli yıllarda Suriye rejimi ve ihvan arasında yaşanan mücadeleye yer veren roman, özellikle Hama ve benzeri yerlerde Suriyelilerin maruz kaldığı büyük acılara geniş bir şekilde yer vermiştir. Uluslararası Independent ve Arap Booker edebiyat ödüllerine aday gösterilen roman; edebî önemine binaen Türkçe, İngilizce, İspanyolca, Fransızca, İtalyanca, Almanca ve Felemenkçe olmak üzere birçok dünya diline çevrilmiştir. (Wikipedia, "Medîhu'l-kerâhiyye", erişim: 10 Ekim 2018, [https://ar.wikipedia.org/wiki/مدح\\_الكرَاهِيَة](https://ar.wikipedia.org/wiki/مدح_الكرَاهِيَة); Turan Kışlakçı, Arap Dünyası Hangi Romanları Okuyor, erişim: 10 Ekim 2018, <http://turankislakci.com/tr/arap-dunyasi-hangi-romanlari-okuyor/227>).

<sup>11</sup> Wikipedia, Hâlid Halîfe, erişim: 10 Ekim 2018, [https://ar.wikipedia.org/wiki/خالد\\_حليفة](https://ar.wikipedia.org/wiki/خالد_حليفة).

calı bulunması sebebiyle Dâru'l-'Ayn yayınevi tarafından Kahire'de basılmıştır. Modern roman niteliğine sahip bu eser; teknik ve tematik zenginliği sebebiyle 2013 yılında Necîb Mahfûz ve 2014 yılında da Uluslararası Arabic Booker edebiyat ödüllerini kazanmıştır.<sup>12</sup> Başka dillere de tercüme edilmiş olan bu eser, Financial Times gazetesi tarafından 2016 yılında İngilizceye tercüme edilmiş en iyi üç romandan biri olarak kabul edilmiştir.<sup>13</sup>

Çalışmaya konu olan romana teknik açıdan bakıldığında, modern ve klasik roman tekniklerinden gayet profesyonel bir şekilde yararlandığı görülmektedir. Romanın temel unsurlarından olan mekân, zaman ve olay örgüsünün arka plana itildiği ve kahramanların ön plana çıkarıldığı bu romanda bir roman kahramanının diliyle daha çok III. tekil kipi kullanılmıştır. Yazarın bu manadaki tercihi de romanı anlatım çeşitliliği noktasında zayıf bırakmış ve okurda nispeten bir bıkkınlık meydana getirmiştir. Ancak değinilen anlatımın türünün yanında I. tekil ve çoğul kiplerinin de azda olsa kullanıldığı olmuştur. Hâkim bakış açısı ile olayların anlatıldığı bu romanda yukarıda kendisine işaret edildiği gibi olay örgüsü oldukça arka plana itildiği görülmekte ve bu durumun da okurun roman epizotları arasında mantıksal bağlar kurmakta zorlanabileceğini akla getirmektedir. Öte yandan olay örgüsünün senaryoya aşırı benzemesi yazarın senaryoculuk özelliğinin bir yansıması olduğu düşünülmektedir.

Beş bölüme ayrılan romanın olayları, önce Halep'e bağlı bir köyde, daha sonra da Halep merkezde yaşanmıştır. Aristokrat tabakaya mensup Halepli öğretmen bir kadın, ailesinin bütün itirazlarına rağmen, devlet demir yollarında çalışan köylü biriyle evlenir. Yaşadıkları düşünülen büyük aşktan dolayı aralarındaki sınıf ve kültürel farklılıklarını bir tarafa bırakıp evlenen ikilinin mutlu evliliğinden dört tane çocukları olur. Her

<sup>12</sup> el-Hivâru'l-Mutemeded, "Rivâye Hâlid Halife - Lâ sekâkine fî matâbihi hâzihî'l-medîne-rivâyetü'l-haybeti ve'l-'âr", erişim:10 Ekim 2018, <http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=408513&r=0>.

<sup>13</sup> el-Bevvâbe, "Lâ sekâkine fî matâbihi hâzihî'l-medîne dımne efdali rivâyâtin müterceme", erişim: 10 Ekim 2018, <https://www.albawabhnews.com/2304791>.

şey gayet iyi bir şekilde yürürken 1963 yılında Baas Partili subaylar, askeri darbeye bulunurlar. Tüm Suriyelilerin hayatını derinden etkileyen bu gelişme, romanın kahramanı olan ailenin de hayatını derinden etkiler. Daha önce özgür, rahat ve mutlu bir yaşam sürdüren bu ailenin hayatı, süresiz olağanüstü hal ilan eden, özgürlükleri ortadan kaldıran ve muhaliflerine her türlü baskıyı yapan yeni rejimle alt üst olur. Ancak ailenin yaşadığı söz konusu sıkıntıları betimlemede yetersiz kalan romanın, temasını yeterince güçlendiremediği görülmektedir. Bu noktada romana yönlendirilmesi gereken diğer bir eleştiri de ailesinin muhalefetine rağmen işaret edilen evliliğe kadının neden yöneldiğine yeterince değinmemesidir. Nitekim roman bu eksiğiyle roman epizotları arasındaki bağı güçlendirememiş ve okurun zihnindeki sorulara tatminkâr cevaplar verememiştir.

304  
OMÜİFD

Öte yandan Baas rejiminin anti demokratik uygulamalarıyla ciddi manada huzursuz olduğu düşünülen baba, Suriye’de mutlu bir gelecek inşasında bulunamayacağını düşünür ve konforlu bir hayat için Suriye dışında şansını aramaya karar verir. Bu amaçla ailesini geride bırakıp kendisinden otuz yaş büyük Amerikalı bir arkeolog kadınla evlenir ve Amerika’ya gider. Ailesini terk edip giden bir babanın ardından anne, hem annelik hem de babalık görevini yapmaya çalışsa da bunda pek de başarılı olamaz. Gerek başlarında babalarının olmaması gerekse askeri darbenden sonra sosyal, siyasal ve kültürel alanda yaşanan kargaşa ortamı, ailenin çocuklarından her birini bir yere savurmuştur. Bu anlamda romanın başkahramanı Sevsen’in yaşadığı savrulmalara bakıldığında Baas darbesinden sonra ortaya çıkan yeni konjonktürel durum çerçevesinde egemen grup içerisinde yer alabilmek adına bayanlardan oluşan askeri okula kaydolduğu görülür. Ancak burada fazla tutunamayan Sevsen, bir süre sonra okuldan ayrılır ve gayri meşru bir dizi ilişki yaşar. Daha sonra gittiği Paris’ten bir süre sonra Halep’e dönen Sevsen, karanlık geçmişine sünger çekip tövbe eder. Ancak bu yeni yaşam anlayışında da istikrarı sağlayamayan Sevsen, gayri meşru eski yaşam tarzına tekrar geri döner. Roman bu noktada ucu açık bir şekilde biter.



### 3.Suriye İç Savaşının Kilometre Taşları

Hâlid Halîfe, bu romanında Suriye iç savaşını 1963 Baas askeri darbesinden iç savaşın başladığı 2011 yılına kadarki Baas rejiminin siyasi, sosyal ve ekonomik olumsuz uygulamalarına bağlamak istediği düşünülmektedir. İç savaşa yol açtığı düşünülen ve bu sebeple yazar tarafından eleştirilen söz konusu uygulamaların bazıları şu şekildedir: Baskı, içkence, infaz, tutuklama, özgürlükleri kısıtlama, sindirme, toplumsal ayrıştırma, kötü yönetim, rüşvet, keyfi uygulamalar, işsizlik, hizmetlerin aksatılması ve bunlardan mütevellit Suriyeliler’de meydana gelen umutsuzluk, korku ve dışarıya yapılan göçler. Suriye iç savaşına arka planda hizmet ettiği gerekçesiyle yazar tarafından eleştirilen bu uygulamaların sorumluluğu, kimi yerde Baas rejimine açıkça yüklenirken kimi yerde de - modern roman ilkeleri doğrultusunda - ima yoluyla yüklenmiştir. Olumsuz uygulamalardan doğan sorumluluğun rejime ima yoluyla yüklenmesi modern romanın ilkelerine riayetten çok yazarın, rejimle daha fazla karşı karşıya gelmek istememesi ve edebi bir çalışma olan romanın rejimin eleştirileriyle dolu siyasi bir metne dönüştürmek istememesidir.

#### 3.1.Baskı

Yazarın 2011 yılında Suriye’de meydana gelen kanlı iç savaşın arkasında 1963 Baas askeri darbesini ve sonrasında yaşanan anti demokratik uygulamaları gördüğü düşünülmektedir. Nitekim darbe sonrasında yaşanan siyasi, sosyal ve hukuki baskılara geniş bir şekilde yer veren yazarın *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihî'l-medîne* adlı romanına değinilen zaviyeden bakıldığında söz konusu baskıların yukarıda işaret edilen alanların yanında daha birçok alanda yakından hissedildiği görülmüştür.

Yazar; insanların işten atılması, eğitim haklarının kısıtlanması, sahte ihbarlarla çeşitli soruşturmalara muhatap kılınması, gözaltında uzun süre tutulması, fişlenmesi, korkuyla sindirilmesi ve tahkir edilmesi şeklinde tezahür eden söz konusu baskıların darbenin ilk gününden itibaren başladığını ifade etmiştir.

Darbenin ilk gününü ve neden olduğu sıkıntıları romandaki anlatıcının ifadeleriyle anlatan yazar, bu sahneyi şu şekilde kurgulamıştır:

*“Baas Partisine mensup subayların darbeye buldukları, Genelkurmay Başkanlığı Karargâh binasını ve Devlet Radyo binasını ele geçirdikleri ve darbe bildirisini yayınladıkları haberleri gelince Halep’in sokakları tamamen boşaldı. Hasta yatağından kalkıp hastanenin penceresinden Halep’in ürkütücü sokaklarına bakan annem, kötü bir şeylerin olduğunu hissetti. Darbe bildirisinin üzerinden birkaç saat geçmişti ki, hastane koridorları askerlerle doldu ve tam bir kargaşa yaşandı. Askerler, ameliyat odalarında ve depolarda bulunan tüm tıbbi aletlerini ve ilaçlarını götürdüler... Ertesi gün gelen hemşireler, olağanüstü halin ilan edildiğini ve Baas Partisi yeni müdürün hastanenin hemen boşaltılmasını emrettiğini, bu sebeple annemin acilen hastaneyi terk etmesi gerektiğini söyleyip eşyalarını koridora attılar.”<sup>14</sup>*

306  
OMÜİFD

1963 Baas askeri darbesini romanının çeşitli yerlerinde eleştiren yazar, daha önce zaten tırpanlanmış olan ifade ve düşünce özgürlüğünün<sup>15</sup> bu darbeyle tamamen ortadan kaldırıldığını; Baas Partisi, başkanı ve darbe hakkında yapılan en basit bir eleştiriye de tutuklama hatta ölüme varan işkencelerle cevap verildiğini ifade etmiştir.<sup>16</sup> Romanında daha çok Baas Partisini ve güvenlik birimlerini eleştiren yazarın direkt olarak Hafız Esad ve oğlu Beşar Esad’ı eleştirmemesi hatta bunların ismini hiçbir yerde anmaması gelebilecek muhtemel baskıları hafifletmek istediğini göstermektedir.

Demokratik, çoğulcu ve özgürlükçü bir anlayışın yerine otoriter ve baskıcı bir zihniyetle hareket eden Baas rejimi, bu minvaldeki uygulamalarını basın-yayın alanında attığı adımlarla açıkça ortaya koymuştur. Yazar, söz konusu darbeyle basın özgürlüğünün tamamen ortadan kaldı-

<sup>14</sup> Hâlid Halife, *Lâ sekâkine fî matâbihi hâzihî'l-medîne*, (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2013), 25.

<sup>15</sup> Yazarın, 1949 - 1963 yılları arasında Suriye’de meydana gelen darbeler zincirine ve bunların demokratik hayatta yol açtığı tahribata işaret etmek istediği düşünülmektedir.

<sup>16</sup> Halife, *Lâ sekâkine fî matâbihi hâzihî'l-medîne*, 19-57.

rılmasını ve birçok özel gazetenin lisansının iptal edilip basımının yasaklanmasını bu anlamda örnek göstermiştir.<sup>17</sup>

Rejimin darbe sonrasında attığı olumsuz adımlardan biri de anayasal alandaki anti demokratik uygulamaları olmuştur. Bu anlamda demokrasiyi tamamen ortadan kaldıran rejim, Suriyelilerin özgür iradesinin tecelli ettiği parlamentoyu feshetmiştir. Rejimin bu noktadaki haksız uygulamalarının bununla sınırlı kalmadığını ifade eden yazar, daha sonra yapılan anayasal değişiklikle başkana sınırsız yetkilerin tanındığını ifade etmiştir. Değinen söz konusu önemli yetkiler; Cumhurbaşkanlığı, Başbakanlık, Baas parti başkanlığı, Genelkurmay Başkanlığı, Anayasa Mahkemesi üyelerini atama yetkisi ve parlamentoyu feshetme yetkisi şeklinde olduğu görülmektedir.<sup>18</sup>

Halkı canından bezdiren anti demokratik uygulamalardan bir diğeri de 1963 yılından itibaren ilan edilen olağanüstü halin ve akabinde kurulan olağanüstü hal mahkemelerinin keyfi bir şekilde kullanılması olduğunu belirten yazar, bu yolla halkın sindirilmeye çalışıldığına işaret etmiştir.<sup>19</sup> Ancak olağanüstü hal mahkemelerinin suistimal örneklerine değinmeyen romanın, bu anlamda kusurlu ve ürkek davrandığı görülmektedir.

Baas rejimi döneminde yaşanan baskılar, yukarıda değinen alanlarla sınırlı kalmayıp esasen siyaset dâhil birçok alanda hissedilmiştir. Nitekim Baas'ın milliyetçi kanadı, aynı partinin ilericiler kanadına mensup Cumhurbaşkanı Nureddin el-Atâsî<sup>20</sup> dâhil birçok üst düzey siyasetçiyi tutuklayıp hapse atmıştır.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 19.

<sup>18</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 19-20.

<sup>19</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 19.

<sup>20</sup> Ahmed Nureddin b. Muhammed Ali b. Fuâd b. Ahmed b. Muhammed Saîd el-Atâsî, 1929 yılında Humus'ta doğmuştur. 1948 yılına gelindiğinde Şam Üniversitesi Tıp Fakültesine kaydolmuştur. Üniversite yıllarında 1944 yılından beri üyesi olduğu Baas Partisinin Ekrem el-Havrânî ve Mişel 'Aflak gibi önemli liderleriyle yakın diyaloga giren el-Atâsî, 1948-1955 yılları arasında Baas Partisi öğrenci temsilciliğini ve başkanlığını yapmıştır. Üniversite yıllarında yönetime karşı düzenlenen birçok hareketin içerisinde yer alan el-

Darbeden sonra ülkeyi kontrolüne alan Baas rejimi, kendisine muhalif olarak gördüğü birçok kişiyi farklı şekillerde cezalandırma yoluna gitmiştir. Kişinin muhalif duruş seviyesine göre farklı cezalar uygulayan rejim; kimileri için hapis, işkence, sindirme vs. yöntemler kullanırken, memurlar için özellikle işten atma cezaları uygulamıştır. Bu anlamda Müslüman kardeşler teşkilatına üye olduğu gerekçesiyle oğlu öldürülen romanın kahramanlarından Abdülmunim'i örnek gösteren yazar, bu durumu romanın râvîsinin şu ifadeleriyle satırlara dökmüştür:

“...O dayım ki meşhur bir fizik hocasıyken ne olduğunu anlamadan bir teröristin babası durumuna düştü, sonra da İşten atıldı ve yurt dışına çıkışı yasaklandı. Bunun üzerine o da, daha önce oturmaya az vakit bulduğu ofisinde oturup kendisinden özel ders almak isteyen başarılı bazı öğrencilere ders vermeye başladı. Ofisinin bir köşesine bıraktığı masa başında her gün sabah altıdan akşam saat dokuzuna kadar öğrencilerle meşgul oluyordu.”<sup>22</sup>

İşten atılanların yukarıda değinilen örnekle sınırlı olmadığını belirten yazar, darbeden sonra yaşanan tahakküm ortamından dolayı Suri-

Atâsi, bundan dolayı bazen tutuklandığı da olmuştur. 1955 yılında üniversite eğitimini tamamlayan el-Atâsi, genel cerrahi uzmanlığı için Dımaşk Hastanesinde üç yıl eğitim görmüş ve söz konusu eğitimden sonra önce Dımaşk daha sonra da Humus'taki hastanelerde görev yapmıştır. Ancak 8 Mart 1963 yılında Baas Partili bazı subaylar, askeri darbe yapınca yönetim Baas Partililere geçmiştir. Tabiplik görevinin yanında parti içerisinde de oldukça aktif olan Atâsi, bunun üzerine önce İçişleri bakanlığına daha sonra da başbakan yardımcılığına atanmıştır. 1966 yılına geldiğinde ise parti içi çekişmeler nedeniyle kendisi Baas Partili subaylar tarafından Emin Hafız'ın yerine Suriye devlet başkanlığına getirilmiştir. Dört yıl Başkanlıkta kalan el-Atâsi, bu sefer de aynı partinin milliyetçi kanadına mensup Savunma Bakanı Hafız Esat ve bazı subaylar tarafından 16 Kasım 1970 yılında yapılan askeri darbeyle görevinden alınıp hapse atılmıştır. 22 yıl hapsede kalan el-Atâsi, gırtlak kanserine yakalanması üzerine önce dört ay askeri hastanede tedavi edilmiş, herhangi bir ilerleme sağlanamayınca Fransız yetkililerin teklifi üzerine 22 Kasım 1992 yılında Fransa'ya gönderilmiştir. Ancak durumu daha da kötüleşen el-Atâsi, 3 Aralık 1992 yılında hayatını kaybetmiştir. (Mevk' Alî el-Atâsi, “er-Reîsu's-Sûrî Doktor Ahmed Nureddin b. Muhammed Ali b. Fuâd b. Ahmed b. Muhammed Saîd el-Atâsi”, erişim: 24 Kasım 2018, <http://www.alatassi.net/view.php?action=article&id=56>); Dâriyâ el-Hüseyn, Men huve Nureddin el-Atâsi?, erişim: 24 Kasım 2018, <http://sdusyria.org/?p=18645>; Yılmaz Şahin, “Suriye'de Baas Yönetimi”, 109.

<sup>21</sup> Halîfe, *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihî'l-medîne*, 19.

<sup>22</sup> Halîfe, *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihî'l-medîne*, 122.

ye'yi terk eden birçok değerli bilim adamının yanı sıra bir o kadarı da rejimi sevmediği gerekçesiyle işten atıldığını ve bu sebeple bazı bölümlerin hocasız kaldığını ifade etmiştir.<sup>23</sup> Bu minvalde bir bilgi paylaşımında bulunan yazarın, Baas rejiminin ideolojik duruşuna ve bilimden uzak politikalarına işaret etmek istediği düşünülmektedir.

### 3.2.İşkence

Yazar Hâlid Halife'nin Baas askeri darbesinden sonra yaşandığını ifade ettiği ağır insan hakkı ihlallerinden biri de işkence olmuştur. Yazarın özenle işlediği bu tema kapsamında verilen bilgilere bakıldığında başta siyasi suçlular olmak üzere pek çok kişinin basit nedenlerden dolayı ağır işkencelere maruz kaldığı, hatta bunlardan birçoğunun hayatını kaybettiği görülmektedir.

Söz konusu işkence teması biraz daha irdelendiğinde işkence sonucu hayatını kaybedenlerden birisinin de romanın kahramanlarından Yahya olduğuna işaret edilmektedir. Üniversitede fizik bölümünü okuyan Yahya, babası Abdulmunim'in kendisine çok büyük ümitler bağladığı çalışkan bir gençtir. İlk başlarda herhangi siyasi bir oluşum içerisinde yer almayan Yahya, üniversitede tanıştığı düşünülen Müslüman Kardeşler teşkilatına mensup öğrenciler vasıtasıyla - faaliyetleri yasaklanmış bulunan - bu teşkilata üye olur.<sup>24</sup> Bu durumun rejim tarafından fark edilmesi

<sup>23</sup> Halife, *Lâ sekâkine fî matâbihi hâzihî'l-medîne*, 44,45.

<sup>24</sup> Müslüman Kardeşler Teşkilatı, 1940'lı yıllarda önce Mısır daha sonra da diğer Arap ülkelerinde faaliyete başlamıştır. Suriye'de Mustafa es-Sibâ'i önderliğinde milliyetçi bir düşünceyle Fransız sömürgeciliğine karşı mücadele eden bu teşkilat, genellikle orta sınıfa mensup şehirlerde yaşayan Sünnilerin etkili olduğu bir teşkilattir. 1960'lı yıllarda Mervân Hadîd'in etkileyici kişiliği etrafında örgütlenen Suriye İhvan'ı, 1970'lerde ise ciddi bir örgütlenmeye gitmiştir. Nitekim bu tarihlerde Saîd Havvâ, Ali Sadreddin el-Beyânûnî ve Adnan Selahaddin gibi şahsiyetlerin öncülüğünde kurumsal ve siyasal anlamda etkili bir örgüt olarak ön plana çıkmıştır. 1963 yılından itibaren Baas'a karşı en etkili muhalefeti yürüten teşkilat, 1970'li yıllara gelindiğinde İslamî bir yönetim kurmak için bir ara rejimle silahlı çatışmaya girmiştir. 1980 yılında yürürlüğe konulan olağanüstü hal yasağının 49. maddesiyle teşkilata üyelik yasaklanmış, lider kadrosu da diğer ülkelere kaçmak zorunda kalmıştır. Buna rağmen faaliyetlerini sürdürmeye çalışan teşkilat, 1982 yılında Hama'da maruz kaldığı katliam sebebiyle eski etkinliğini kaybetmiştir. (Muhittin Ataman, "Suriye'de İktidar Mücadelesi: Baas Rejimi, Toplumsal Talepler ve

üzerine tutuklanıp ağır işkencelere maruz bırakılır. Elektriğin verilmesi, parmakların kesilmesi ve uzuvlarının yakılması gibi ağır işkencelere daha fazla dayanamayan Yahya, gözaltında hayatını kaybeder. Daha sonra cenazesi ailesine teslim edilince defin işlemlerinin acilen ve gizli bir şekilde yapılması, taziyenin de düzenlenmemesi aileye tembih edilir.

Yahya'nın yaşadığı işkenceye ve öldürüldükten sonra kendisi için düzenlenen cenaze işlemlerine değinen yazar bu durumu şu çarpıcı ifadelerle kurgulamıştır:

“... Dayım Abdulmünim, artık resimde sadece oğlu Yahya'yı görüyor. Onu en son üniversite hastanesi morgunda üzeri örtülü bir ceset şeklinde görmüştü. Yüzü yanmış, parmakları kesilmiş ve cesedindeki bıçak yaraları daha kabuk bağlamamıştı. O gün teşhis için cesede sadece bir defa bakma imkânı bulabildi, yüzüne dokunabilmek için yalvarmasına rağmen, doktor kendisine izin vermedi ve umursamaz bir şekilde cenaze sandığını kapattı. Sonra da herhangi bir merasim yapmaması ve defin işlemlerini gizli tutması gerektiğini söyleyerek – morgun koridorlarında tam teçhizatlı bir şekilde dolaşan altı tane asker gözetiminde - cenazeyi kendisine teslim etti. Çocukları Hasan ve Hüseyin ile beraber cenazeyi eski bir cenaze arabasına taşıyan dayım, sonra da onlarla beraber arabada cenazenin yanında oturdular ve birbirlerine bakıp sessizce ağladılar. Cenaze arabası, Halep'in ıssız sokaklarında seyrederken ölümün ağırlığı daha fazla hissediliyordu. Aile mezarlığına ulaştıklarında askerler, tabutu cenaze namazını kaldırmak için bekleyen imama götürmelerini emretti. Bu arada dayım, aklını yitirmiş gibi başını sallayıp anlamsız bir şeyler söylüyordu. Hasan ve Hüseyin, imamın arkasında saf tuttular, ancak bir taraftan da gözleri, bir et yıgını haline gelmiş ve kirli bir kefene sarılmış olan cenazedeydi. Defnedilmeden önce önlerinde yatan öz kardeşlerinin yüzüne bakmak ve ona sarılmak istediler. Ancak kendilerine izin verilmedi. Bunun üzerine bazen hıçkırıkla ağlayan bazen de anlamsız bir şeyler söyleyen babalarına baktılar...”<sup>25</sup>

Yazarın aktardığı bu bilgilerden rejimin ne denli ağır insan hakkı ihlallerinde bulunduğu ve Suriye iç savaşının kilometre taşlarının ne şekilde döşendiği net bir şekilde görülmektedir.

Yukarıda değinilen örnekte kendisine işaret edildiği üzere suçlu gördüğü bireylere işkence veya infaz cezası uygulayan rejimin, suçlu gördüğü kitlelere de aynı cezaları uyguladığını belirten yazar, bu anlamda Hama katliamını örnek göstererek bu katliamda yer alan failerin bundan dolayı övündüklerini ifade etmiştir.<sup>26</sup> Ancak Baas rejiminin Tedmur hapishanesi, Cisru'ş-Şuğûr ve benzeri katliamlarına değinmeyen romanın sönük bir ifadeyle sadece Hama katliamına işaret etmesi; betimleme, sürüklenme, olayı dramatize etme ve okuru istenilen hedeflere yönlendirmede yeterince başarılı olmadığını göstermektedir.

### 3.3.Muhaberat'ın Oluşturduğu Korku İmparatorluğu

Rejimle ilgili olarak Suriyelilerin ciddi manada müzdarip oldukları konuların başında Suriye gizli servisi Muhaberat'ın insan hak ve özgürlükleri noktasındaki olumsuz uygulamaları gelmektedir. Bu hususa pek çok yerde işaret eden yazar, muhaberatın yaptığı ağır insan hakkı ihlalleriyle her Suriyelinin korkulu rüyasına dönüştüğünü ifade etmeye çalışmıştır.

Muhaberatın Suriyelilerde oluşturduğu büyük korkuya değinen yazar, bu durum için romanındaki râvînin ilgili konudaki görüşlerine yer vermiştir:

*“Annem, rejime itaat etmemiz gerektiğini, çünkü istihbaratçıların her yerde olabileceğini söylerdi. Zaten kendisi de coğrafya öğretmeni olan arkadaşının aniden ortadan kaybolmasından sonra rejim ile ilgili konularda tam bir sessizliğe bürünmüştü. Esasen muhaberatın korkusundan tüm insanlar sessizliğe gömülmüştü. Öyle ki bu derin sessizlikten canı sıkılan güvenlik şubedekiler, tavla oynamaktan veya eski dosyaları karıştırmaktan başka bir şey yapmıyorlardı.”<sup>27</sup>*

<sup>26</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihî'l-medîne*, 80.

<sup>27</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihî'l-medîne*, 154.

Pek çok Suriyeli; rejim ve yöneticilerle ilgili olarak yapılan en ufak eleştiriye bile en sert şekilde cevap vermekten sakınmayan muhaberatın bu minvaldeki uygulamalarına çok yakından şahit olmuştur. Yaşadıkları acı tecrübelerden hareketle bu anlamdaki korkuyu iliklerine kadar hissedilen Suriyelilerin Baas askeri darbesinden Suriye iç savaşına uzanan süreçte rejim ve yöneticiler hakkında eleştirel yorum yapmaktan şiddetle imtina ettikleri görülmüştür. Eleştiri bir yana o şekilde algılanabilecek imalardan da uzak durdukları görülmüştür. Yazar, eleştirilen bu duruma romandaki râvînin şu sözleriyle işarette bulunmuştur:

*“İş ararken bana ‘Karşı karşıya bulunan yüzlerin doğru söylemesi mümkün değildir.’ diyen bir kızla tanıştım. Bulduğumuz ortama bakıldığında bu sözün aslında gayet doğru olduğu anlaşılıyor. Çünkü herkes konuşurken yanlış anlaşılabilir bir söz söylemekten korkuyor. Kötüye doğru giden ülkenin durumu, çekilmez bir hal alan şiddet olayları ve başını alıp gitmiş olan hayat pahalılığından bahsettiğinde başına mutlaka bir şey gelir. Örneğin maydanoz pahalıdır, dediğinde istihbaratçılar, rejimin siyasetinden şikâyet ettiğine; ya da ölmek istiyorum dediğinde, rejimin yönetimi altında artık yaşamak istemediğine yorarlar.”<sup>28</sup>*

312  
OMÜİFD

Yazarın Baas rejim taraftarı pek çok kişinin Muhaberatta aktif bir şekilde yer aldığı dile getirmesi, Muhaberatın Suriye’de çok geniş bir istihbarat ağını kurduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple devlet dairesinde, okulda, çarşıda, pazarda, sokakta özetle her yerde olabilen muhbirlere dolaylı insanların birbirine şüpheyle yaklaştığı ve gerçek düşüncelerini açıklamadıkları görülmüştür.<sup>29</sup>

Muhaberatın, her şeyden hesap sorma hakkına sahip olduğu, ancak hiçbir kanunsuz işi için hesap vermediğini ifade eden yazar, bu geniş yetkilerinden dolayı pek çok kişinin muhaberata sadakatini ispatlamak için en ufak şeylerde bile başkaları hakkında raporlar tuttuğuna değinmiştir. Değinen bu husus, romanın başkahramanı Sevsen’in bu mana-

<sup>28</sup> Halîfe, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 153.

<sup>29</sup> Halîfe, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 154.



daki faaliyetleriyle örneklendirilmiştir. Bir ara muhaberat için çalışan Sevsen, rejim aleyhine konuşan herhangi birini gördüğünde bunu hemen rapor ederdi.

*“(Sevsen), Muhaberat araçlarının okulun etrafını sardığını ve bizzat kendisinin verdiği raporlar doğrultusunda öğrencinin gözaltına alındığını görünce büyük bir övünç duyuyordu. Polis ve askerlerin korkunç baskı ve ithamlarına maruz kalan gözaltındaki öğrenci de kendisini savunma adına ağlamaktan başka bir sığınağı yoktu. Böyle bir akıbeta maruz kalan kişi, şayet hapishanenin karanlık dehlizlerine gönderilmemişse de güvenlik şubesinde yaşadığı ağır travma sebebiyle okula döndüğünde ürkek ve ezik bir şekilde arkadaşlarından kaçır ve duyduğu konuşmaları paranoyak bir ruh haliyle yorumlardı.<sup>30</sup>*

Suriyelilerin rejim ve muhaberat korkusu öyle bir noktaya çıkmıştı ki, 10 Haziran 2000 yılında Suriye Devlet Başkanı Hafız Esad öldüğünde televizyonda yapılan duyurulara ve düzenlenen cenaze merasimlerine rağmen bazılarının bu ölüme inanmadığını ve bunun sinsi bir plan olduğunu ifade eden yazar, romanın başkahramanlarından annenin bu anlamdaki düşüncelerine işarette bulunmuştur. Başkanın öldüğünü söyleyen çocuklarını ve komşularını aptallıkla nitelendiren anne, aslında dost ve düşmanlarını görmek adına bunu bizzat başkanın tertip ettiği bir tuzak olduğunu ve bu tuzaktan uzak durmaları gerektiğini söylemiştir.<sup>31</sup>

Romanın pek çok yerinde Muhaberatın baskı, işkence, fişleme vs. olumsuz uygulamalarına değinen yazarın bu konudan kendisinin de ciddi anlamda mustarip olduğu izlenimini uyandırmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 133.

<sup>31</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 193.

<sup>32</sup> Suriye istihbaratının 2011'de patlak veren iç savaş sonrasında da son derece etkili olduğu yine Suriye iç savaşını konu edinen Mehâ Hasen'in *Umti sabâhan eyyetuhe'l-harb* romanında işlenmiştir. Konu hakkında ayrıntı için bk. Adnan Arslan, “Bir Devrimin Fetal Ölümüne İlişkin Otopsi Raporu: Mehâ Hasen'in Umti sabâhan eyyetuhe'l-harb Romanı”, *Jasss*, 70 (Sonbahar I 2018).

### 3.4. Rüşvet

Baas askeri darbesinden sonra rejim görevlilerin Suriye’de sık sık yaptıkları sorumsuz işlerden birisinin de rüşvet olduğunu belirten yazar, bu temaya romanın birçok yerinde yer vermiştir. Söz konusu darbeden sonra yargının sağlam bir şekilde çalışmadığına, mahkemelerin yaptırım gücünün kalmadığına ve kimsenin kanunlara riayet etmediğine işaret eden yazar, rüşvet alma suçuna en alt seviyedeki memurdan en üst seviyedeki memura kadar birçok kişinin karıştığını dillendirmiştir.

Yazar, uzun bir süre memleketi olan Halep’ten uzak kalan romanın kahramanı Raşid’in 2000’li yılların başında Halep’e döndükten sonra dikkatini çeken anarşizm, kural tanımama ve polislere rüşvet vererek işini yürüten suçlularla ilgili izlenimini<sup>33</sup> şu ifadelerle dökmüştür:

“...Şehrin gerçek resmi kendisine göründü: Anarşizm, gece boyunca yerel türküleri çalan teyplerin zırlıtısı, kadınları dikizleyen gençler, - kendilerini gözmezdenden gelmeleri ve tutuklamamaları karşılığında - gece dolaşan polis devriyelerine rüşvet veren katiller.”<sup>34</sup>

314  
OMÜİFD

Suriyelilerin neredeyse her alandaki talepleri için yöneticilere rüşvet vermek zorunda kaldıklarından, rüşvet vermeyenlerin ise resmi ve gayri resmi pek çok işlerinin aksadığı ve sıkıntıyla karşı karşıya kaldıklarından bahseden yazar, rüşvetin Suriye’de toplumsal büyük bir soruna dönüştüğüne işaret etmek istediği anlaşılmaktadır.

Suriyelilerin rüşvet vermek zorunda kaldıkları konuların başında resmi işlemler,<sup>35</sup> ticari faaliyetler<sup>36</sup> ve yukarıda kendisine işaret edildiği gibi yapılan bir suçun cezasından sıyrılma gibi konular gelmektedir. An-

<sup>33</sup> Romanın muhtelif yerlerinde Baas Rejimi dönemindeki baskı, anarşi, rüşvet vs. olumsuz uygulamalara değinen yazar, bu olumsuz uygulamaların sürekli arttığına, 2000’li yıllara gelindiğinde ise bunun tavan yaptığına vurgu yaparak 2011 yılındaki toplumsal ayaklanmanın arka planına işaret etmeye çalıştığı düşünülmektedir. Örnekte verilen bilgilerden rejimin siyasi suç olarak gördüğü konulara hassasiyetle yaklaştığı, adli konulara ise aynı hassasiyeti göstermediği anlaşılmaktadır.

<sup>34</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihi’l-medîne*, 232.

<sup>35</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihi’l-medîne*, 132.

<sup>36</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihi’l-medîne*, 78.

cak nadiren de olsa siyasi bazı suçlardan sıyrılmak için de rüşvet verildiği olmuştur.

Rüşvet alıp verme konusu yazarın *Lâ sekâkine fî matâbihi hâzihi'l-medîne* adlı romanının objektifine şu ifadelerle yansıdığı görülmektedir:

*“Elinde olmadan yanında bulunan yerel gazeteyi açıp rejimi ve askeri yönetimi kontrolüne almış olan başkanı öven köşe yazılarını okumaya başladı. O sırada diğer şahsın herhangi bir tutuklama ve işkenceye maruz kalmadığını anladı. Çünkü mobilya mağazası bulunan amcası onu kurtarmak için gizli olarak bazı girişimlerde bulunmuş, şube müdürü ve yanındaki polislere rüşvet olarak ceviz ağacından yapılmış üç adet yatak odası takımını vermiş. O polisler de başkana hakaret ettiği iddiasıyla arkadaşları tarafından aleyhine düzenlenen asılsız raporu sümen altı etmişler. Bunun üzerine o da, soruşturma sonunda üzerinde “Ben, başkanın yönetim anlayışını olumlu buluyorum.” yazılı bir kâğıdı imzalayıp serbest kalmış.”<sup>37</sup>*

2011 yılındaki halka ayaklanmasının gerekliliğini ima etmeye çalıştığı düşünülen yazarın, Baas rejiminin uygulamalarını eleştirerek onların döneminde kanunların geçerliliğini kaybettiğine, hukukun rafa kaldırıldığına ve devlet mekanizmasının denetimsiz kaldığına; bunların da rüşvet, kötü yönetim ve keyfi uygulamalara yol açtığına işaret etmiştir.

### 3.5.Göç Etme

Yazar, 1963 Baas askeri darbesinden sonra Suriye’de yaşanan baskı, içkence, infaz, kötü yönetim, yolsuzluk, hukuksuzluk, özgürlüklerin kısıtlanması, hizmetlerin aksatılması, keyfi uygulamalar, kutuplaşmalar ve haksız soruşturmalar pek çok kişiyi canından bezdirdiğinden ve büyük bir umutsuzluğa sevk ettiğinden bahsetmektedir.

Ülkelerinin siyasi, sosyal, kültürel ve iktisadi eski parlak günlerine geri dönme noktasında umutsuz olan bazı Suriyelilerin daha güzel, müreffeh ve konforlu bir hayat için şansını dışarıda denemeye yöneldiği görülmektedir. Bu düşünceyle hareket edenlerin başta Avrupa olmak

<sup>37</sup> Halife, *Lâ sekâkine fî matâbihi hâzihi'l-medîne*, 55.

üzere Arap ülkeleri, Amerika ve diğer başka ülkelere göç ettiklerine değinen<sup>38</sup> yazarın bu manada yeterli oranda örnek vermediği ve konuyu dramatize etmediği görülmüştür.

Darbeden sonraki dönemlerde Suriye'nin içine girdiği kaotik ortamda geleceğini göremediği düşünülen ve bu anlamda şansını başka ülkelerde denemek isteyenlerden biri de romanın başkahramanı olan Sevsen'in babasıdır. Sevsen'in babası, evli ve dört çocuk babasıdır. Demiryollarında memur olarak çalışan bu şahıs, darbeden önce evinde ve çevresinde gayet mutlu işinden memnun bir şekilde hayatını sürdürmektedir. Ancak Baas darbesinden sonra Suriye'de artık kalamayacağını, bu sebeple gelişmiş batı ülkelerinden birine gitmeyi düşünür. Tam da bu sırada arkeolojik bilimsel çalışmalar için Suriye'ye gelmiş Îlînâ adındaki bir Amerikalı kadınla tanışır. Zamanla onunla daha sıcak ilişki kuran Sevsen'in babası, mutsuz yaşamını ve ailesini geride bırakarak onunla evlenip Amerika'ya gider.<sup>39</sup> Değinilen bu anekdot râvînin ifadeleriyle yazarın *Lâ sekâkîne fi matâbihî hâzihi'l-medîne* adlı romanına şu betimlemelerle yansıdığı görülmektedir:

*“Babamın yolculuk öncesi endişeli yüzünü hatırlıyorum. Dönmemek üzere bizi terk eden bir babanın son çehresiydi. Babam, geceleyin yatağından kalkar, evin avlusunda sigarasını içerken derin düşüncelere daldı. Suriye'nin düzelmesiyle ilgili artık hiçbir umudunun kalmadığını ve güzel bir hayat için Îlînâ'nın son fırsatı olabileceğini düşünüyordu. Şayet burada kalacak olursa bu sıkıntılı hayat için bile Baas partisine ve Başkana sürekli yavşaklık yapması gerektiğini biliyordu. Îlînâ'yla Amerika'ya gitmeye karar vermiş olan babam, arkadaşlarıyla vedalaştı ve tapu dairesine gidip mehrin son taksiti olarak bir arsayı annemin adına tapuladı. Tüm işlerini hallettikten sonra trene yetişmek için saat beşte evden ayrıldı. Annem onu bu düşüncesinde vazgeçirmek için herhangi bir şey yapmadı. Odaya gidip babamın kendisine yazıp yastığının yanına bıraktığı kâğı-*

<sup>38</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihî hâzihi'l-medîne*, 47-125.

<sup>39</sup> Memur olduğundan dolayı standart bir gelire sahip olan babanın ülkesini ve ailesini neden terk ettiğine yeterince değinmeyen roman, okurun sorularına tatminkâr cevaplar vermediği gibi, bir aileyi dağıtacak mizaçta olan Amerikalı kadının kötü karakterine yer vermemekle kahramanları tanıtmada da yetersiz kalmıştır.

*dı sessizce okudu. Halep şehir merkezine ulaşan babam, öğlenleyin Bârûn otelinde İlnâ'yla buluştu sonra da gidip lokantada yemek yediler. Üç gün sonra da bir daha dönmemek üzere Amerika'ya gitmek için Şam'a hareket ettiler.”<sup>40</sup>*

Verilen bu örnekte yuvasının dağılacağını ve dört çocuğunun sorumluluğuyla baş başa kalacağını bildiği halde kadın, gitmemesi için kocasını niçin ikna etmeye çalışmadı, aralarında başka sorunlar mı vardı? Yoksa aristokrat bir aileden geldiği için kocasına yalvarmayı kendisine yediremedi mi? İşte zihne takılan bu soruları cevapsız bırakan roman, bu anlamda bazı eleştirilerle karşı karşıya bulunmaktadır.

Askeri darbeden sonra yönetimi devralan Baas rejimin sebep olduğu düşünülen kaotik durum nedeniyle diğer din mensupları da, Müslümanlar gibi bu durumdan rahatsız olmuş ve bu sebeple Suriye'den ayrılmıştır. Bu anlamda Kanada'ya göç etmiş olan romanın kahramanlarından Hristiyan dinine mensup Pôlis örnek olarak gösterilmiştir. Daha güzel bir hayat için Suriye'yi terk eden Pôlis, Kanada'ya yerleştikten sonra Suriye'de kalan eşi İmîl'yi de yanına çağırıyor. Karısına gönderdiği mektupta Kanada'ya yerleşme nedeniyle ilgili olarak şöyle diyor:

*İnsanlar için mukadder olan ölüm, bugün Halep için de gerçekleşmiş. Her anlamda büyük sorunlarla boğuşan ve bu sorunların çözümünü ufukta bile gözükmeyen bu şehirde artık yaşayamam. Öte yandan ölümün kol gezdiği bu kirli şehirde çocuk büyütme de mantıklı değildir. Bir taraftan askerlerin baskısı diğer taraftan kiliseye gidemeyişimi problem görüp bana sıkıntı oluşturan papazlar bu şeylere daha fazla dayanamayacağım.<sup>41</sup>*

Burada sadece Pôlis örneğine değinerek göç temasını istenilen maddada çeşitlendiremeyen yazarın satır aralarında Suriye iç savaşında Halep'in yaşadığı yıkım ve diğer din mensuplarının rejimin baskısının yanında yaşadıkları sıkıntılara işaret etmek istediği düşünülmektedir.

Öte yandan Baas rejiminin yönetime geçmesinden sonra Suriye'de olumlu bir gelecek göremeyen birçok kişinin batı ülkelerine gittiğine de-

<sup>40</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 34-35.

<sup>41</sup> Halife, *Lâ sekâkîne fi matâbihi hâzihî'l-medîne*, 46-47.

ğinen yazarın geride kalan akrabalarının durumu hakkında verdiği bilgilere bakıldığında birçoğunun çeşitli sıkıntılarla karşı karşıya kaldığı, ailelerinin parçalandığı ve başsız kalan çocukların kötü yollara saptığı görülmüştür. Böyle bir akibete tam anlamıyla maruz kalanlardan birisinin de romanın başkahramanı olan Sevsen'in ailesidir. Nitekim Sevsen'in babası, eşini ve çocuklarını Suriye'de bırakıp Amerikalı sevgilisiyle Amerika'ya gittikten sonra bu ailenin çok büyük sıkıntılarla karşı karşıya kaldığı, birlikteliklerinin ortadan kalktığı, huzurlarının kalmadığı, çocukların rotalarını kaybedip fuhuş, uyuşturucu ve benzeri kötü şeylere yöneldikleri görülmüştür.

### Sonuç

Çalışmamıza esas teşkil eden romanın siyaset, tarih, kültür ve hayatı çepeçevre saran pek çok etkenin toplumda bıraktığı bir izdüşümü vardır. Bu izdüşüm de topluma karşı tutulmuş bir ayna olarak görülmektedir. Bu aynayı da elinde tutan kişi, roman yazarından başkası değildir. İçinden çıktığı toplum için böyle bir kültürel sorumluluk hissedip ona göre hareket edenlerden biri de Suriyeli Yazar Hâlid Hâlîfe'nin olduğu görülmektedir. *Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihi'l-medîne* adlı romanıyla Suriye iç savaşının tarihsel arka planına inmeye çalışan Hâlîfe, Baas rejiminin iktidarı boyunca sosyal, siyasal ve hukuki anlamda yapmış olduğu antidemokratik icraatlarına değinerek 2011 yılında Suriye'de başlayan rejim aleyhtarı gösterilerin ne denli meşru ve gerekli olduğunu savunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda Baas rejimin yönetime geldiği 1963 yılından beri Suriye halkına karşı yapmış olduğu baskılara değinen Hâlîfe, bu kapsamda, Baas rejimi tarafından yapılan baskı, işkence, rüşvet, kötü yönetim ve bunların neden olduğu göçe değinmiştir.

Rejim aleyhtarı mücadelenin haklılığını ortaya koymak için rejimin iktidarı boyunca yapmış olduğu antidemokratik faaliyetlerinin sadece bir bölümüne değindiği görülen Hâlîfe'nin rejimin olumsuz faaliyetlerine daha fazla yermemesi romanın temasını zayıf bırakmıştır. Romanın teması gibi tekniğini de güçlendiremeyen Hâlîfe'nin bu manada anlatımı çeşitlendiremediği ve genellikle III. tekil kipini kullandığı bunun da anlatımı güçsüz bıraktığı görülmüştür. Modern roman tekniği kapsamında

romanın olay örgüsünü gevşek bırakan Hâlîfe, bu tekniğiyle romanın epizotları arasında mantıksal bağların kurulmasını güçleştirmektedir.

Yaptığımız bu akademik çalışma; Baas rejiminin iktidara geldiğinden beri toplumsal infial yaratan ne tür uygulamalarda bulunduğu, bu uygulamaların Suriye iç savaşına giden süreci nasıl hazırladığına ve bunların ilgili romanda ne şekilde kurgulandığına hassasiyetle değinmiştir. Sözü edilen romanın perspektifinde Suriye iç savaşının dününe ışık tutan bu çalışma, başta Türkiye olmak üzere birçok ülkeye dağılmış olan Suriyeli-lerin ne denli sıkıntılı bir süreçten geçtiklerini de gözler önüne sermiştir. Aynı şekilde Suriye'de öteden beri yaşanan sıkıntılara yer veren bu çalışma, Suriyeli sığınmacıların durumlarının farklı açılardan anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### Kaynaklar

- Abdüsselam Haydar, Ramazan. "Sevrâtu'r-rabî'i'l-Arabî ve mustakbelü'n-nizâmî's-siyâsî'l-Arabî". Mecelletü'l-Câmî'ati'l-Esmeriyye, 24 (Ocak 2018).
- Altundeğer, Nurettin - Yılmaz, M. Ertuğrul. "İç Savaşın Bölgesel İstikrarsızlığa: Suriye Krizinin Türkiye'ye Faturası". Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 21/1 (Mart 2016).
- Arslan, Adnan. "Bir Devrimin Fetal Ölümüne İlişkin Otopsi Raporu: Mehâ Hasen'in Umti Sabâhan Eyyetuhe'l-Harb Romanı". Jasss, 70 (Sonbahar I 2018): 531-545.
- Ataman, Muhittin. "Suriye'de İktidar Mücadelesi: Baas Rejimi, Toplumsal Talepler ve Uluslararası Toplum". Seta, 2012. Rapor No: 6. [http://file.setav.org/Files/Pdf/20121126132435\\_setasuriye\\_de\\_iktidar\\_mucadelesi.pdf](http://file.setav.org/Files/Pdf/20121126132435_setasuriye_de_iktidar_mucadelesi.pdf).
- Bevvâbe. "Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihî'l-medîne dımne efdali rivâyâtin müterceme". Erişim: 10 Ekim 2018. <https://www.albawabhnews.com/2304791>.
- Canyurt, Dilek. Çok Katmanlı Toplumlarda Demokrasi: Suriye Örneği. Doktora Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2018.
- Christopher, S. Chivvis - Martini, Jeffrey. Libya be'de'l-Kaddâfi 'iberun ve te-de'iyâtün li'l-müstakbel, Boston: Rand Corporation, 2014.
- Doğan, Gürkan - Duran, Bülent. "Arap Baharı ve Libya: Tarihsel Süreç ve Demokratikleşme Kavramı Çerçevesinde Bir Değerlendirme". Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 15 (Haziran 2012).
- Fevvâz Yusuf Cebr, Zâfir. Eseru sevre samseti ve 'işrîne yenâyir kânûn Sâni el-Misriyye 'alâ kadîyyeti'l-Filistiniyye. Yüksek Lisans Tezi, en-Necâhu'l-Vatânî Üniversitesi, 2013.

- Halîfe, Hâlid. Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihi'l-medîne. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2013.
- Hivâru'l-Mutemed. "Rivâye Hâlid Halîfe - Lâ sekâkîne fî matâbihi hâzihi'l-medîne- rivâyetü'l-haybeti ve'l-'âr". Erişim: 10 Kasım 2018. <http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=408513&r=0>.
- Hüseyn, Dâriyâ. Men huve Nureddin el-Atâsî?. Erişim: 24 Kasım 2018. <http://sdusyria.org/?p=18645>.
- Îmân, Bin Kaddûr. el-Vechu'l-aher li'l-'avleme "er-rabî'u'l-'arabî inmûzecen". Yüksek Lisans Tezi, Ebû Bekir Belkayed Üniversitesi, 2014.
- Kışlakçı, Turan. Arap Dünyası Hangi Romanları Okuyor. Erişim: 9 Ekim 2018. <http://turankislakci.com/tr/arap-dunyasi-hangi-romanlari-okuyor/227>.
- Kocak, Konur Alp. "Mısır: Demokratikleşme Yolunda İki Adım İleri Bir Adım Geri". Yasama Dergisi 8/23 (Ocak 2013): 5-53.
- Koşar, Orçun. Suriye İç Savaşı'nda Türkiye'nin Kazanımları ve Kaybedimleri. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2017.
- Mevk' Alî el-Atâsî. er-Reîsu's-Sûrî Doktor Ahmed Nureddin b. Muhammed Ali b. Fuâd b. Ahmed b. Muhammed Saîd el-Atâsî. Erişim: 24 Kasım 2018. <http://www.alatassi.net/view.php?action=article&id=56>.
- Ortadoğu Araştırmaları Merkezi. "Cisru'ş-Şuğur ve Hama Katliamları: Suriye Rejimi Ne Yapmak İstiyor". Erişim: 9 Ekim 2018. <http://orsam.org.tr/tr/cisru-el-sukur-ve-hama-katliamlari-suriye-rejimi-ne-yapmak-istiyor/>.
- Özkoç, Özge. Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991). Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Sandıklı, Atilla - Semin, Ali. "Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye". Bilgesam 2012. <http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-227-2014090440butun-boyutlariyla-suriye-krizi-ve-turkiye.pdf>.
- Telci, İsmail Numan. Mısır: Devrim ve Karşı Devrim, İstanbul: Seta Kitapları, 2017.
- Uzun, Hakan. Suriye İç Savaşı Aktörlerinin Ağ Bağ Teorisi Yöntemiyle İncelenmesi. Ankasam İşlevsel Çalışmalar, 2016. <https://slidex.tips/download/surye-savai-aktrlernn-a-ba-teors-yntemyle-ncelenmes>.
- Wikipedia. "Medîhu'l-kerâhiyye". Erişim: 10 Ekim 2018. [https://ar.wikipedia.org/wiki/مديح\\_الكراهية](https://ar.wikipedia.org/wiki/مديح_الكراهية).
- Wikipedia. "Hâlid Halîfe". Erişim: 10 Ekim 2018. [https://ar.wikipedia.org/wiki/خالد\\_خليفة](https://ar.wikipedia.org/wiki/خالد_خليفة).
- Yılmaz Şahin, Türel. "Suriye'de Baas Yönetimi". Mülkiye Dergisi 35/272 (2011)
- Yılmaz, Muzaffer Ercan. "Kaddâfi Sonrası Libya'da Siyasi Dönüşüm". Akademik Ortadoğu Dergisi 7/1 (2012).





SOPHIALOGOS'TAN LOGOSOPHİA'YA  
FELSEFEYE ANLAM MERKEZLİ  
YENİ BİR PERSPEKTİF  
A NEW, MEANING-CENTERED PERSPECTIVE  
TO PHILOSOPHIA FROM SOPHIALOGOS  
TO LOGOSOPHIA

---

FATMA YÜCE

[Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD  
PhD. Assistant Professor, Sinop University, Faculty of Theology,  
Department of Philosophy of Religion,  
fyuce@sinop.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-8168-5982>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 09 Temmuz/July 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 03 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 Sayı – Issue: 47 Sayfa / Pages: 321-352

Atf/Cite as: Yüce, Fatma. "Sophialogos'tan Logosophia'ya Felsefeye Anlam Merkezli Yeni Bir Perspektif-A New, Meaning-Centered Perspective to Philosophia From Sophialogos to Logosophia". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 321-252. <https://doi.org/10.17120/omuifd.589602>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Sophialogos'tan Logosophia'ya Felsefeye Anlam Merkezli Yeni Bir Perspektif<sup>1</sup>

**Öz:** Felsefe Yunanca Philo ve Sophia kelimelerinin bir birleşimi olarak “Bilgelik Sevgisi” şeklinde tanımlanmaktadır. Felsefenin temel problemlerinin çözümünde bu ilk ve etimolojik anlamının kullanılması oldukça açıklayıcı görünmektedir. Söz konusu anlamın daha belirgin bir hal alabilmesi için Philo ve Sophia kelimelerine Logos kelimesinin de eklenmesi uygun görünmektedir. Böylece felsefeye logos kavramının eklenmesi iki önemli ve yeni kavramı mümkün kılar. Bunlardan ilki Sophialogos (Anlam(ın) Bilgeliği) ikincisi ise Logosophiadır. (Bilgeliğin Anlamı). Sophialogos varoluşsal anlam bilgeliğine vurgu yaparak yeni bir perspektif sunan “Anlam(ın) Bilgeliği”dir. Logosophia ise Philosophia'nın bilgelik sevgisi olarak ilk ve etimolojik anlamını kabul edip anlamca genişleten, bilgeliğin varoluşsal anlamına vurgu yaparak yeni bir perspektif sunan “Bilgeliğin Anlamı”dır. Hem Sophialogos hem de Logosophia kavramları insana ve onun hayatına anlamı vurgulayan yeni ve bütüncül bir perspektifle yaklaşmayı önermektedir. Bilgelik yoluyla anlam bulma çabası olarak Sophialogos “anlam”lı bir yöntem önerirken, anlam yoluyla bilgelige ulaşma çabası olarak Logosophia ise anlamı içeriğe dahil eder. Philosophia'nın vurguladığı hakikat arayışı Sophialogos ve Logosophia kavramlarıyla daha net bir şekilde kendini göstermektedir. Bu iki yeni kavram bilgelige dönük bir sevginin sunduğu hakikat yolunda olmaya bilgelige dönük bir anlam farkındalığıyla derinlik kazandırmaktadır. Bu makalede öncelikle felsefe “Bilgelik Sevgisi” olarak tarihsel izdüşümü ile birlikte ele alınacak, daha sonra Sophialogos ve Logosophia kavramları tanıtılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Felsefe, Bilgelik, Anlam, Sophialogos, Logosophia.



### A New, Meaning-Centered Perspective to Philosophia from Sophialogos to Logosophia

**Abstract:** Philosophy which is a combination of two Greek words 'Philo and Sophia' is defined as the love of wisdom. The use of this first and etymological meaning seems to be quite explanatory in order to solve the basic problems of philosophy. It is appropriate to add the word “Logos” beside “Philo” and “Sophia” to clarify this first and etymological meaning. This contribution makes two new and significant concepts possible. First of them is Sophialogos (the wisdom of meaning) and the latter is Logosophia (the meaning of wisdom). Sophialogos is the wisdom of meaning that offers a new

<sup>1</sup> Bu metin 25-27 Nisan 2019 tarihinde Nevşehir’de gerçekleştirilen 1. Uluslararası Kapadokya Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi(CAPASS2019)’nde sözlü olarak sunulan ve basılmayan tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

perspective which emphasizes the wisdom of existential meaning. Logosophia is the meaning of wisdom that offers a new perspective which emphasizes the existential meaning of wisdom by accepting and expanding Philosophia's the first and etymological meaning as the love of wisdom. Both Sophialogos and Logosophia propose a new holistic perspective that emphasize "Logos" (meaning) to human and human's life. Sophialogos suggests meaning through wisdom as a method, while logosophia suggests wisdom through meaning included in the content. Philosophia's search for truth manifests itself more clearly within the scope of Sophialogos and Logosophia. These two new concepts which are related to meaning and wisdom bring innovation to Philosophia's meaning mentioned as the love of wisdom. In this article, first of all philosophia will be discussed with the historical background as "Love of wisdom" then the concepts of Sophialogos and Logosophia will be introduced.

**Keywords:** Philosophia, Wisdom, Meaning, Sophialogos, Logosophia.



## Giriş

Varlık, bilgi, değer alanlarına ait en temeldeki şeyleri akıl yoluyla anlama çabası olan "Felsefe" teriminin etimolojik kökenine bakıldığı zaman Yunanca Philo (φιλο, sevgi, sevmek, love) ve Sophia (σοφία, bilgelik, bilgi, bilmek, hikmet, wisdom) kelimeleri ile karşılaşılmaktadır. Bu iki sözcüğün birleşimi olan "Philosophia" (φιλοσοφία) terimi "Bilgelik Sevgisi" (love of wisdom) şeklinde tanımlanmaktadır ve terimin anlamı "Bilgeliği sevmek" (loving wisdom) ediminde belirginleşmektedir.<sup>2</sup> M.Ö. 6. yüzyılda

323

OMÜİFD

<sup>2</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015) 3; Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011) 91. Philo (φιλο) ve Sophia (σοφία) kelimelerinden oluşan "Philosophia" (φιλοσοφία) teriminin ilk bileşenine genellikle sevgi anlamı verilmektedir. Philia (φιλία) Yunancada dostluk anlamında kullanılan bir kelimedir. Yunancada sevgi kelimesini karşılayan eros, (έρως) agapi (αγάπη) philia(φιλία) şeklinde 3 farklı kavram mevcuttur: Bunlardan eros, (έρως) arzu ve tutkuyu barındıran bir aşkı, agapi (αγάπη) daha evrensel görülebilecek bir aşkı ve sevgiyi çağrıştırmakta; Philia(φιλία) ise daha masumane ve dostane bir sevgiye işaret etmektedir. Görüldüğü üzere Philosophia tabirinde tercih edilen sevgi türü bilgelğe eşlik eden onunla yan yana gelen onu tamamlayan bir sevgidir. Filozof bir anlamda bilgelik dostudur. Eros, Philia ve Agapi kavramlarının ayrıntılı açıklamaları için bk. Andre Comte-Sponville *Büyük Erdemler Risalesi*, trc. Işık Ergüden, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004) 299-378. Philia, Eros ve Agapi kavramlarının İslami izdüşümleri İbn Arabî'de Hubb, Vüdd ve Heva kavramlarıyla karşılanmıştır. Bk. Metin Yasa, *Din Felsefesi: Soru, Sorgu, Sonuç*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016) 119.

Eski Yunanistan'da "Philosophia" terimini ilk defa matematikçi-mistik filozof Pythagoras'ın (MÖ 580-500) kullandığı ve Philosophia teriminin kullanımının Pythagoras'tan sonra yaygınlaştığı belirtilmektedir. Pythagoras'ın kendisini "hikmeti arayan kişi", "bilgelik dostu", "bilgeliği seven" olarak yani philosophos (lover of wisdom) şeklinde tanımladığı da bildirilmektedir. Bu kullanımın arka planındaki düşünce ise felsefenin özünü kavramak adına son derece önemlidir. Antik Yunan'da sophia (bilgelik, eksiksiz doğru bilgi ve bu bilgi uyarınca davranış) ya da sophos (hâkim, bilge) terimleri tek başlarına insanın dolayısıyla filozofların her şeyi bilemeyeceği gerçeği karşısında mütevazı bir duruş sergilenmesi gerekliliği düşüncesiyle philo kelimesiyle birleştirilerek kullanılmıştır. "Sophia" (bilgelik) ile uğraşan anlamında "philosophos" terimini kendileri için kullanan filozoflara göre sophia (bilgelik) ancak Tanrı'ya yakışır ve sophos (bilge) olan ancak Tanrı'dır. İnsana dolayısıyla filozofa yakışan ise ancak sophia'yı (bilgeliği) sevmek, aramak ve sophia (bilgelik) yolunda olmaktır.<sup>3</sup>

324

OMÜİFD

Pythagoras'ın Philosophia terimini söz konusu anlamıyla ilk defa kullandığına yönelik tarihsel gerçeklik net olarak ifade edilmemiş ve kısmen şaibeli kalmıştır. Buna rağmen felsefenin bilgelik sevgisi olarak tanımlanması ve bunun arka planındaki düşünce olarak mutlak manada bir bilgeliğin ancak Tanrı'ya yakışması hipotezi felsefi ve düşünsel birikim dikkate alındığında felsefe adına oldukça isabetli görünmektedir. Kısacası, bu çıkarımlar tarihsel olarak kanıtlanamasa da bu çıkarımlara düşünsel olarak değer atfedilebilir. Mutlak anlamda doğru bilgiye ve ona uygun düşen kusursuzca iyi eylemde bulunma özelliğine sahip olma anlamındaki "Mutlak Bilgelik" ancak Tanrı'ya yakışır. Bu özellik insan için düşünülemez.<sup>4</sup> Tanrı karşısındaki konumunu mütevazı bir şekilde belirleyen filozof ise burada kendini bilmekte, haddini bilmekte ve bilge-

<sup>3</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 3-4; Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 91-92; Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* trc. İsmet Zeki Eyuboğlu, (İstanbul: Say Yayınları, 1986) 47.

<sup>4</sup> Cafer Sadık Yaran, "Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve 'Sofyalojik' Bir Epistemoloji Önerisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (2004): 29.

lik yolunda olmaya, Tanrı'ya yaklaştırmaya ve yakınlaştırmaya talip olmaktadır.

İnsanın peşinde olduğu ve bununla birlikte ancak Tanrı'ya yakıştırdığı bilgelik nedir? Bilgelik insanın içinde yaşadığı dünya ve toplumla uyumlu, kendi kendine yeten bir varlık olmasını, yaşamın amaçlarına yönelik sağlam bir kavrayışa sahip olmasını ve eylemlerinde bilginin hâkim olmasını öngören bir erdem olarak tanımlanmakta, aklın rehberliğini, olayların neden ve sonuçlarıyla beraber değerlendirilmesini gerektirmektedir.<sup>5</sup> Felsefenin en eski adı olan bilgelik insanla ve evrenle ilgili tüm bilgileri kapsar. İnsanın evrendeki yeri ve insanı insan yapan eylemleri merkeze alarak varoluşsal bir zeminde gerçekleşen sorgulara yönelik bir cevap olma özelliğinde bilgelik erdemi içermektedir.<sup>6</sup> Hem bilgiyi hem erdemi kapsayan bilgelik teori ile pratik bütünleşmesini öngörerek kişinin doğru bilgi sahibi olmasını ve bu bilgiye uygun yaşam sürebilmesini hedefler. Bilgelik, nesnelere anlamına yönelik pratik bir iç görü (insight) olarak da ele alınmıştır.<sup>7</sup> Bilgelik kapsamındaki içgörü ve kavrayış entelektüel bir zemine sahiptir. En geniş anlamıyla yaşamla ilgili net bir yargıyı belirten bilgelik kavramına geniş bir bilgi yelpazesi, entelektüel kesinlik ve spekülasyon derinlik eşlik eder. Bilgelik bahsi geçen özelliklerin yokluğunda tanımlanabildiği gibi onlarla da sınırlandırılmaz.<sup>8</sup> Varlıkla ilgili bir hakikat arayışı olarak tanımlanan felsefe, insanı merkeze aldığı bilgelik arayışına dönüşür ve sonrasında anlam arayışına kapı aralar.

### 1. Philosophia'nın Felsefe Tarihinde "Bilgelik" Merkezli Tanımlanması

Felsefenin etimolojik kökeninden destek bulan ve başlangıç dönemlerinde devam ettirilen felsefeyi bilgelik sevgisi şeklinde tanımlama biçimi

<sup>5</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999) 122-123.

<sup>6</sup> Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004) 65.

<sup>7</sup> Kurt Rudolph, "Wisdom", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, (New York, London: Thomson Gale, 2005) 14: 9746.

<sup>8</sup> Brand Blanshard, "Wisdom", *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Donald M. Borchert, Second Edition, (New York, London: Thomson Gale, 2006), 9: 793.

felsefenin her dönemi için geçerli olmasa da hatta bazen felsefe bu gerçek anlamından uzaklaşsa da her zaman ve zeminde önemini korumuştur. Antik dönemden Herakleitos söz ve sözün yaslandığı anlam olarak ele aldığı Logosla bilgelik arasında bağlantı kurmuştur. Ona göre “Logos’u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir.”<sup>9</sup> Herakleitos örneğindeki gibi Yunanlıların bilgeliğin teorik kısmına vurgu yaptıkları görülür. Buna mukabil Hintliler ve Çinliler bilgeliğin yaşamla ilgili pratik kısmına vurgu yapmıştır. Budizm’in kurucusu Gautama Buda (MÖ 563-483) örneğinde görülebileceği üzere Hintlilerin daha somut ve daha pratik bilgelik arayışlarında bilgece yaşam, sosyal çevre içinde ahenkli ilişkiler kurma ve geliştirme merkezi öneme sahipti. Çin’de de Konfüçyüs’ün (MÖ 551-479) pratik bir bilgelik arayışı içinde kurduğu felsefe geleneğinde erdem en önemli konuydu. Onun felsefesi de sosyal ve politik meselelerle, aile ve toplum değerleriyle ilgili oldu. O, kişinin kendisini sorgulamasıyla, dönüştürmesiyle ve başkalarına ilham vermesiyle ilgilendi.<sup>10</sup> Görüldüğü gibi bilgelik peşinde olanların bazıları teoriye bazıları pratiğe ağırlık vermiştir. Dolayısıyla bilgeliğin teorik kısmı ve pratik kısmından bahsedilir.

326  
OMÜİFD

Bilmenin eksiksiz oluşu anlamındaki bilgelik genellikle kendini tanımanın bilgisi olarak anlaşılır ve bir şey bilmemenin bilgisinin gerçek bilginin kaynağı olduğu savıyla Sokrates’e (MÖ 469-399) atfedilir.<sup>11</sup> Sokrates, Sofistlerin temelsiz bilgilerine nihai önem atfetmelerine ve bilgili oldukları öngörüsüyle o bilgiyi para karşılığı paylaşmalarına tepki göstermiş, “Tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir” diyerek neyi bilmediğini bilmesinin yol göstericiliğine inanmış olarak mütevazı bir duruşla hakikat arayışını devam ettirmiştir. Görüldüğü gibi felsefenin etimolojik kökeni philosophia ile sophia kavramlarını birbirinin karşısına getirmesi bakımından adeta Sokrates’in Sofistlere karşı duruşunu da resmeder. Sofistlere karşı koyanların başında yer almasına rağmen Sokrates’in sofist

<sup>9</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, trc. Cengiz Çakmak, (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005) 131.

<sup>10</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 4-5.

<sup>11</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975) 30

olduğu iddiasıyla yargılandığı gerçeği de onu yargılayanların bilgelikten ne derece uzak olduğunu gösteren bir delildir. Sokrates savunmasında, “ben biliyorum ki, az ya da çok bilge değilim”<sup>12</sup> “oysa gerçekte, yargıçlar, belki yalnız Tanrıdır bilge olan”<sup>13</sup> diyerek felsefenin etimolojik kökenine sadık bir duruş sergilediğini belirginleştirmektedir. Sokrates yargılanmasına sebebiyet veren bilge ününün kendisine ait olmadığını belirttiğinden sonra en bilge kişiyi bilgeliğin bir hiç olduğunu bilen kişi olarak tarif eder. Sokrates kendisini dinleyenlerin diğerlerinin bilgisizliğini ortaya çıkarmasına şahit olmalarından yola çıkarak kendisini bilgili zannettiklerini de ifadelerine eklemektedir.<sup>14</sup>

Aristoteles (MÖ 384-322) felsefenin mahiyetinin anlaşılması için “Bilgelik”in hangi tür nedenlerin ve ilkelerin bilimi olduğunun bilinmesini ön koşul olarak öne sürer. İnsanın sorunu fark etmesiyle, hayret etmesiyle ve bilmediğini bilmesiyle bilgelik yolunda kendini bulduğunu belirten Aristoteles’e göre bilgisizlikten kurtulmak için felsefe ile ilgilenen insanlar faydacı bir amaçla değil, sırf bilmek için bilimle ilgilenmişler ve bilgelik yolunu tutmuşlardır.<sup>15</sup> Aristoteles bilgeliği ve temel hususiyetlerinin nedenlerini şöyle açıklar:

Bilgelik, yalnızca nedenlerin bilimi veya bilgisi değildir: O, aynı zamanda ilk ve en evrensel nedenlerin bilgisi olmak zorundadır. Çünkü doğal olarak kullandığımız bilgeliğin ölçütlerine en iyi cevap veren bilgi, bu bilgidir. O, en kapsayıcı bilgidir; bilinmesi en güç olan şeyin bilgisidir (çünkü en genel şeyler olduklarından onun konuları, duylardan en uzaktırlar); en kesin bilgidir (çünkü onun konuları en soyut, en az karmaşıktır); en fazla öğretici, kendi kendine en fazla yeten veya en bağımsız bilgidir. Nihayet o, en fazla otoriteye sahip olan bilgidir; Bunun da nedeni onun *inter alia* her şeyin ereksel nedenlerinin bilgisi olmasıdır.<sup>16</sup>

Yukarıdaki alıntıda teorik bir zeminde bilgeliği açıklayan Aristoteles’in bilgeliğin pratik yönüne de vurgu yaptığı görülür. Daha açık bir

<sup>12</sup> Eflatun, *Sokrates’in Savunması*, trc. Teoman Aktürel, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006) 17.

<sup>13</sup> Eflatun, *Sokrates’in Müdafaaası*, 21.

<sup>14</sup> Eflatun, *Sokrates’in Müdafaaası*, 21.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996) 81-84.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 41.

ifadeyle Aristoteles bilgeliğin teorik ve pratik kısımlarının olduğundan bahsetmektedir.<sup>17</sup> Bu durumda Aristoteles'e göre bilgeliğin teorik kısmı sezgisel akla bağlı bilimsel bir bilgidir, hatta bilimlerin en kesini olsa gerektir.<sup>18</sup> Aynı zamanda bilgeliğin teorik kısmı zorunlu gerçekliklerin bilgisi olarak bilimseldir. Bilgeliğin pratik kısmı ise bilgeliğin teorik kısmını tamamlamaktadır.<sup>19</sup> Aristoteles'e göre teorik bilgiye sahip kişi sadece ilk prensiplere dayanan şeyleri bilmez, aynı zamanda ilk prensipler hakkında gerçeği de bilir. İnsana ve insanın eylemlerine yönelik şeylerle ilgili olan pratik bilgeliğe ise sadece geneli değil, özeli de kapsamına alır. İnsanlar teorik bilgiye sahip olan kişiyi sürekli aynı görürlerken, pratik bilgiye sahip olan kişiyi değişik algılarlar. Kendisi hakkındaki çeşitli nesnelere iyice bakan ve aydınlanmış bir vicdanı içeren pratik bilgeliğin herhangi bir durumda doğruyu seçme yetisi şeklinde de tarif edilebilir. Aristoteles'e göre bu tanımlar ışığında Anaxagoras, Thales ve benzer yaklaşımdakiler pratik bilgiye değil, teorik bilgiye sahiptirler. Çünkü onlar pratik bilgeliğin gerektirdiği kendi avantajlarına olan şeyleri ya da insani iyilikleri aramazlar; dikkat çekici, takdire şayan, zor ve Tanrısal ancak yararsız şeylerle ilgilenirler.<sup>20</sup>

Aristoteles'e göre insan doğası birçok yönden sınırlı olduğu için bilgiye sahip olmayı insanın gücünün ötesinde görmek gerekir. O Simonides'in 'yalnız Tanrı bu imtiyaza sahip olabilir' ifadesini alıntılar ve olumlar.<sup>21</sup> Ona göre "hakikatin araştırılması bir anlamda güç, bir başka anlamda kolaydır. Bunun bir delili, hiç kimsenin tam olarak onu elde

<sup>17</sup> Kitabın İngilizce baskısında teorik bilgeliğe, "wisdom" ya da "philosophical wisdom" şeklinde geçerken, Türkçe baskıda "bilge" şeklinde çevrilmiştir. Pratik bilgeliğe ise İngilizce baskısında açık bir şekilde "practical wisdom" şeklinde geçerken, Türkçe baskıda "aklı başındalık" olarak çevrilmiştir. Bk. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Trans. David Ross, (New York: Oxford University Press, 2009) 108; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997) 120.

<sup>18</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 108; *Nikomakhos'a Etik*, 120.

<sup>19</sup> Ryan Sharon, "Wisdom", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim: 14.06.2019, <https://plato.stanford.edu/entries/wisdom/>

<sup>20</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 108-109; *Nikomakhos'a Etik*, 120-121; Jacques P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, (New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1995) 79.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 81-84.



edememesi, ancak öte yandan insan türü olarak ondan uzak olmamamızdır.”<sup>22</sup> Tam bilgisi Tanrı’da bulunan hakikatin insan tarafından araştırılması gerekir. Aristoteles’e göre “insanın kendine uygun olan bilgiyi aramakla yetinmemesi doğru değildir.”<sup>23</sup> Yani insanın kendine uygun olan bilgiyi bulduğunu iddia etmesi yerine aramakla yetinmesi doğrudur. Bu da insanın bilgelik iddiasında değil, bilgeliğin peşinde olması gerektiği anlamına gelir. Buna mukabil insanın “kendisine uygun olan bilgiyi aramamakla yetinmesi de doğru değildir.”<sup>24</sup> Yani insanın kendisi için gerekli bilgiyi temsil eden bilgeliği aramayıp ihmal etmesi de doğru değildir. Her iki durumda da doğru olan insanın bilgeliği aramasıdır. Birinci durumda yanlış olan insanın bilgeliği bulduğu iddiası, ikinci durumda ise yanlış olan bilgeliği bulamayacağı öngörüsüyle hiç aramamasıdır.

İlk Çağ’da, varlığa ve hayata ilişkin bilgelik arayışı olarak ortaya çıkan felsefenin Orta Çağ’da aldığı rengi Tanrı kavramı belirlemiştir. Felsefe, Orta Çağ’da, bu kez ilahi hikmetle tanımlanmaya başladı ve bu dönemde filozoflar felsefeyi hikmetle özdeş değerlendirdiler.<sup>25</sup> Sophia (Bilgelik) anlamında kullanılan hikmet, bilim ve felsefeyle yakından ilişkilendirilir, bununla birlikte onları aşan ve onların ötesinde bir kavram olarak görülür. İnsanın ulaşabileceği tüm bilgilere nüfuz edebilmesini kapsayacak genişlikte tanımlanan hikmet kavramı, yüce manevi gerçekliklere atıfla tarif edilir.<sup>26</sup> Orta Çağ İslam dünyasında da Sophia’nın kullanımına yönelik benzer şekilde hikmet vurgusu yapılmıştır. Hz. Muhammed’in rehberliğinde İslamiyetin yayılmasıyla hikmet kavramı mer-

<sup>22</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 145.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 84. Cafer Sadık Yaran bunun Yeniçağın modernist filozoflarının hatası olduğu söyler. Bk. Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 99.

<sup>24</sup> Yaran Aristoteles’in bahsi geçen cümlesini daha tam hale getirmek için onun cümlesine benzer bu cümleyi önermektedir. Bk. Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 99-100. Yaran buradaki yanlışın da çağdaş postmodernist filozoflara atfedebileceğini söyler. Bk. Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 99.

<sup>25</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 5.

<sup>26</sup> A. M. Goichon, “Hikma”, *The Encyclopaedia of Islam*, Ed. B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht, E.J. Brill, (London: Luzac & Co., 1986) 3: 377-378.

kezi bir öneme sahip oldu.<sup>27</sup> İslam felsefesi kitaplarında Sophia genel itibariyle hikmet olarak anlamlandırılmış, felsefe ise hikmet sevgisi olarak tanımlanmıştır. Hatta doğrudan doğruya İslam düşüncesinin terimleri kullanıldığında “İslam Felsefesi” yerine “Hikmet” demenin daha doğru olduğu iddia edilmiş, “Hikmet”in İslam toplumu için gerekli bir düşünce alanı olduğu belirtilmiştir.<sup>28</sup> İslam filozoflarının çoğu 9. yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine “hikmet” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu durum bazen felsefe aleyhtarlığına Kuran’da sıklıkla geçen hikmet kavramıyla çözüm bulmak ve felsefeyi İslamileştirmek hedefleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra İslam filozofları felsefe kavramı içinde etimoloji ve anlam yönünden hikmet kavramını ya da tam tersi olarak hikmet kavramı içerisinde felsefe kavramını bulmuş da olabilirler. İslam filozofların tarafından filozof kavramı, “hikmeti seven” ve “hikmete sahip olan” manasında kullanılmıştır.<sup>29</sup> Felsefe ve hikmet kavramları ve onlardan türemiş diğer kavramlar arasında özdeşleşmeye giden bir yaklaşım görülmekle birlikte hikmet ve hâkim kavramlarının felsefe ve filozof kavramlarından daha geniş bir anlam sahasına sahip olduğuna yönelik de bir yaklaşım mevcuttur.<sup>30</sup>

330

OMÜİFD

<sup>27</sup> Temel İslam kaynakları olarak Kuran ve Hadis incelendiğinde hikmetin İslam’daki önemi anlaşılır. Kuran’ı Kerim’de hikmetin yani felsefenin çokça hayır barındıran yararlı bir etkinlik olduğundan ve Allah tarafından verildiğinden bahsedilir. Ayrıca hikmete mazhar olabileceklerin ancak akıl sahipleri olduğu da vurgulanarak Kuranda hikmet kavramının vahiy ve akıla yönelik bir sentezle açıklandığı görülür. Hadislerde ise hikmete mü’minin erişmesi gerektiğine ve hikmetin mü’min bir kimliğe yakıştığına vurgu yapılır. Konunun kapsamını dikkate alıp fazla uzatmamak isteğiyle burada bir ayet ve bir hadis örnekleriyle hikmet kavramının önemini belirtmek yerinde olacaktır. “Hikmeti dilediğine verir; şüphesiz hikmet verilene çokça hayır da verilmiştir. Ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.” (el-Bakara, 269/2) “Hikmet, mü’minin kaybolmuş malıdır; onu nerede bulursa alır” (İbn Mace, Zühd 15; Tirmizi, İlim 19)

<sup>28</sup> Kitabın sunuşunda yer alan çevirenin ifadeleridir. Bk. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd’ün Ölümüne*, trc. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010) 9.

<sup>29</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017) 43-46.

<sup>30</sup> Mehmet Bayrakdar bu konuyla ilgili olarak şu cümleleri ifade eder: “Her felsefe hikmet olabilir, fakat her hikmet felsefe olmayabilir.” “Her filozof hâkim olabilir, fakat her hâkim filozof demek değildir.” Bk. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 44, 46.

İslam filozoflarına göre felsefe gerçekliğin bilgisidir. Onlar da felsefeyi Yunanlılar gibi genel olarak tecrübenin üstünde ve ötesinde bir şeye bağlamışlar<sup>31</sup>, hikmet kavramını çağrıştıracak şekilde eşyanın mahiyet ve hakikatini bilmek, varlığın sebebini açıklama gayreti olarak tanımlamış, tanımlarda insanın kendini bilmesine vurgu yapmışlardır. Örnek vermek gerekirse, İslam filozofu el-Kindi (M.S. 801-873)'nin tanımı şöyledir: "İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir."<sup>32</sup> Kindi'ye göre filozofun amacı bilgisi bakımından gerçekliğe ulaşmak, eylemi bakımından gerçekliğe uygun şekilde davranmaktır. Mutlak gerçekliğe "Mutlak Bir" olmaksızın ulaşamaz.<sup>33</sup> Görüldüğü gibi Kindi de Sokrates ve Aristoteles gibi Mutlak bilgiğe gidişin anlamlı yolunu Tanrı'ya çıkarmaktadır. İbn Sina'nın Kindi'ye benzer bir şekilde yaptığı felsefe tanımı ise şöyledir: "Hikmet, insani nefsin işlerini mükemmelen yapması ve gücü uyarınca nazari ve ameli gerçeklikleri tasdik etmesidir."<sup>34</sup> İbn Sina da tıpkı Aristoteles gibi hikmetin pratik ve teorik kısımlarının olduğunu olumlar ve nazari işlerle ilgili olan hikmete nazari hikmet, ameli işlerle ilgili olan hikmete ise ameli hikmet der.<sup>35</sup> Teorik hikmet varoluşları insana bağımlı olmayan varlıkların kesin bilgisini arar, pratik hikmet ise insan eylemlerinde iyiyi arar.<sup>36</sup> İbn Sina'nın hikmet anlayışı ile Aristoteles'in bilgelik anlayışındaki benzerlik ifade edildikten sonra İslam filozoflarının pratik felsefelerinin hikmeti genel olarak yansıttığı söylenebilir. Felsefeyi hikmet olarak algılayan İslam filozoflarının tıp, matematik, fizik vb. bilimlerle hikmet arasında kurdukları ilişki dolayısıyla Yeni Çağın

<sup>31</sup> M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963) 424.

<sup>32</sup> Kindi, "İlk Felsefe Üzerine/Kitab fi'l-felsefetü'l-ula", *Kindi: Felsefi Risaleler içinde*, trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006) 139. Mehmet Bayraktar ise eserinde Kindi'nin felsefe tanımını şu şekilde vermektedir: "Felsefe, insanın kapasitesi ölçüsünde ebedi-külli şeylerin hakikatlerinin, mahiyetlerinin ve sebeplerinin bilgisidir." Bk. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 42.

<sup>33</sup> Alfred L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1974) 55.

<sup>34</sup> İbn Sina, *Uyunu'l Hikme*, (Beyrut, Lübnan: Daru'l Kalem, 1980) 16.

<sup>35</sup> İbn Sina, *Uyunu'l Hikme*, 16.

<sup>36</sup> Goichon, "Hikma", 378.

bilim merkezli bilgelik anlayışına da oldukça yaklaşmış oldukları söylenebilir.

Yeni Çağ'da düşünmenin merkezinde bilim yer almaktaydı. Bu çağda insanlık bilgelik arayışına özellikle Anglo-Sakson deneycilerin öncülüğünde bilim aracılığıyla devam etmiş ve felsefe, bilim perspektifinden tanımlanmıştır. Modern felsefenin kurucusu René Descartes (1596-1650) felsefeyi bilgi ve bilgelik üzerinden tanımlamıştı.<sup>37</sup> Bu da felsefenin bilgellik ile ilişkisini belirginleştirmektedir. Descartes'a göre "felsefe sözünden bilgeliği inceleme anlaşılır, bilgelikten de yalnız işlerimizde ölçülülük değil, fakat hayatımızı sevk ve idare için olduğu kadar sağlığımızı koruma ve bütün zanaatların icadı için de insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisi anlaşılır. Bu bilginin böyle olması için de onun ilk nedenlerden çıkarılmış olması gerekir."<sup>38</sup> İlk nedenleri, ilkeleri aramakla asıl felsefeye ulaşılabileceğini belirten Descartes'a göre de "Hakikatte ancak ve yalnız Tanrıdır ki, tam olarak bilgedir, yani her şeyin hakikati hakkında tam bilgisi vardır; fakat denilebilir ki, insanlar, daha önemli hakikatler hakkında az veya çok bilgi sahibi oldukları ölçüde az veya çok bilgellik sahibidirler."<sup>39</sup> Zaten düşüncede de Tanrı tam ve mükemmel varlık olarak belirir. Descartes'e göre tam ve eksiksiz bir varlığın olduğu fikri Tanrı'nın var olduğunu kanıtlar. Mutlak bilgeliğe sahip mükemmel varlık fikri insanın kendi varoluşundan gelmektedir. Var olmak zarureti ve varlık ise esasında Tanrı'dan gelmektedir. Özü düşünmek olan bir varlık olarak insanın varlığı, varoluşunu Tanrı'ya borçluyken Tanrı'nın varoluşu ise insanın düşüncesinde ontolojik bir bağlamda mutlak gerçekliğe ulaşır.<sup>40</sup> "Mutlak Bilgellik" ile insanın bilgeliği arasında bağlantı kuran Descartes epistemolojisi gibi "Mutlak Varoluş" ile insanın varoluşu arasında bağlantı kuran Descartes ontolojisi böylelikle anlam merkezli varoluşsal konuların da zeminini teşkil eder. Descartes felsefesinde düşünen

332

OMÜİFD

<sup>37</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 5, 6.

<sup>38</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, trc. Mehmet Karasan, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997) 5-6.

<sup>39</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 6.

<sup>40</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, v, 35-38, 77.

bir varlık olarak kendisine yer bulan insan, 20. yüzyılda bu tanımlamayla yetinemeyecek ve anlam arayan bir varlık olarak yeni sahnede varoluşsal konumunu belirginleştirecektir.

İki büyük dünya savaşı gören 20. yüzyılda felsefenin merkezine, başka her çağdan daha çok olmak üzere, insani ve ahlaki problemler geçmiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla insanlık bu yüzyılda varoluşsal sorunlar ve anlamsızlık problemiyle karşılaşmıştır. Böylece II. Dünya savaşından sonraki dönemde Avrupa'da varoluşçuluk yaygınlaşmıştır. Söz konusu çağdaş dönemin varoluşçular kanadının teist bir temsilcisi olarak Karl Jaspers (1883-1969) felsefenin etimolojik kökenine sadık kalan isimler arasındadır. Jaspers felsefeyi kaçınılmaz bir şey olarak değerlendirir ve felsefeyi reddedenin bile felsefe yaptığından bahseder. Felsefenin hedefini hakikati aramak olarak belirleyen Jaspers de felsefenin etimolojik kökenine sadık kalan daha önce ele aldığımız diğer filozoflar gibi bilgiyi seven anlamındaki "philosophos" kavramını bilgin anlamına gelen "sophos" kavramına zıt bir şekilde konumlandırmış ve kendisi için ilkinin tercih etmiştir. "Yolda olmak" anlamında ele aldığı felsefede soruların önemine dikkat çekmiş, her cevabın yeni bir soru üretmesi gerekliliğine işaret etmiş ve son sözü söyleme talebindeki dogmatizme karşı sağduyuya davet etmiştir. Kendini gerçekleştiren bir vazife olarak ele aldığı felsefenin bilmiş olmada değil, bilgeliği sevmeye anlam bulduğunu ve varlığa açılan insanın tarihi gerçekleşmesine katkıda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>42</sup>

Philosophia'nın bilgelik merkezli tanımlanmasının felsefede tarihsel izdüşümü konusunu bitirirken daha sonraki kısımda felsefeye "Logos" kavramının eklenmesiyle oluşturulacak iki yeni kavramın amacına en yakın bir şekilde felsefe tanımlaması yapan ismin Karl Jaspers olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bilgelik sevgisi şeklinde belirginleşen felsefe tanımına tersten bakarak modern dönemin izlerini taşıyan yeni bir perspektif sunan Emmanuel Levinas (1906-1995) da Karl Jaspers'in dışın-

<sup>41</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 5.

<sup>42</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, trc. Mehmet Akalın (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981) 31-32.

da ele alınabilecek önemli diğer bir isimdir. Levinas felsefeyi bilgeliğin sevgisi olarak tanımlamanın ötesine geçerek felsefeyi “sevginin bilgeliği (wisdom of love)”<sup>43</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ona göre adaletle uğraşmanın zorunluluğunda görülen nesnellik fikrinin zemininde tanımlanan felsefe bir yönüyle merhametin derinliğindeki bilgeliğin beliricisidir, daha kısa bir ifadeyle tıpkı sevginin olduğu gibi merhametin de bilgeliğidir.<sup>44</sup> Bu bakımdan felsefe varlığın sınırlarına getirilen bir ölçüdür, barış ve yakınlık içeren sevginin bilgeliğidir.<sup>45</sup> Levinas sevginin bilgeliği olarak felsefeyi bilincin, bilginin ve adaletin doğuşuna benzetmiştir.<sup>46</sup> Levinas’a göre insan terk edemediği bir gerçeklik olarak varoluş karşısında edilgendir ve adeta insan varlığın içine kısırlanmıştır.<sup>47</sup> Varoluşsal sorunları ve belki de varoluş sorununun kendisini ele alan Levinas varoluşun anlamını ya da anlamsızlığını ele alırken “insanı varlığı anlayan bir varolan”<sup>48</sup> olarak tanımlar. Levinas’a göre anlam “edilgin sentezden itibaren duyumun duyulması/hissedilmesi fiilinin ta kendisinde meydana gelir.”<sup>49</sup> Görüldüğü gibi Levinas varoluş başta olmak üzere sevgi, bilgelik ve anlam kavramlarını var olanın ötesinde, birlikte ve yeniden düşüncüştür. Bu düşünce biçimi felsefeye yeni bir bakış sunan Sophialogos ve Logosophia kavramları için de anlamlı bir zemin oluşturmaktadır.

334

OMÜİFD

## 2. Philo ve Sophia Kavramlarına Logos Kavramının Kattığı Anlam

Felsefenin temeli “bilgelik sevgisi” olarak atılmış, birçok önemli filozof bilgelik sevgisi olarak felsefeyi olumlamış ve bilgelik konusunda bir ara-

<sup>43</sup> Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, trc. Michael B. Smith (London: The Athlone Press, 1999) 144; Philosophy, “Justice and Love”, *Entre Nous: On Thinking of the Other*, trc. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1998) 104; “Felsefe, Adalet ve Aşk”, Sonsuza Tanıklık (İstanbul: Metis Yayınları, 2002) 242.

<sup>44</sup> Levinas, “Philosophy, Justice and Love”, 104; “Felsefe, Adalet ve Aşk”, 242.

<sup>45</sup> Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, 144.

<sup>46</sup> Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, trc. Bettina Bergo (California: Stanford University Press, 2000) 183.

<sup>47</sup> Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, trc. Ayşen Ekmekçi, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012) 14.

<sup>48</sup> Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, 249.

<sup>49</sup> Rodolphe Calin, François-David Sebbah, Levinas Sözlüğü, trc. Murat Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2011) 19.

yışı felsefe için elzem görmüşlerdir. Bunun yanı sıra felsefenin her zaman “bilgelik sevgisi” olarak kal(a)madığı görülmesi gereken bir gerçekliktir.<sup>50</sup> Oysaki insanın “tek başına bilgiye değil onun yanında bilgeliğe ve tek başına erke değil onun yanında erdeme ihtiyacı vardır.”<sup>51</sup> Bu nedenle felsefenin etimolojik anlamına dönmesi gerekmektedir. Zaman zaman felsefenin tarihsel sürecinde bu ilk ve etimolojik anlamdan sapmalar olsa da, günümüzde anlam arayışını ciddiye almayan, bilge olmayı cesaretlendirmek yerine tenkitçi olmayı öğreten yaygın paradigma aksini savunuyor görünse de felsefenin -ilk ve etimolojik anlamıyla uyum içinde gerçek misyonu bilgeliğin peşinde olmak şeklinde belirginleştirilebilir. Belirginleşen bu anlamıyla felsefe kendi döneminin dar sınırlarını aşmayı, geçmişe bakarak geleceği planlamayı ve yaşamın anlamını kavramaya yaklaşmayı başarabilir. Bu gerekçelerle felsefenin anlam merkezli yeni bir perspektifle etimolojik anlamına yeniden farklı bir kazanımla dönmesi ve felsefenin temel problemlerinin çözümünde bu ilk ve etimolojik anlamının kullanılması oldukça faydalı görünmektedir. Söz konusu anlamın daha belirgin bir hal alabilmesi için Philo ve Sophia kelimelerine Yunanca karşılıklarından birisi de anlam olan Logos kelimesinin eklenmesi uygun görünmektedir. Çünkü felsefenin anlamı da içine alan geniş bir kapsam alanı bulunmakta; fakat etimolojik kökeninde de açıkça görülen bu yönü son dönemlerde yeterince öne çıkarılmayan bir boyut olarak kalmaktadır. Philosophia'nın zaten içerisinde yer alan Sophialogos yöntem itibarıyla, Logosophia ise içerik itibarıyla felsefe faaliyetinin anlamı araştıran yönüne tekabül etmektedir. Sophia ile Logos arasındaki sentezin anlam ile bilgeliği birleştirip bütünleştirerek felsefedeki anlama ve anlamlandırma ihtiyacına karşılık gelebileceği düşünülmektedir.

Peki Logos ne anlama gelmektedir? Logos tanımlaması yapılmadan önce ilkin belirtilmesi gereken Logos'un başka dillere çevrilmesi son derece zor, çok anlamlı bir kelime olduğudur.<sup>52</sup> Logos, Yunanca'da söz (bir

<sup>50</sup> Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 93.

<sup>51</sup> Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 97.

<sup>52</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006) 1: 195.

bütün oluşturan söz, cümle, tam söz), konuşma, düşünce, kavram, us, akıl, akılsal konuşma, anlam, anlamlı konuşma, açıklama, oran ve evren yasası anlamlarına gelmektedir.<sup>53</sup> Logos kavramı, bir şeyin her ne ise o olmasını sağlayan nedenleri, fenomenleri açıklamak için kullanılan yöntem ve ilkeleri, herhangi bir şeyi anlaşılır kılan temeli kapsamına alır.<sup>54</sup> Logos kavramı felsefi bir çerçeve içerisinde ilk kez Herakleitos'ta görülmüş ve onunla birlikte felsefenin temel kavramlarından biri olmuştur.<sup>55</sup> Herakleitos'a göre gerçeklik Miletli doğa filozoflarının yaptığı gibi sadece maddecilikte değil, oluş ve yenilenmedeki Tanrısal ruhla yani Logosla açıklanabilir fakat insanlar bunu hiçbir zaman tam anlamayacaklardır. Buradaki Logos, söz, düşünce, anlam, Tanrısal ruh, evrensel us, akıl ve doğa anlamlarına gelen evrendeki akışı ve oluşumları düzenleyen ilke, her şeye hükmeden bir tek Tanrısal dünya-kanunudur. Herakleitos'un ifadelerine bakıldığında onun Logos teriminin ölçü ve yasa anlamını belirginleştirdiği görülür. Ona göre dünyanın içkin nedeni olan Logos, varlıktaki uyumsuzluğun arkasındaki uyum ilkesidir ve sözün yaslandığı hakikat veya anlam olarak anlaşılabilir.<sup>56</sup> Herakleitos insanları Logos'u kavrayabilen ve kavrayamayan şeklinde ikiye ayırır. Logos'u kavramanın hem teoriyi hem de pratiği bütünleştirmekle olacağını ifade eder. Bu düşüncesiyle Herakleitos Logos ile bilgelik arasında bağlantı kurar ve en üstün amacı bilgelik şeklinde belirleyerek bilgeliği hem doğruyu bilmek, hem de doğruya uygun şekilde yaşamak şeklinde tarif eder.<sup>57</sup> Herakleitos gibi Logos'un evrensel us anlamını olumlayan diğer bir kesim Stoalılardır.<sup>58</sup> Herakleitos'un varlık görüşünü yeniden canlandıran Stoalılara göre logos, evrendeki rasyonel düzenin kozmik akıl ilkesidir ve insana

336

OMÜİFD

<sup>53</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 154, 195; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 117; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 552.

<sup>54</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 552.

<sup>55</sup> Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 117; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 552.

<sup>56</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, 131, 267; Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, trc. Suat Y. Baydur, (İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları, 2014) 65; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 195; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 552-553; Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 345.

<sup>57</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 207-208.

<sup>58</sup> Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 117; Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 345.



evrendeki düzeni ve amacı anlama olanağı veren bireysel akıldır.<sup>59</sup> Sofist Gorgias'ta ise logos, karşı konulmaz gücü olan söz anlamına gelir ve akli değil de duygu ve tutkuları etkiler.<sup>60</sup>

Logos'un anlam çerçevesi çizilmeye çalışıldıktan sonra bu çalışmada "Logos" kavramının Victor Frankl (1905-1997)'ın kullandığı manaya yakın bir şekilde kullanıldığını belirtmekte yarar vardır. Frankl "Logos" ve "Terapi" kavramlarının bir birleşimi olarak geliştirdiği "Logoterapi" kavramı için Logos'un manalarından biri olan "anlam" alternatifini tercih etmiş<sup>61</sup> ve Logoterapi kavramını "anlam merkezli bir psikoterapi" (meaning-centered psychotherapy)<sup>62</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ona göre "anlam yoluyla terapi"<sup>63</sup> şeklinde çevrilebilecek Logoterapi kavramı, terapi yoluyla anlam olarak tanımlanabilecek geleneksel psikoterapi düşüncesinin tam tersidir.<sup>64</sup> "Üçüncü Viyana Psikoterapi Okulu" olarak da adlandırılan "Logoterapi" teorisi, insan varoluşunun anlamına ve insanın böyle bir anlama yönelik arayışına odaklanır. Logoterapiye göre, kişinin yaşamında bir anlam bulma çabası, insandaki temel motivasyonel güçtür.<sup>65</sup> En kısa ve net ifadesiyle, insanın anlam arayışı hayattaki temel güdüdür. Bu çalışmada "Logoterapi" kavramından ilham alınarak "Logosophia" kavramı üretilmiş ve kavram "anlam merkezli bir bilgelik" (meaning-

<sup>59</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 553.

<sup>60</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 553.

<sup>61</sup> Eserde geçen tanım şöyledir: Logos is a Greek word which denotes "meaning." Bk. Victor E. Frankl, *Man's Search For Meaning: An Introduction to Logotherapy*, (Boston: Beacon Press, 1992) 104; Tanımın Türkçesi ise şöyledir: Logos "anlam" anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Bk. Frankl, Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, trc. Selçuk Budak, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009) 112. Buradaki tercihin "Logos" kelimesini sınırlandırmaması ve sadece bu anlamda kullanıldığı ön yargısına sebep olmaması için bir önceki paragrafta "Logos" kelimesinin Yunancadaki diğer kullanımlarına da işaret edilmiştir. Bu çalışmada diğer kullanımları da kapsama dahil edilmekle birlikte Sophilosos ve Logosophia kavramlarının bir bileşeni olan "Logos" kelimesinin "anlam" manasının ön plana çıkarıldığını belirtmekte fayda vardır.

<sup>62</sup> Frankl, *Man's Search For Meaning*, 104; *İnsanın Anlam Arayışı*, 112; Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*, trc. Selçuk Budak, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1994) 14.

<sup>63</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, 14.

<sup>64</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, 14.

<sup>65</sup> Frankl, *Man's Search For Meaning*, 104; *İnsanın Anlam Arayışı*, 112-113.

centered sophia) veya “anlam yoluyla bilgelik” şeklinde tanımlanmıştır. Logos kelimesi böylelikle alternatif diğer manalarına da telmih yapılarak temelde “anlam” manasına gelecek şekilde ele alınmış ve bu kavramın yardımıyla felsefenin anlam arayışının belirginleştirilmesi hedeflenmiştir.

### 3. Sophialogos (Anlamın Bilgeliği) Yöntemi: Bilgelik Yoluyla Anlam Bulma<sup>66</sup>

Felsefenin temel problemlerinin çözümünde ilk ve etimolojik anlamının kullanılması faydalı görünmektedir. Felsefenin Yunanca Philo (sevgi) ve Sophia (bilgelik) kelimelerinin anlamlarını taşıyan etimolojik kökenine sadık kalınarak yapılan ilk tanımlamasıyla oluşan anlam kapsamına, Logos (anlam) kavramının da eklenmesiyle Sophialogos (Anlam(ın) Bilgeliği) ve Logosophia (Bilgeliğin Anlamı) şeklinde iki yeni kavram oluşur. Denilebilir ki, bu iki kavramla felsefede anlam arayışı belirginleşebilir ve daha anlaşılır bir zemin bulabilir. Önerilen kavramlardan ilkinen yakın “Sofyaloji” (sophia-logy, bilgelikbilim) kavramı “Sofyalojik Epistemoloji” tamlamasıyla daha önceden kullanılmıştır. Sofyalojik epistemoloji dikotomilere alternatif olarak öne sürülmüş ve epistemolojinin ele aldığı felsefi problemlere, bilgelik perspektifinden bakarak çözümlenmelerde bulunmayı önermiştir. Felsefenin adına da gerçek misyonuna da uygun düşen bu yeni epistemoloji anlayışı, epistemolojik krizlerin çözümü için bilgi ile bilgelik arasındaki kopmuş olan tarihsel diyalojik bağın onarılması ve geliştirilmesi gerekliliğine vurgu yapmaktadır.<sup>67</sup>

Sofyalojik epistemoloji katı bir şekilde savunulan rölativizm, mutlakçılık, dogmatizm, septisizm, temelcilik, anti-temelcilik, nihilizm ve pragmatizm gibi herhangi bir düşünce sistemine teslim olmamak anlamında kullanılmıştır. Sofyalojik Epistemolojide Descartes ve Derrida örnekleri aşırı uçlarda belirtilip bilgelik bilincinden uzak olarak tarif edildikten sonra Habermas ve Gadamer bilgelik bilincine sahip filozoflar olarak tanıtılır. Bu tasnifin gerekçeleri ise şöyledir: Descartes’ın epistemo-

<sup>66</sup> Konunun şekil üzerinden anlatımı için bk. Ekler, Şekil 1.

<sup>67</sup> Yaran, “Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve ‘Sofyalojik’ Bir Epistemoloji Önerisi” 21-43.

lojisi adeta Tanrısal kesinlikte mutlak, evrensel, zorunlulukla doğru önsel temellere dayanan, nesnel bir bilgi iddiası öne sürmektedir. Derrida'nın epistemolojisi ise bütün söylemlerin aşırı ölçüde retoriğe ve dil oyunlarına bağlı olduğu sonucunu getirir. Bu özellikleri dolayısıyla onlar aşırı uçlarda yer almaktadır. Descartes'in kesinliği ve Derrida'nın müphemliğinin dışında kalan alanlarda Habermas'ın eleştirel teorisi ve Gadamer'in hermenötüğü, temelci ve anti-temelci yaklaşımların götürdüğü objektivizme veya nihilizme düşmeyen bilgece bir tutuma sahiptir. Habermas'ın hem temel arayıcı hem de anti-temel arayıcı konumunu tuhaf bir şekilde bir araya getiren, bilgi teorisinde var olan hakikat teorisi bir 'uzlaşım' teorisidir. Gadamer'le karşılaştırıldığında bu yaklaşım orta noktanın temelcilik tarafına daha yakındır. Gadamer'in yeri ise, ortanın anti-temelci tarafındadır.<sup>68</sup>

Sofyalojik epistemolojiye benzerliği olumlanan Sophialogos kavramı ne anlama gelir ve Sophialogos yönteminin kapsamı nedir? En yalın ifadesiyle Sophialogos varoluşsal anlam bilgeliğine vurgu yaparak yeni bir perspektif sunan "Anlam(ın) Bilgeliği"dir. Bilgelik yoluyla anlam bulmayı önerir ve hakikatin anlamına ulaşma sürecinde bilgeliği bir yöntem olarak sunar. Sophialogos felsefenin anlam merkezli boyutunun ön plana çıkarılması sürecinde yöntem kısmını sembolize eder ve bilgelik peşinde olan felsefeye uygun aşırılıklardan uzak "anlam"lı bir yöntem önerir. Bu çalışmada Sophialogos kavramı, daha önce kullanılmış olan Sofyalojik epistemoloji tamlamasındaki "Sofyaloji" kavramıyla anlamsal yakınlığa sahip olmakla birlikte ondan farklı bir tanımlamaya sahiptir. Bu nedenle yeniden kavramsallaştırılacaktır. Anlam merkezli felsefe yapmanın yön-temsel kısmını temsil eden Sophialogos bilgelik yoluyla felsefe yapma biçimi olarak görülebilir. Bilgelik yoluyla anlam bulma süreci ılımlı bir versiyonla karşılaşmayı gerektirir. Burada bilgelikten kasıt ılımlı bir versiyon önerisi şeklinde belirir. Böylece Sophialogos yönteminin hedefleri anlam vurgusuyla kutuplaşmayı engellemek, ılımlı yaklaşımlara kapı

<sup>68</sup> Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 97-101. Konunun şekil üzerinde sunumu için bk. Ekler, Şekil 2.

aralamak ve nötr noktaya nazaran kendi görüşünü ılımlı bir formda savunmak şeklinde sıralanabilir.

Anlam merkezli felsefe yapma düşüncesiyle geliştirilen temel kavramlardan ilki Sophialogos, felsefi problemlerin çözümünde kullanılmak üzere ılımlı anlam dairesi oluşturmak hedefiyle yeni bir yöntem önermektedir. Bu yöntemle birlikte uç noktalarda yer alan yaklaşımların epistemolojik anlamdaki benzerlikleri dolayısıyla düşünürler, farklı kutuplarda dahi olsa hem kendi görüşlerini savunabilecek hem de karşı tarafla çatışmaya gitmeden düşüncelerini ortak anlam zemininde ifade etme imkanı bulacaktır. Bu epistemolojik anlayışta en önemli kazanımlardan biri farklılıkların farkındalığıyla bütünleşmedir. Böylelikle aşırı uç noktaların ara zemininde yer alan iki ılımlı versiyon, karşıt referans noktalarına sahip olsa dahi yöntemsel birlik çerçevesinde iddialarını anlamlı bir zeminde temellendirebilecektir. İlimli versiyon önerisi meseleye bütüncül bir perspektifle yaklaşan, resmin bütününe görülmesi gerekliliği vurgusuyla yeni anlam dairesini oluşturan, tutarlı ve dengeli bir yaklaşımın sergilendiği holistik bir yöntem önermektedir. Böylece anlam dairesinin genişlemesiyle karşı tarafların birbirlerini anlama eğilimi gösterebileceği çözüm merkezli bir perspektifin kazanılması mümkün olacaktır. Karşı iki taraf olarak belirlenen iddiaların makul ve faydalı kısımlarının birleştirilmesini öngören Sophialogos yöntemi tutarlı bir anlam dairesi oluşturmaktadır.

Sophialogos yönteminin daha anlaşılır olması için önceden öne sürülmüş bazı kavram ve yaklaşımlardaki izdüşümünü takip etmek uygun görünmektedir. Holistik ve tamamlayıcı bir yöntem kullanılarak geliştirilen kavramlar ve yaklaşımlar Sophialogos kavramının maksadını açığa çıkarmada faydalı olacaktır. Bu kapsamda Sophialogos yönteminin görülebileceği örnekler olarak “Tahkiki İmancılık” ve “İlimli Evrensel Özcü Yaklaşım” ele alınabilir.<sup>69</sup> “Tahkiki İmancılık” kavramı akıl ile imanun

<sup>69</sup> “Tahkiki İmancılık” ve “İlimli Evrensel Özcü Yaklaşım” tematik olarak konuyu bütünleştirmede için burada sadece bilgelik bilincini gerektiren Sophialogos yönteminin kul-

iman kavramı lehine bir sentezini önermektedir. Bu yönüyle bu kavramın geliştirilmesi sürecinde bilgelik bilincine sahip olduğu ve bu kavramın Sophialogos yönteminin ılımlı anlam dairesi oluşturma hedefini gerçekleştirdiği görülmektedir. İman-akıl ilişkisini Batılı din felsefecileri “Katı Akılcılık”, “Fideizm”, “Eleştirel Akılcılık” şeklindeki üç yaklaşım çerçevesinde incelemiştir. Bu tasnifte aşırı uçlar olarak “Katı Akılcılık” ve “Fideizm” belirlenirse “Eleştirel Akılcılık” ılımlı versiyona tekabül etmektedir. İman akıl ilişkisinde yer alan bu kavramlardan akıl ile imanın akıl kavramı lehine bir sentezini öneren “Eleştirel Akılcılık”ın Sophialogos yöntemiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Bu kavram ortanın akılcılık tarafına yakın olduğuna göre burada ortanın imancılık tarafına yakın bir kavrama yönelik ılımlı versiyon önerisine ihtiyaç oluşmaktadır. Çünkü “Fideizm”in “Katı Akılcılık”ın zıddı olarak alınması makul görünmektedir. Bu durumda ise “Eleştirel Akılcılık” a mukabil imancılık kanadında ılımlı versiyonun oluşturulmadığı görülmektedir. Oluşan bu boşluk dolayısıyla ılımlı versiyon önerisi olarak “Tahkiki (eleştirel, ılımlı) İmancılık” geliştirilmiştir.<sup>70</sup> Bu kavramın oluşum süreci, bilgelik bilinciy-le anlamlı sentezler oluşturulabileceğini öngören Sophialogos yöntemini desteklemektedir.

Sophialogos yöntemine uygun kavram önerisinden bahsedildikten sonra yine bu yönetime uygun yaklaşım önerisinin verilmesi de açıklayıcı görünmektedir. Evrensel bir öz var mıdır? sorusu etrafında beliren tartışmalarda Evrensel özü olumlayan Evrensel özcü yaklaşımla, Evrensel özü reddeden Bağlamsalci yaklaşım katı bir görünüm arz etmektedir. Bu iki katı tutumdan yani değer bakımından birbirinin aynı mesabesinde birbirini dışlayan düşman ikizlerden, birbirinden farklı fenomenlere sahip olmakla birlikte birbirini kucaklayan dost kardeşlere geçişin anlamı-

lanıldığı örnekler olarak ele alınacaktır. Bu kavramları tanıtmak ilgili eserlere havale edilip makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

<sup>70</sup> Kavramı geliştiren Yaran burada “Akılcılığın ‘aşırı’ ve ‘ılımlı’ versiyonları varsa imancılığın neden olmasın? sorusunu sormakta ve akılcılığın ‘katı’ ve ‘eleştirel’ diye ikiye ayrılmasına mukabil imancılığın da tek bir kategoride değil, ikili kategoride ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Yaran, *Bilgelik Peşinde*, 69-70. Konunun şekil üzerinden anlatımı için bk. Ekler, Şekil 4.

na, terkinin ve birliğin önemine vurgu yapılarak geliştirilen “İlimli Evrensel Özcü Yaklaşım” ile “İlimli Bağlamsalci Yaklaşım” Sophialogos yönteminin kullanıldığını göstermektedir. Katı Bağlamsalci ve Katı Evrensel Özcü Yaklaşım birbirini dışlarken, İlimli Bağlamsalci Yaklaşım ile İlimli Evrensel Özcü Yaklaşım birbirini anlamaya çalışmakta, yöntemsel benzerlik arz etmekte ve tutarlı anlam dairesi oluşturmaktadır.<sup>71</sup>

#### 4. Logosophia (Bilgeliğin Anlamı): Anlam Yoluyla Bilgelik Arayışında Olma

Philo ve Sophia kelimelerinden oluşan Philosophia'nın Sophia kısmına yeterince vurgu yapılmış, fakat Philo kısmındaki vurgu eksik bırakılmıştır.<sup>72</sup> Oysaki felsefenin ilk anlamına ve etimolojik kökenine bakıldığı zaman bilgeliği sevmenin öneminden bahsedildiği görülmekte ve sevgi kavramı ön plana çıkarılmaktadır. Peki insanın peşinde olduğu Sophia'ya yakışan Philo mudur, Logos mudur? Bilgeliğe yaklaşım ne olmalıdır? Sevmek mi, anlamak mı, anlam bulmak mı? Net bir şekilde denilebilir ki, Sophia'ya tüm bu eylemler yakışır, her üç eylemin de anlamının belirginleştirilmesine ihtiyaç vardır. Bu anlamın belirginleştirilmesi sürecinde, Philosophia'nın varlığa yönelik gerçeklik ve insana yönelik bilgelik arayışında Logosophia ona eşlik etmek ister ve bilgelikte hem sevmeyi hem anlamayı ve hem de anlam bulmayı bütünleştirmeyi önerir. Zaten felsefede olan bununla birlikte ön plana çıkarılmayan sevgi faktörünün ve bilgeliğin arayışında olma ediminin belirginleştirilmesini, anlam ile bütünleştirilmesini hedefleyen Logosophia anlayarak ve severek bilgelik arayışında olmayı hedefleyerek, akıl ve duygu açısından da herhangi

342

OMÜİFD

<sup>71</sup> Yazar burada kendi görüşlerini “İlimli Evrensel Özcü” yaklaşım olarak belirlerken “İlimli Bağlamsalci Yaklaşım”la ortak anlam zeminine sahip olduklarını ve bu iki ilimli yaklaşımın farklı referans noktalarına rağmen yöntemsel benzerliklere sahip olduklarını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016) 298-338. Konunun şekil üzerinden anlatımı için bk. Ekler, Şekil 3.

<sup>72</sup> Yasa bu eksikliği görmüş ve felsefeye etimolojik kökenine de dikkat edilerek aşk merkezli yaklaşımını önermiştir. Bk. Metin Yasa, “Felsefe Yapmanın Üç Temel Dinamiği: Akıl, Nefret, Aşk”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/15 (Haziran 2003): 202-204.

birini diğerine hamletmeksizin varlıklarını koruyarak bir bütünlük, ortak hareketlilik önermektedir. Felsefenin ihmal edilen duygu motivasyonlu alt yapısının yeniden ortaya çıkarılması ve felsefeye akıl motivasyonlu yeni bir versiyonun kazandırılması hedefleriyle Logosophia, insanın bilgelik arayışında duygusal varoluşuyla zihinsel varoluşunda bir bütünlüşme öngörmektedir. Logosophia, insanın duygusal ve zihinsel olarak bilgece bir seviyeye yükselmesini hedefleyerek, insanın hem duygusal hem zihinsel varoluşuyla hayatta anlam bulmasının önünü açar. Kısaca ifade etmek gerekirse, Logosophia hayata bilgelik katmak ve hayatın anlamını bilgelikte bulmak hedeflerini barındırır.

Logosophia Philosophia'nın bilgelik sevgisi olarak ilk ve etimolojik anlamını kabul edip anlamca genişleten, bilgeliğin varoluşsal anlamına vurgu yaparak yeni bir perspektif sunan "Bigeliğin Anlamı"dır. Hem Sophialogos hem de Logosophia kavramları insana ve onun hayatına anlamı vurgulayan yeni ve bütüncül bir perspektifle yaklaşmayı önermektedir. Sophialogos bilgelik yoluyla anlamı önerirken, Logosophia ise anlam yoluyla bilgeliği önermektedir. Birincisi yöntemi, ikincisi içeriği belirler. Yeni bir kavram olarak önerdiğimiz Logosophia anlam merkezli bir bilgelik arayışı, bilgi edinme süreci olarak tanımlanabilir. Sophialogos "anlam"lı bir yöntem önerirken, Logosophia anlamı içeriğe dahil eder. Sophialogos ve Logosophia kavramları varoluşçu Felsefe'nin de etkisi ile felsefeyi ve insanı doğrudan ve bütüncül tarzda ele alma denemesi sunmakta; çağdaş felsefi problemlere çağdaş çözümler sunarak mental ve ruhsal donanımın "anlam" ekseninde yeniden yapılandırılması denemesini gündeme getirmektedir. "Anlam"ı merkez kavram olarak kabul eden Logosophia'da Logoterapi kavramıyla benzer bir çıkış noktası görülmektedir. Logoterapi anlamı terapiye uygularken psikolojik bir altyapıyla ele alır, Logosophia ise anlam merkezinden hareketle mental bir çaba içerisinde yer alır ve felsefi bir alt yapı gerektirir. Logosophia Logoterapinin anlam arayışını felsefeye uyarlamak idealindedir. Logosophia kısaca anlam üzerinden felsefe yapmak şeklinde tarif edilebilir.

En temeldeki şeyleri akıl yoluyla anlama çabası olarak felsefenin merkezi soruları “1. Varlığın mahiyeti nedir? ve 2. Varlık nasıl bilinir?” şeklindedir. Logosofia ise varlık, bilgi, değer alanlarına anlam alanını da katarak en temeldeki şeyleri akıl yoluyla anladıktan sonra duygu, sezgi gibi alternatif bilme yöntemlerini de kullanarak anlama eğilimindedir. Philosophia’nın merkezi soruları Logosofia’da “Varlığın anlamı nedir? Varlığı anlamlandırma süreci nasıl işlemektedir?” sorularına dönüşmektedir. Sistematik bir sorgulama etkinliği olarak dikkat çeken Philosophia’da sorular merkezi öneme sahipken, sorulara verilen cevaplarla yetinilmeden sürekli gelişme kaydedilen bilgelik arayışında Logosofia var olan sorulara anlam merkezli cevaplar üretme gayreti içine girer, daha sonrasında ise üretilen cevaplar yeni varoluşsal sorulara zemin hazırlar. Evrenin ve içindeki “Ben”in varoluşunu anlama ve açıklama çabasını sistematik, bütüncül ve eleştirel bir biçimde inceleyen Philosophia, evrenin varoluşunun anlamının ve insanın varoluşunun anlamının sorgulandığı yeni bir süreçle Logosofia’ya anlam zemini oluşturur. Sürekli devam eden bir düşünme ve anlama etkinliği olarak Philosophia, Logosofia ile birlikte anlam bulma etkinliği olarak alanını genişletmektedir.

344

OMÜİFD

Logosofia ile birlikte zihinsel farkındalık için elzem görülen temel kavramlar anlam, söz, konuşma ve evren usu şeklinde sıralanabilir. Tek bir cümleyle Logosofia felsefenin anlam arayışı şeklinde tanımlandığında anlam ekseninde Varlık, Varoluş, Değerler, Tercih, Karar, Özgürlük, Sorumluluk, Akıl, Vicdan, Güven, Sevgi, Aşk, Ölüm, Son ve Sonsuzluk gibi yeni kavramlar devreye girer.<sup>73</sup> Anlamın bütünlüğüyle ilişkili tüm bu kavramlar ile birlikte felsefi meseleler yeniden ele alınabilir ve pratik çözüm yolları bulma girişiminde bu kavramların kullanılması anlamlı sonuçlar oluşturabilir. Philosophia’nın en bilinen eylemleri 1-

<sup>73</sup> Tüm kavramlar Logos’un felsefi anlamından yola çıkarak oluşturulan kavramlara Logos’un anlamının bütünlüğü ile ilişkili diğer kavramların eklenmesiyle elde edilmiştir. Anlamın bütünlüğü içerisinde yer alan bu kavramların tasnifi yapılırken istifade edilen kaynak için bk. Abdülkerim Bahadır, “Psikoterapi’de Yeni bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000)



Bilgeliği Sevmek, 2- Yolda Olmak<sup>74</sup>, 3-Araştırma Yapmak, 4-Sorgulamak, 5-Eleştiri Yapmak, 6-Bilmek için Bilmek<sup>75</sup> ve 7-İç bağımsızlık için mücadele etmek<sup>76</sup> şeklinde sıralanabilir. Logosla birlikte gelen yeni kavramların yanı sıra Philosophia'nın felsefi eylemlerini tamamlayan yeni eylemler de mevcuttur. Logosla birlikte felsefenin kazanması beklenen yeni eylemler özetle şöyle sıralanabilir: Anlamak, Açıklamak, Konuşmak, Konuşarak anlaşmak, Anlaşarak konuşmak, Anlamayı Kolaylaştırmak, Severek Anlamak, Anlayarak Sevmek, Anlayarak Özgürleşmek, "Değer"lendirmek ve Yaşama Değer Katmaktır. Anlam arayışını felsefeye uyarlamak idealindeki Logosphia'nın yeni felsefi eylemleri ise şu şekilde özetlenebilir: İnsanı anlamak; İnsanın varoluşunu anlamak, İnsanın doğasını anlamak, İnsanın zihnini anlamak, İnsanın yaşamını anlamak, İnsanın yaşamını anlamlandırmak, İnsanın hayat mücadelesine anlam katmak, Hayata değer katmak, İnsanı ve insanın varoluşunu "değer"lendirmek, Zihinsel farkındalık geliştirmek, Kim olduğunu ya da "Kendini bilmek."<sup>77</sup>

Sophialogos yöntemini kullanan Logosphia'nın felsefi problemlere yönelik çözüme katkı sağlamak amacıyla öngörülen pratikteki faydaları çeşitlidir. Bu faydaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

<sup>74</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?* 31.

<sup>75</sup> Yukarıda Aristoteles'in Metafizik adlı eserinde bilmek için bilimle ilgilenen bilgilerden bahsettiğine değinilmişti. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 81-84. Aristoteles başka bir eserinde "bazı meseleler vardır ki bir nesneyi seçmek veya önlemek maksadıyla bilinmesi faydalıdır... Bunun aksine olarak, başka meseleler hakkında bu sırf bilmek maksadıyla olur" diyerek "bilmek için bilmek" eylemine işaret etmektedir. Bk. Aristoteles, *Organon V Topikler*, trc. H. Ragıp Atademir (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1989) 19.

<sup>76</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?* 120.

<sup>77</sup> Michel Foucault'dan "Kendini bil"menin Philosophia'nın etimolojik kökeni ile ilişkisi için anlamlı bir yorum gelmektedir. Ona göre 'Kendini bil'in anlamı, 'kendini Tanrı zannetme' şeklindedir. Bk. Michel Foucault v.dğr., *Kendini Bilmek*, trc. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Om Yayınları, 1999) 29. Bu durumda kendini bil ifadesi, haddini bil, sınırlarını bil, kendini bil yani insan olduğunu bil, bir insan olarak Tanrı olmadığını bil, kendini Tanrı zannetme, Tanrılık iddiasında bulunma, ilimde ve yaşamda mütevazı ol vb gibi cümlelerle de anlaşılabilir.

1.Logosphia ile birlikte varoluşsal sorular belirginleşir, yeni varoluşsal sorular diğerlerine eklemlenir ve felsefenin soru alanı varoluşsal boyut lehine genişler. Logosphia aynı zamanda varoluşsal sorulara anlam merkezli cevaplar bulmaya çalışır.

2.Logosphia hayat yolculuğu boyunca devam eden “Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Hayatın anlamı nedir?” vb. gibi insanın nihai sorularına insanın varoluşu ve hayatın anlamı merkezli makul cevap önerileri sunar.

3.Logosphia insan olmanın varoluşsal zemininde buluşarak katı yaklaşımların getirdiği ön yargılardan arınmaya ve ötekini anlamaya dönük yeni bir bakış açısı geliştirir.

4.Logosphia baskı ve otoriteye boyun eğmek yerine onlara rağmen aklını kullanma cesareti ve vicdanına kulak verme hassasiyeti gösteren insanların varlık mücadelesini destekler ve onların varlık gösteren bireyler olma süreçlerinde aydınlatıcı rol üstlenir.

346  
OMÜİFD

5.Philosophia ile düşünen, eleştiren, anlayan bireyler Sophialogos ve Logosphia ile birlikte insana ve hayata anlam katarak insanı ve hayatı anlamlandıran bireyler olurlar.

6.Logosphia duygusal ve zihinsel tüm boyutlarıyla varoluşsal aidiyetine, şahsiyetine, kimliğine sahip çıkan, karakterli, sağlam tavır ve duruşlu bireyler yetiştirmeye olanak sağlar.

7.Logosphia'nın getirdiği varoluşsal farkındalığın daha iyi insan olma isteğiyle bütünleşerek eyleme dönüşmesi ile birlikte ahlaklı bireyler oluşur.

8.Logosphia ile birlikte insan hayatın anlamını arama sürecinde entelektüel bir kapıyı aralar. Logosphia yaşamın anlamını kavramada mental bir zemin oluşturur ve böylece birey yaşamın anlamını mental düzeyde temellendirmeye çalışır.

9. Logosofia en önemli anın “şimdi” olduğu farkındalığını ve beraberinde “Anı Yaşa” (Carpe diem) felsefesini geliştirir. Çünkü yaşamın anlamı belli anlarda gizlidir.<sup>78</sup>

10. Logosofia insanlara yapabilecekleri küçük ve anlamlı hedefler kazandırır ve bu hedeflerin başarılmasıyla beraber gelen mutluluk yolunda onlara eşlik eder.

11. Logosofia ile “Kendini Bilmek ve Bulmak” eylemleri eş zamanlı gerçekleşir. Kendini bilmeye dönük vurgu yapan Logosofia ile kişi düşünce dünyasında varlık göstererek kendini zihinsel üretkenlikte anlamlandırır. Aynı zamanda Logosofia kişinin kendisini bilmesine yönelik farkındalık geliştiren bir felsefe okuması da önerir.

12. Felsefede her şey sorgulamaya ve eleştiriye açıktır. Felsefe yaparken kişi başkalarıyla ve onların zihin dünyasıyla etkileşim halinde olur. Böylece kişi felsefe yaparak ve çevresiyle ilişkisini mental düzeyde geliştirerek anlamlı dostluklar elde eder. İlişkilerine felsefi derinlik katarak hayatını anlamlandırır. Logosofia hem kişinin kendi farkındalığını hem de kişinin başkasına yönelik farkındalığını ötekiyle iletişim çerçevesinde geliştirmek istegindedir.

13. Çağımız insanının en önemli sorunu, hem psikolojik hem de felsefi boyutlarıyla yaşamda anlamsızlık ve varoluşsal boşluktur. Varoluşsal anlam kayıpları mental ve ruhsal versiyonlarda gözlenmektedir. Logosofia bilgelikten anlam üreterek ya da hayatın anlamından bilgelik yolunu tutarak insanın ölüm ve acı karşısında daha güçlü konuma gelmesini imkân tanırken, hayatın ya da insanın varlığının anlamından (bu anlam içerisinde acının ve ölümün farkındalığından) bilgelik yolunu tutarak çözüm aramaktadır. Böylelikle Logosofia ölüm, acı ve anlamsızlık karşısında anlam yoluyla çözüm arayışını önermektedir.

<sup>78</sup> Benzer bir vurgu Logoterapide de görülür. Viktor Frankl'a göre yaşamın anlamı insandan insana, günden güne, saatten saate farklılık arz eder. Bu nedenle önemli olan, genel olarak yaşamın anlamı değil, daha çok belli bir anda bir kişinin yaşamının spesifik anlamıdır. Bk. Frankl, *Man's Search For Meaning*, 112; *İnsanın Anlam Arayışı*, 122-123.

## Sonuç

Bilgelik sevgisi olarak tanımlanan felsefe bir hakikat arayışıdır. Felsefenin bilgelik merkezli tanımlanması zaman zaman ihmal edilse bile her dönemde temsilci bulmuştur. Antik dönemde bilgeliğin teorik kısmına ağırlık veren, Orta Çağ'da ise bilgeliğin hikmet şeklinde kavramsallaştığı bir felsefe anlayışı görülmüştür. Yeni Çağ'da bilimsel paradigmadan etkilenen felsefe bilgelik arayışına bilim perspektifinden devam etmiştir. Bu çalışmada felsefede var olan hakikat ve anlam arayışının anlam lehine belirginleştirilmesi hedeflenmiştir. Bu hedefi ise felsefe tarihinde en belirgin şekilde varoluşçulukla birlikte 20. yüzyılda görmek mümkündür. Bu çalışmada günümüz felsefesinin anlamı arayan ve araştıran yönünün güçlendirilmesi adına felsefenin etimolojik kökeninden de destek alınarak anlam merkezli bir felsefe anlayışı ve felsefede anlam arayışı gündeme getirilmiştir. Felsefenin varlıktaki hakikat arayışı, insandaki anlam arayışıyla birleştirilerek bilginin bilgeliğe dönüşme serüveni yeniden canlandırılmak istenmiştir. Bu hedefler doğrultusunda felsefenin anlam arayışında açıklayıcı olduğu düşünülen iki önemli kavram önerilmiştir. Bunlardan ilki Sophialogos (Anlam(ın) Bilgeliği), ikincisi ise Logosophia-dır(Bilgeliğin Anlamı).

Philosophia'nın kapsadığı hakikat ve anlam arayışının önerilen yeni Sophialogos ve Logosophia kavramlarıyla daha çok ön plana çıkarılması hedeflenmiştir. Bu iki yeni kavram bilgeliğe dönük bir sevginin sunduğu hakikat yolunda olmaya bilgeliğe dönük bir anlam farkındalığıyla derinlik kazandırmaktadır. Böylece varlık açısından hakikat arayışı, insan açısından bilgelik arayışı olan felsefenin yeni misyonu hakikatin anlamını aramaya, anlam arayışının hakikatine varmaya dönüşmektedir. Sophialogos anlam merkezli felsefe yapma biçiminin yöntem kısmını, Logosophia ise içeriğini temsil etmektedir. Anlam merkezli felsefe yapma biçiminin yönetsel kısmını temsil eden Sophialogos bilgelik yoluyla felsefe yapma olarak görülebilir. Bilgelik yoluyla felsefe yapma süreci ılımlı bir versiyonla karşılaşmayı gerektirir. Böylece Sophialogos yöntemi ılımlı yaklaşımlara kapı aralayan çözüm merkezli yeni sentezler oluşturma

imkânı sağlar. Anlam merkezli bir bilgelik arayışı, bilgi edinme süreci olarak tanımlanan Logosophia ise hayata bilgelik katmak ve hayatın anlamını bilgelikte bulmak hedeflerine sahiptir. Anlam arayışını felsefeye uyarlama idealindeki Logosophia anlam üzerinden felsefe yapmak şeklinde tarif edilebilir ve felsefenin anlamı arayan boyutunu belirginleştirerek bilgeliliğin anlamını ortaya çıkarır.

Bilgelik sevgisi olarak tanımlanan felsefe esasında Logos'u (anlamı) içermektedir. Buna rağmen felsefenin bu kapsam dışında varlık gösterdiği zaman ve zeminler oluşmaktadır. Bu yüzden anlamını kaybetme riskine karşı felsefenin Sophialogos ve Logosophia kavramlarıyla desteklenmesi önem arz eder. Böylelikle felsefenin etimolojik kökenine sadık kalınarak anlam merkezli yapılması mümkün olur. Netice olarak denilebilir ki, Sophialogos ve Logosophia kavramları anlam merkezli felsefe yapma biçimini önerirken, felsefenin anlamı araştıran yönünü vurgular. Sophialogos ve Logosophia kavramlarının anlam merkezli, varoluşsal ve bütüncül yeni bir bakış açısı sunmaları dolayısıyla önemli felsefi problemlerin çözümüne de katkı sağlamaları beklenmektedir. Böylece felsefe yaşamın anlamını ve insanın varoluşunu anlamak için varoluşsal bir temel oluşturarak çözüm üretebilir. Çünkü Sophialogos'tan (Anlam(ın) Bilgeliği) Logosophia'ya (Bilgeliliğin Anlamı) tüm anlamlar, insanın zihinsel varoluşuna yaklaşmayı, zihinsel düzeyde bir varoluşsal farkındalık yakalamayı ve anlam yoluyla felsefe yapmayı hedeflemektedir.

## EKLER

Şekil 1:



Şekil 2:



350

OMÜİFD

Şekil 3:



Şekil 4:



## Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*. Trc. H. Rağıp Atademir, İstanbul: M.E.B Yayınları, 1989.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Trans. David Ross, New York: Oxford University Press, 2009.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bahadır, Abdülkerim. "Psikoterapi'de Yeni bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/9, 2000.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Blanshard, Brand. *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Donald M. Borchert, 9, Second Edition, London, New York: Thomson Gale, 2006.
- Calin, Rodolphe. Sebbah, François-David. *Levinas Sözlüğü*. Trc. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Comte-Sponville, Andre. *Büyük Erdemler Risalesi*. Trc. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*. Trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. Trc. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Eflatun. *Sokrates'in Savunması*. Trc. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Finkelkraut, Alain. *Sevginin Bilgeliği*. Trc. Ayşen Ekmekçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Foucault, Michel. - Gutman, Huck. - H. Hutton, Patrick. *Kendini Bilmek*. Trc. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Om Yayınları, 1999.
- Frankl, Victor E. *Duyulmayan Anlam Çılgılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*. Trc. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınları, 1994.
- Frankl, Victor E. *Man's Search For Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. Trc. Selçuk Budak, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.

- Goichon, A. M. "Hikma". *The Encyclopaedia of Islam*. 3. Leiden, London: Luzac & Co., 1986.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Trc. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Ivry, Alfred L. *Al-Kindi's Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1974.
- İbn Sina. *Uyunu'l Hikme*. Beyrut, Lübnan: Daru'l Kalem, 1980.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. Trc. Mehmet Akalın, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?* Trc. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1986.
- Kindi. "İlk Felsefe Üzerine/Kitab fi'l-felsefeti'l-ula", *Kindi: Felsefi Risaleler*. Trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Trc. Suat Y. Baydur, İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları, 2014.
- Levinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*. Trc. Michael B. Smith, London: The Athlone Press, 1999.
- Levinas, Emmanuel. *God, Death and Time*. Trc. Bettina Bergo, California: Stanford University Press, 2000.
- 352 Levinas, Emmanuel. "Felsefe, Adalet ve Aşk". *Sonsuza Tanıklık*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- OMÜİFD Levinas, Emmanuel. "Philosophy, Justice and Love", *Entre Nous: On Thinking of the Other*, Trc. Michael B. Smith, New York: Columbia University Press, 1998.
- Rudolph, Kurt. "Wisdom". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones, Second Edition, 14, New York, London: Thomson Gale, 2005.
- Sharif, M. M. *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Thiroux, Jacques P. *Ethics: Theory and Practice*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1995.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yaran, Cafer Sadık. "Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve 'Sofyalojik' Bir Epistemoloji Önerisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (2004).
- Yasa, Metin. "Felsefe Yapmanın Üç Temel Dinamiği: Akıl, Nefret, Aşk". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/15 (Haziran 2003): 197-206.
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi: Soru, Sorgu, Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Yüce, Fatma. *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Ryan, Sharon. "Wisdom". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 14.06.2019. <https://plato.stanford.edu/entries/wisdom/>





# أثر حرب حزيران عام 1967 في شعر نزار قبباني

HAZİRAN 1967 SAVAŞININ NİZÂR KABBANÎ

ŞİİRİNDEKİ ETKİSİ

THE IMPACT OF THE JUNE WAR IN 1967 UPON NİZAR  
QUBBANÎ'S POETRY

---

MOHAMAD ALAHMAD

[Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD.  
Gümüşhane University Faculty of İslamic Science Department of Arabic  
Language and Rhetoric  
mohamadalahmad@gumushane.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-3690-236X>]

---

## Makale Bilgisi / Article Information

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

*Geliş Tarihi / Received:* 05 Ocak/January 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 09 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 353-384

Atf/Cite as: Alahmad, Mohamad. "أثر حرب حزيران عام 1967 في شعر نزار قبباني". Haziran 1967 Savaşının Nizâr Kabbanî Şiirindeki Etkisi-The Impact of the June War in 1967 Upon Nizar Qubbani's Poetry". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 353-384. <https://doi.org/10.17120/omuifd.508745>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## أثر حرب حزيران عام 1967 في شعر نزار قباني

يعد الشاعر السوري نزار قباني من أهم شعراء العرب في العصر الحديث، وقد ذاع صيته بأنه شاعر المرأة، وارتبط شعره ارتباطاً وثيقاً بقضاياها. ولكن ارتباطه هذا لم يحد من التزامه بقضايا أمته ووقوفه إلى جانبها في مواجهتها للأحداث التي عصفت بها في العصر الحديث؛ فتوجه بإبداعه نحو أمته، وصوّر مأسيتها المتتالية، ونكساتها المتعاقبة في العصر الحديث، وأثرها في نفسه. وعبر عن طموحه إلى تجاوز هذه النكسات وتلك المآسي من خلال دعوته إلى الوحدة العربية، والعمل الجاد، والإقتداء بالسلف في تحقيق النصر، وترك الخلافات والتقصير والانشغال بصغائر الأمور. وقد أحدثت هزيمة العرب في حرب حزيران عام 1967 أمام إسرائيل، التي اغتصبت فيها سيناء والجولان والضفة الغربية، بالإضافة إلى ما اغتصبت من أراض عربية قبلها، أثراً بارزاً في شعر نزار قباني؛ بسبب ما خلفته في نفسه من شعور مرّ، وأصبحت الهزيمة من أهم القضايا التي عالجها الشاعر في أشعاره، التي سكب فيها ما يجول في فكره من آراء، وما يحس به من مشاعر إزاء الهزيمة. تقدّم هذه الدراسة تعريفاً موجزاً بالشاعر، ثم تعرض أهم الموضوعات التي تناولها في قصائده المتعلقة بحرب حزيران 1967، وهي: نتائج حرب حزيران، وأسباب هزيمة العرب فيها، وطرق تجاوزها، ثم تدرس البنية الفنية، وتسلط الضوء فيها على أهم الأدوات الفنية التي وظفها الشاعر في بنائها، وهي: التناص القرآني، والرمز، والتكرار، ثم تنتبج المفردات الجديدة التي ظهرت بعد تلك الحرب في قاموس الشاعر الشعري.

كلمات مفتاحية: شعر، نزار قباني، هزيمة، حرب حزيران.



## The Impact Of The June War In 1967 Upon Nizar Qubbani's Poetry

354

OMÜİFD

**Abstract:** The Syrian poet, Nizar Qubbani, is regarded one of the most magnificent Arab poets of modern age. He became famous for his poems to have written about women. Although his fame is based on his poems about Women, we see that he is not far from the problems of his country. He also listened to the voice of his people with his poems, which he wrote by focusing on the problems of his turbulent period. He also showed his creativity by focusing on these issues. He has masterfully processed the tragedies that are not interrupted, the problems brought about by the modern times and the effects that these problems have on him, and showed the people how to overcome these tragedies, how to overcome these tragedies strictly, without neglecting the task, and avoiding unnecessary and insignificant works and discussions, presented and guided his people with his works. After the defeat of the Arabs in Israel in the war of June 1967, the acquisition of Sinai, Golan and the West Bank and the lands taken from the Arabs had a great impact on Nizar Kabbanî's poetry. Because these events left a painful feeling in the poet and this defeat made it one of the most important issues that the poet dealt with. The poet reflected the tension he lived in and the sense of defeat caused by the war in his poetry. The aim of this study is to introduce the poet in a short summary and to present the most important topics discussed in his poems related to the June 1967 War. These topics include: the results of the June War, the causes of the defeats of the Arabs, and ways to overcome them, and then examine the technical structure of the poem and emphasize the artistic tools the poet built. So: Poetry-Quran is to emphasize

the emergence of nesting, symbolization, repetition, and then the emergence of new word capacity in the poetic dictionary

**Keywords:** Poetry, Nizar Qubbani, Defeat, The War of June.



**Öz:** Suriyeli şair Nizâr Kabbanî, modern çağın en önemli Arap şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kadınlar hakkında yazdığı şiirlerle meşhur olmuştur. Şöhretinin Kadınlar hakkındaki şiirleriyle olmasına rağmen onun ülkesinin meselelerinden uzak kalmadığını da görmekteyiz. Yaşadığı çalkantılı dönemin sorunlarına da eğilerek yazmış olduğu şiirleriyle halkın da sesine kulak vermiştir. Yaratıcılığını bu konulara yönelerek de göstermiştir. Ardı arkası kesilmeyen trajedilerin, modern zamanın getirmiş olduğu sorunların ve bu sorunları onun üzerinde bıraktığı etkileri, bu gerilemelerin ve trajedilerin üstesinden nasıl gelineceği, sıkı bir şekilde, görevi ihmal etmeksizin, gereksiz ve önemsiz işlerden ve tartışmalardan uzak durarak nasıl zafere ulaşabileceği, konusunda halkına çağrı yaparak çözüm yolları sunmuş ve halkına eserleriyle yol göstermiştir. Haziran 1967 savaşında Arapların İsrail'e karşı yenilgi üzerine Sina, Golan ve Batı Şeria'nın alınması ve daha önce Araplardan alınan topraklar, Nizâr Kabbanî'nin şiirinde çok etki etmiştir. Çünkü bu olaylar şairde acı bir his bırakmış, bu yenilgi şairin şiirlerinde ele aldığı en önemli konulardan biri haline gelmiştir. İçinde yaşadığı şiirleri ve yenilgi duygularını şiirine yansıtmıştır. Bu çalışmanın amacı, şairi kısa bir özetle tanıtmak ve 1967 Haziran Savaşı ile ilgili şiirlerinde ele alınan en önemli konuları sunmaktır. Bu konular: Haziran Savaşının sonuçları, Arapların yenilgisinin sebepleri ve bunların üstesinden gelmenin yolları, daha sonra şiirin teknik yapısını incelemek ve şairin inşa ettiği sanatsal araçları vurgulamaktır. Yani: Şiir-Kuran iç içe geçme, sembolleştirme, tekrarlama, daha sonra şiirsel sözlüğünde yeni sözcük kapasitesini ortaya çıkışı vurgulamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, Nizâr Kabbanî, Yenilgi, Haziran Savaşı.



## مقدمة

ثمة علاقة وطيدة بين الأدب العربي والأحداث الكبرى التي عصفت بالوطن العربي، ولا سيما هزيمة العرب في حزيران أمام الصهاينة عام 1967. فقد أحدثت هذه الهزيمة انكسارا مدويا في نفس الإنسان العربي بعد الأحلام العريضة التي كان يطمح إليها، ويتطلع من خلالها إلى الحرية والاستقلال.

لقد كانت هزيمة حزيران من أعظم المصائب التي نالت العرب في العصر الحديث، ودخلت الساحة الأدبية، وأحدثت هزة عنيفة في عالم الأدب العربي، ولا سيما الشعر، حيث قدمت عددا

كثيرا من الشعراء، الذين وثّقوا صلة الشعر بالسياسة، واتجهوا نحو التزام قضايا أمتهم، وراحوا يعبرون عن الواقع المأساوي الذي ألمّ بالعرب، ويصفون انتهاكات العدو الصهيوني وجرائمه، واغتصابه لأرض العرب، وقتلهم وتشريدهم، ويبحثون عن حلول مناسبة لتجاوز هذا الواقع المؤلم.

إنّ شعر هزيمة حزيران يعبر بصّدق عن أحزان الأمة وجراحها، ويصرّ على الإيمان بمقدراتها، ويحمل الأمل بأن القادم سيكون أفضل. فقد كان الشعراء الذين تناولوا تلك الهزيمة مدافعين حقاً عن أخلاقيات الإنسان العربي وكرامته، ومحدثين أثرا كبيرا في مجريات الأحداث السياسية والتفكير العربي، وكان لهم دور مهم في توجيه بوصلة الأدب نحو إعادة الكرامة لشخصية الإنسان العربي، من خلال دعواتهم إلى النقد الذاتي، وإظهار الأخطاء، وكشف الحقيقة.

لقد عرضت هزيمة حزيران أسئلة كبرى على العرب عامّة، ودفعت الشعراء إلى مناقشتها ومحاولة الإجابة عنها. ودارت معظم هذه الأسئلة حول أسباب الهزيمة، ودور السلطة الحاكمة فيها، وسبل تجاوزها. ومن يقرأ أشعار الهزيمة الحزيرية يجد أنها تصور تمزق العرب، وقلة وعيهم، وتخلّفهم، واستبداد حكامهم. كما تقترح حلولاً لتجاوز هذا الواقع العربي المأساوي.

356  
OMÜİFD

إن نزار قباني أحد أهم الأدباء العرب في العصر الحديث، الذين دفعتهم الهزيمة الحزيرية إلى الكتابة في الشعر السياسي، ووجد أن من واجبه الوقوف مع وطنه في محنته، والتزام قضيته الكبرى في الدفاع عن حقه تجاه أعدائه. فنزار شاعر يدرك دور الشعر العظيم في التأثير في نفوس الشعوب، وقدرته على توجيه تفكيرهم ونشاطهم نحو أهداف وطنية عظيمة، وتحريكهم لتحقيق غايات كبرى، وتبديل أوضاعهم السيئة إلى أوضاع حسنة.

### 1. تعريف موجز بالشاعر

ولد نزار قباني (ت. 1998) في دمشق سنة 1923، وتخرج في كلية الحقوق في جامعة دمشق 1945، ثم التحق بالسلك الدبلوماسي السوري، وشغل عدة مناصب سياسية في القاهرة وأنقرة ولندن ومدريد، وبكين، وبيروت، واستقال سنة 1966 من العمل الدبلوماسي ليتفرغ للشعر.

بدأ كتابة الشعر عام (1939)، وأصدر خمسا وثلاثين مجموعة شعرية، منها: "قالت لي السمراء" (1944)، و"طفولة نهد" (1948)، و"أنت لي" (1950)، و"الرسم بالكلمات" (1966)، و"هوامش على دفتر النكسة" (1967)، و"كتاب الحب" (1970)، و"أشهد أن لا امرأة إلا أنت" (1979)، و"هكذا أكتب تاريخ النساء" (1981)، و"تزوجتك أيتها الحرية" (1988)، و"الحب لا يقف على الضوء الأحمر" (1985)، و"هوامش على الهوامش" (1991).

انتهج نزار قباني أسلوبا خاصا به في الشعر، خرج فيه عن المدرسة التقليدية، وهذا ما يشير إليه عبد العزيز المقالح في قوله: "إن تجربة نزار قباني الشعرية تتسم منذ بداياتها الأولى بالتجديد والانعطاف نحو الجديد، وهي تجربة لها خصوصيتها سواء في بنائها الجمالي الفني وقدرتها

التعبيرية لغة وشكلا، أو في طريقة الاستجابة الموضوعية للواقع بكل انعكاساته المضمونية وتأثيراته المختلفة".<sup>1</sup>

وغلّب على شعر نزار قبل هزيمة العرب في حرب حزيران 1967 الطابع الرومانسي المتعلّق بالمرأة على نحو خاص، لكنّ هزيمة حزيران أثرت فيه ودفعته إلى الكتابة في ميدان السياسة على نحو ملفت للانتباه، فجعل بعد تلك الحرب لقضايا أمته نصيباً وافراً في شعره.<sup>2</sup>

تعد قصيدة "هوامش في دفتر النكسة" نقلة مهمّة في مسيرته الشعرية، حيث أصبحت قصائده بعدها تضح "بالرفض والمقاومة، وبذلك حقق معادلة صعبة في شعره ممسكا الورد والمسدس بيد واحدة".<sup>3</sup>

توفي في لندن إثر نوبة قلبية في 30 أبريل/ نيسان 1998 عن عمر يناهز الـ75، ونقل جثمانه إلى دمشق كما كان قد أوصى، ودفن فيها إلى جانب قبر ابنه توفيق.<sup>4</sup>

## 2. الموضوعات التي تناولها

كان وقع هزيمة العرب في حرب حزيران عظيماً في نفس نزار قباني، وأثرها مؤلماً عميقاً في وجدانه، دفعه إلى التعبير عن مشاعره وأحاسيسه إزاءها، والبوح بما تتطوي عليه من آلام وأوجاع نتيجة تلك الهزيمة. لقد حوّلت الهزيمة نزاراً إلى كتلة من الغضب لا حدود لها كما يقول: "لم يبق بعد حزيران للشاعر سوى حصان واحد يمتطيه هو الغضب .. ولكن أين تبدأ حدود هذا الغضب وأين تنتهي؟ صعب علي كثيراً أن أرسم حدود غضبي، فطالما أن هناك سنتمرا واحدا من أرضي تحتله إسرائيل وتذله، وتقيم عليه مستعمراتها، فإن غضبي بحر لا حدود له".<sup>5</sup>

قرّر نزار قباني بعد حرب حزيران أن يكتب قصائده بأسلوب جديد، غير الذي اعتاد عليه قراءه في قصائده السابقة، اختار لها صيغة جديدة ولغة جيدة وأفكاراً جديدة، واختار لها نبرة قاسية عبّر فيها عن غضبه، وهو ما يؤكد نزار في حديثه عن قصيدة "هوامش على دفتر النكسة"، يقول: "ولذلك لم يصدق أكثر العرب قصيدتي لدى نشرها للمرة الأولى. صدمتهم صيغتها، ولغتها، وأفكارها، ونبرتها القاسية".<sup>6</sup>

ثمّة قصائد كثيرة تناول فيها نزار قباني هذه الهزيمة، منها: "هوامش على دفتر النكسة" (1967)، و"ممثلون" (1968)، و"الاستجاب" (1968)، و"شعراء الأرض المحتلة" (1968)، و"القدس" (1968)، و"فتح" (1969)، و"منشورات فدائية على جدران إسرائيل"

<sup>1</sup> عبد العزيز المقالح، الشعر بين الرويا والتشكيل، (دمشق: دار طلاس، 1981)، 170.

<sup>2</sup> ينظر الديلمي أسيل، الانزياح الأسلوب في شعر نزار قباني (رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، 2016)، 42-43.

<sup>3</sup> هشام القواسمة، الرويا والتشكيل في شعر نزار قباني (رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 2009)، 13.

<sup>4</sup> ينظر الديلمي، الانزياح الأسلوب في شعر نزار قباني، 44.

<sup>5</sup> نزار قباني، قصتي مع الشعر، (دب، دب)، 258.

<sup>6</sup> قباني، قصتي مع الشعر، 255.

(1970)، وغيرها. وثمة ثلاثة موضوعات رئيسة أبدى فيها الشاعر اهتمامه، هي: نتائج الحرب، وأسبابها، وطرق تجاوزها.

## 1.2. نتائج حرب حزيران 1967

نتج عن هزيمة العرب في حرب حزيران آثار جسيمة على العرب والمسلمين جميعاً، حيث احتلت إسرائيل خلالها أراضي عربية جديدة، هي: سيناء وقطاع غزة والضفة الغربية والجولان، إضافة إلى الأراضي التي كانت إسرائيل قد احتلتها عام 1948، وخلفت آلافاً من المهجرين قسراً عن بيوتهم وأراضيهم، الذين انتشروا في مخيمات في البلدان المجاورة، كما أحدثت شرخاً كبيراً في نفوس العرب خاصة والمسلمين عامة، وولدت لديهم مشاعر حزن وألم ويأس وفقدان ثقة بالنفس.

وقد أيقظت هذه الهزيمة في نفس الشاعر نزار "كل أشكال الغضب الكامن في نفسه وزعزعت الكارثة أركانها التي بدت غير مطمئنة لا ماض تتغنى به، ولا لمستقبل لا ملامح له سوى المزيد من الانكسارات والتراجع"<sup>7</sup>.

ولدى تتبع أثر الهزيمة في شعر نزار نجد أن ثمة أثرين لها، نفسي، وهو بارز وواضح وكثير في قصائده، ومادي، وهو قليل. ومن النوع الأول تعبير الشاعر عن الجرح العميق الذي خلفته الهزيمة في قلبه، ففقد إحساسه بالجمال الذي كان يحسه قبل الحرب، فما عاد يشعر بلذة المرأة ولا حلاوة الشعر، ولا بهاء الطبيعة من حوله، يعبر عن هذا الإحساس بقوله في قصيدته "هوامش على دفتر النكسة"<sup>8</sup>:

مالحة في فمنا القصائد

مالحة صفائر النساء

والليل، والأستار، والمقاعد

مالحة أمامنا الأشياء ..

يبدو الشاعر متعلقاً بوطنه، لصيقاً به، فما قد انعكس جرح الوطن البليغ ومصابه الجلل على نفس الشاعر، فتحولت لديه كل الأطعمة والمرنيات إلى طعم البكاء الممزوج بملوحة دموع عينيه.

إنّ مدينة القدس المقدسة، التي تعد موئل الديانات السماوية، ومعرج الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وأولى القبليتين بدت لنفس الشاعر نزار بعد الهزيمة وكأنها طفلة تحترق، أو أنها امرأة التفت بالسواد حزناً على وطء الإسرائيليين لترابها الطاهر، يقول في قصيدة "القدس"<sup>9</sup>:

<sup>7</sup> هشام شريف، نزار قباني شاعر المرأة والوطن (رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، 2016)، 67.

<sup>8</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، (بيروت: منشورات نزار قباني، دت)، 3: 72.

<sup>9</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 162.

يا قدس .. يا منارة الشرائع  
يا طفلة جميلة محروقة الأصابع  
حزينة عينك يا مدينة البتول  
يا واحة ظليلة مر بها الرسول  
حزينة مجارة الشوارع  
حزينة مآذن الجوامع  
يا قدس .. يا مدينة تلتف بالسواد

وانعكس حزن الوطن على نفس الشاعر، فما عاد ذلك الشاعر المشغول بحب النساء، بل سئم ذلك النوع من الحب، وتسلسل البرد إلى سرير الحبيبة، وفقد شهوة المرأة، يقول في قصيدته "قراءة على أضرحة المجاذيب":<sup>10</sup>

من مللي ..

359  
OMÜİFD  
شئقت نفسي أمس، في صفائر الحبيبة ..  
لم أستطع أن أفعل الحب .. كما عودتها ..

كانت خطوط جسمها غريبة

كان السير باردا

والبرد كان باردا

ونهد من أحبها ليمنة كنيبة

بعد حزيران، أضعت شهوتي

سقطت فوق ساعدي حبيبتني

كالراية المثقوبة ..

إن ما ألم بالوطن عظيم، حوِّله من شاعر يكتب للحب والمرأة والجمال، إلى شاعر يكتب شعر الألام والأحزان، يقول:<sup>11</sup>

يا وطني الحزين

<sup>10</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 309.

<sup>11</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 73.

حولتني بلحظة

من شاعر يكتب شعر الحب والحنين

لشاعر يكتب بالسكين

لقد ضاع كل شيء بعد حرب حزيران، ضاع الشرف العربي، وضاعت الأرض العربية، وضاع العرب كلهم، يقول في قصيدة "الممثلون":<sup>12</sup>

حرب حزيران انتهت

وضاع كل شيء

الشرف الرفيع

والقلاع، والحصون

والمال، والبنون

أما الأثر المادي فهو قليل كما ذكرت آنفاً، نلاحظه في ذكر الشاعر لمخيمات المهجرين الفلسطينيين، وسعيهم لاسترداد حقوقهم لدى المنظمات العالمية، ونجد منه في قصيدة "هوامش على دفتر النكسة" إشارة سريعة إلى ما نتج عن هذه الهزيمة من مخيمات جديدة أضيفت إلى المخيمات السابقة التي تأوي المهجرين، يقول:<sup>13</sup>

كلفنا ارتجالنا

خمسين ألف خيمة جديدة ..

ونعثر في قصيدة "منشورات فدائية على جدران إسرائيل" على وصف لمعاناة الشعب الفلسطيني الذي أراد أن يسترجع أرضه المسلوبة، ويستعيد حقوقه المغصوبة عن طريق الهيئات الدولية، لكنه عجز عن استعادة أي حق له؛ لأنه ما وجد أذناً صاغية في تلك الهيئات، ولم يبق له إلا أن يشتكي لله وحده، يقول:<sup>14</sup>

ظل الفلسطيني أعواماً على الأبواب

يشخذ خبز العدل من موائد الذئاب

ويشتكي عذابه للخالق الثواب

<sup>12</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 116.

<sup>13</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 79.

<sup>14</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 191.



لا شك أن الدافع العام لكتابة الشعر عند نزار هو الدافع الإبداعي؛ "أي رغبة المرء في أن يكون مبدعا وأصيلا، وهو دافع يسم المبدع في جميع خطواته وتصرفاته"<sup>15</sup>، بيد أنه ثمة دافع آخر مؤقت ظهر نتيجة قلق الشاعر من هزيمة العرب في حزيران. وهذا ملحوظ عند كثير من الأدباء حيال ما يقلقهم، يقول كافكا: "أود اليوم أن أنزع من نفسي بالكتابة، كل حالة القلق فأنقلها من أعماقي إلى الورق"<sup>16</sup>.

## 2.2. أسباب الهزيمة في حرب حزيران

تضمنت قصائد نزار قباني أسباب الهزيمة بوضوح، وتكاد قصيدته "الممثلون" تشتمل على معظم تلك الأسباب، وأهم ما جاء في هذه القصيدة: الفكر المسطح، والجبن، وتحول البلاد إلى شبه مصيدة، والناس فيها فران، والصحافة موجهة لفئة معينة تتحكم فيها، وحرية الكلمة معطلة، والتفكير جريمة يعاقب عليها القانون، والناس أشبه بجمادات، يعيشون حياة الذل والخنوع في أوطانهم، يقول:<sup>17</sup>

حين يصير الناس في مدينة

ضفادعا مقفوعة العيون

فلا يثورون ولا يشكون

ولا يغنون ولا يبكون

تحترق الغابات، والأطفال، والأزهار

ويصبح الإنسان في موطنه

أذل من صرصار

والبلاد لا عدل فيها، أصبح إنسانها محاصرا بالخوف والأحزان، ولا يجد ما يفعله إلا البكاء، وحاكمها مستبد، فكل شيء بأمره، حتى نسمة الهواء لا تأتي إلا بأمر منه، وكذلك لقمة العيش وقطرة الماء لا تصل الناس إلا بأمر الحكام. فقد تحولت الأمة إلى قطعان ماشية في حظيرة هذا

<sup>15</sup> شاكر عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، 213.

<sup>16</sup> عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، 215.

<sup>17</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 104.

الحاكم، وفقد الناس أحاسيسهم بالمسؤولية؛ فهم رغم عظم المصائب في هزيمة حزيران، واشتداد الأمر عليهم، يتسلون باللعب وتدخين النراجيل، يقول: <sup>18</sup>

حرب حزيران انتهت ..

فكل حرب بعدها، ونحن طيبون ..

أخبارنا جيدة

وحالنا – والحمد لله- على أحسن ما يكون ..

جمر النراجيل .. على أحسن ما يكون

وطاولات الزهر – ما زالت-

على أحسن ما يكون

إن الشاعر كثيراً ما يؤكد فكرة استكانة الشعب العربي، وخضوعه للحاكم المستبد، من دون أن يسعى إلى تحسين ظروف حياته، إنه كقطيع الأغنام الذي يوجهه راعيه أينما وكيفما أراد، والشاعر لا يستثني نفسه من هذا الوصف، فما هو إلا فرد من هذا القطيع، يقول في قصيدة

362

OMÜİFD

"الاستجاب" (1968): <sup>19</sup>

وهكذا، يا سادتي الكرام

قضيت عشرين سنة

أعيش في حظيرة الأغنام

أعلف كالأغنام

أنام كالأغنام

فالشاعر غير راض عن واقع شعبه، وبالظلم المحيط به، والشعر أداته في التعبير عن عدم رضاه، "إن الفن احتجاج دائم ضد الظلم والذل والنفاق عند نزار، ولا بد للشاعر أن يعاني، ويتفاعل مع الواقع وتجاربه" <sup>20</sup>

ويصف الشاعر ما ألفه العرب واعتادوا عليه وركنوا إليه، لقد اعتادوا الالتصاق بزمن الجاهلية متمسكين به في علومهم وتداويهم ومجمل حياتهم، رغم أن ذلك الزمن أصبح بعيداً عن الحاضر، وما عاد ينعف الآن، يقول في قصيدة "الوصية": <sup>21</sup>

<sup>18</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 112.

<sup>19</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 132.

<sup>20</sup> عدنان عبيدات، "مفهوم الشعر عند نزار قباني"، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية في جامعة قطر 9 (1997)، 368.

أفتح أيام تاريخ أبي ..

أفتح أيام أبي ..

أرى الذي ليس يرى

أدعية ... مدائح دينية

أوعية ... حشائش طبية

أدوية .. للقدره الجنسية

أبحث عن معرفة تنفعني

أبحث عن كتابة تخص هذا العصر .. أو تخصني

فلا أرى حولي سوى رمل .. وجاهلية

ويؤكد هذا المعنى في قصيدة أخرى، ويرى الشاعر أن الاستمرار في النهج القديم، وعدم سلوك منهج عصري في الفكر العربي، هو الذي قاد إلى الهزيمة في حرب حزيران، يقول في "قصيدة هوامش على دفتر النكسة"<sup>22</sup>:

363

OMÜİFD

أنعي لك، يا أصدقائي، اللغة القديمة

والكتب القديمة

أنعي لكم

كلامنا المثقوب، كالأحذية القديمة

ومفردات العهر، والهجاء، والشتيمة

أنعي لكم.. أنعي لكم

نهاية الفكر الذي قاد إلى الهزيمة

ويقول أيضا:

إذا خسرتنا الحرب لا غرابه

لأننا ندخلها

بكل ما يملكه الشرقي من مواهب الخطاب

<sup>21</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 251.

<sup>22</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 71.

بالعنتريات التي ما قتلت ذبابه

لأننا ندخلها

بمنطق الطلبة والريابه

وكثيرا ما يلقي نزار قباني باللوم على الحاكم المستبد في قصائده، فهو المسبب الأول لهزيمة حزيران، وذلك من خلال استمراره في ملاحقة المواطنين والتصييق عليهم في حياتهم؛ فقد صار أكبر هم الحكام مراقبة الناس ومحاصرتهم، وليس تقديم الخدمات لهم، يقول في قصيدة "هوامش على دفتر النكسة"<sup>23</sup>:

لو أحد يمنحني الأمان

لو كنت أستطيع أن أقابل السلطان

قلت له:

يا سيدي السلطان

كلابك المقترسات مزقت ردائي

ومُخبروك دائما ورائي

يبدو إحساس نزار هنا مزدوجا، فهو يشعر بالخوف والقررف في آن؛ إن شعوره بالخوف حاصل من الضرر المتوقع من مخبري السلطان، وشعوره بالقررف حاصل من الصفات الوضيعة المقرفة لمخبري السلطان؛ لذلك شبههم بالكلاب؛ فالعرب كثيرا ما يشبهون الوضع بالكلب، ومن الأمثال التي جاءت عن العرب بهذا المعنى: "أحرص من كلب على جيفة"<sup>24</sup>، ومن كلب على عرق<sup>25</sup>.

ويقول أيضا:<sup>27</sup>

يا سيدي السلطان

لقد خسرت الحرب مرتين

لأن نصف شعبنا ليس له لسان

ما قيمة الشعب الذي ليس له لسان؟

<sup>23</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 90.

<sup>24</sup> الجيفة: جثة الميت. وجافت الجيفة: أنتنت. ينظر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "جوف"، القاموس المحيط، تحقيق.

محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005/1426)، 798.

<sup>25</sup> العرق: العظم عليه اللحم. ينظر أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني، مجمع الأمثال، تحق. محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة:

مطبعة السنة المحمدية، 1955)، 1: 228.

<sup>26</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 1: 228.

<sup>27</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 92.

لأن نصف شعبنا محاصر كالنمل والجرذان

داخل الجدران

إنّ هذا النوع من الحكام المستبدين الذين وصفهم نزار في قصائده، أشار إليه عبد الرحمن الكواكبي في كتابه " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، يقول فيه: "المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته".<sup>28</sup>

وثمة سبب مهم في هزيمة العرب في حرب حزيران، هو عدم احتفاظهم بوحدتهم، وتحولهم إلى دويلات صغيرة تشبه مربعات الشطرنج. إن حالة التفكك والتمزق هذه أضعفت العرب، وجعلتهم لقمة سائغة في فم أعدائهم، يقول:<sup>29</sup>

لو أننا لم ندفن الوحدة في التراب

لو لم نتمزق جسمها الطري بالحراب

لو بقيت في داخل العيون والأهداب

لما استباحنا لحمنا الكلاب

365

OMÜİFD

يبدو نزار مجروحاً في أعماقه، ويريد أن ينقل للمتلقي هذه الحالة النفسية المؤلمة، فانحرف باللغة وابتعد بكلماتها عن دلالتها اللغوية، لينبش ما في أعماق نفسه من آلام ويوصلها إلى القارئ. وهذه ميزة الشاعر المبدع، الذي "ينحرف باللغة وابتعد بالكلمات عن دلالتها الإشارية اللغوية بل يتعداها لتوقظ حالة شعورية ولحظة انفعالية لاستشعار داخلي لتومئ إلى مغزى النفس".<sup>30</sup>

والشاعر في هذا المقطع يعبر عن واقع العرب أيام وحدتهم وبعد الانفصال، فيوحي إلى بالقوة التي كانوا عليها زمن الوحدة، حيث لم يكن يجرؤ عليهم أحد، في حين نال منهم أضعف الخلق وأردلهم بعد الانفصال. (والكلاب) هنا إشارة إلى الإسرائيليين.

ويبدو لنا من استعراض أسباب الهزيمة في شعر نزار أنها لا تتعلق بالأسباب العسكرية فحسب، بل ثمة أسباب اجتماعية كثيرة أسهمت على نحو واضح فيها؛ ولهذا يرى الشاعر أن الدافع للأدب الحزيراني عصور قهر وكبت وتخلف سبقت الهزيمة، يقول: "الهزيمة العسكرية لم تكن وحدها وراء الأدب الحزيراني، ف وراء هذا الأدب عصور من القهر، والكبت، والتخلف، تراكمت

<sup>28</sup> عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط3 (بيروت: دار النفائس، 2006)، 41.

<sup>29</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 94.

<sup>30</sup> خالد الغزالي، "أنماط الصورة والدلالة النفسية في الشعر العربي الحديث في اليمن"، مجلة جامعة دمشق 1/27 و2 (2011)،

282.

وتجمعت سنة بعد سنة، ويوما بعد يوم، حتى انفجرت بركاننا من الغضب صبيحة الخامس من حزيران عام 1967".<sup>31</sup>

### 3.2. طرق تجاوزها

رسم نزار قباني في أشعاره سبلاً لتجاوز هزيمة حزيران، ورأى أنّ أحد سبل هذا التجاوز يكمن في تمسك العرب بأرض فلسطين، وبقائهم فيها، وعدم الابتعاد عنها، والثبات أمام الأعداء. ففلسطين أرض عربية، وُجد العرب فيها منذ فجر التاريخ، وعاشوا فيها، ولعبوا، وعشقوا، وكتبوا أشعارهم؛ لهذا لا بد أن يتمسكوا بها بكل طوائفهم، مسلمين ومسيحيين، يقول:<sup>32</sup>

ياقون في معاطف الجنود ..

في الجراح، في السعال

ياقون في سنابل القمح، وفي نسائم الشمال

ياقون في الصليب

ياقون في الهلال

في ثورة الطلاب، ياقون، وفي معول العمل

ياقون في خواتم الخطبة .. في أسرة الأطفال

ياقون في الدموع ..

ياقون في الآمال ..

ويؤمن الشاعر أن ما أخذ بالقوة يسترد بالقوة، وما أخذ بالرصاص يسترد بالمدافع، وهذا يحتاج من العرب والمسلمين إلى مثابرة واستمرار وصبر، وحينها سيكون النصر حليفهم، يخاطب الإسرائيليين بقوله:<sup>33</sup>

ما بيننا وبينكم لا ينتهي بعام

لا ينتهي بخمسة، أو عشرة، ولا بألف عام

طويلة معارك التحرير كالصيام

ونحن ياقون على صدوركم كالتقش في الرخام

<sup>31</sup> قباني، قصتي مع الشعر، 270.

<sup>32</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 188.

<sup>33</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 182-183.

...

موعدنا حين يجيء المغيب

موعدنا القادم في تل أبيب

"نصر من الله وفتح قريب"

إن الشاعر يرى الأمل في الطفولة العربية؛ فالأطفال العرب سيكبرون وسيحققون النصر على الأعداء، ويعيدون لفلسطين عروبتها الأصيلة، يقول في قصيدة "منشورات فدائية على جدران إسرائيل":<sup>34</sup>

للحزن أولاد سيكبرون

للوجع الطويل، أولاد سيكبرون ..

لمن قتلتم في فلسطين صغار سوف يكبرون ..

للأرض .. للحارات .. للأبواب .. أولاد سيكبرون

وهؤلاء كلهم .. تجمعوا منذ ثلاثين سنة

في غرف التحقيق .. في مراكز البوليس .. في السجون

تجمعوا كالدمع في العيون

وهؤلاء كلهم

في أي .. أي لحظة

من كل أبواب فلسطين سيدخلون ..

ولكي ينجز الأطفال هذه المهمة العظيمة، ويحققوا النصر على الأعداء لا بدّ من رعايتهم، والاهتمام بتربيتهم تربية تتناسب والمهمة التي سئلوا على عاتقهم في المستقبل؛ لهذا يدعو الشاعر إلى بناء جيل يختلف عن سابقه، جيل ثائر متسلح بالفكر، يطلب ثأره من أعدائه، ولا يسامح من اغتصب أرضه وشرّد أهله، يقول في قصيدة "هوامش على دفتر النكسة":<sup>35</sup>

نريد جيلا غاضبا

نريد جيلا يفلح الأفاق

وينكش التاريخ من جنوره

<sup>34</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 184.

<sup>35</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 95.

وينكش الفكر من الأعماق

نريد جيلا قادما مختلف الملامح

لا يغفر الأخطاء .. لا يسامح

لا ينحني .. لا يعرف النفاق

نريد جيلا، رائدا، عملاق ..

ويقول: <sup>36</sup>

يا أيها الأطفال

من المحيط للخليج، أنتم سنابل الآمال

وأنتم الجيل الذي سيكسر الأغلال

وتجديد الفكر العربي واحد من أسباب تجاوز الهزيمة لدى الشاعر نزار، وذلك بقراءة الكتب، وتأليفها، والتسلح بعلم تناسب الواقع، يقول في قصيدة "هوامش على دفتر النكسة":<sup>37</sup>

يا أصدقائي

جربوا أن تكسروا الأبواب

أن تغسلوا أفكاركم

وتغسلوا الأثواب

يا أصدقائي

جربوا أن تقرأوا كتاب

أن تكتبوا كتاب

إن التفاؤل بالنصر في نظر الشاعر أحد أسبابه؛ لهذا يزرع هذا التفاؤل في نفوس العرب من خلال استحضاره شخصيات تاريخية إسلامية حققت انتصارات عظيمة في تاريخ الفتوحات الإسلامية، فلا بد أن يعيد التاريخ نفسه، ويحقق المسلمون النصر مرة أخرى، وتعود فلسطين إلى أصحابها، مهما سفك الإسرائيليون من دماء، ومهما فعلوا من إجرام فلا بد من النصر الإسلامي في النهاية، يقول في قصيدة "منشورات فدائية على جدران إسرائيل":<sup>38</sup>

<sup>36</sup> قبانى، الأعمال السياسية الكاملة، 96.

<sup>37</sup> قبانى، الأعمال السياسية الكاملة، 84 - 85.

<sup>38</sup> قبانى، الأعمال السياسية الكاملة، 169.



لا تسكروا بالنصر

إذا قتلتم خالدا

فسوف يأتي عمرو

ويقول<sup>39</sup>:

من باب كل جامع

من خلف كل منبر مكسور

سيخرج الحجاج ذات ليلة

ويخرج المنصور ..

والصبر سبب من أسباب النصر، وتأخر نصر العرب على أعدائهم في فلسطين لا يعني بطلان مجيئه، فهم سينتصرون في المستقبل، ومهما تأخر نصرهم فإنه قادم لا محالة، يقول في قصيدته "افتح"<sup>40</sup>:

مهما هم تأخروا .. فإنهم يأتون

من درب راسم الله، أو من جبل الزيتون

يأتون مثل المن والسلوى .. من السماء

ومن دمي الأطفال .. من أساور النساء

ويسكنون الليل .. والأحجار .. والأشياء

من حزننا الجميل ينبئون

أشجار كبرياء

ومن شقوق الصخر يولدون

باقة أنبياء

ليست لهم هوية .. ليست لهم أسماء

لكنهم يأتون ..

لكنهم يأتون ..

<sup>39</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 177.

<sup>40</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 142.

والشاعر يدرك دور الأدب والأدباء في تحقيق النصر؛ لذا يدعو الشعراء بعد الخامس من حزيران إلى إعادة النظر مرارا في كتاباتهم، وينصحهم بالافتداء بشعراء الأرض المحتلة في المقاومة بالقلم، ويطلب من شعراء فلسطين أن يعلموا غيرهم من الشعراء العرب كيف يحولون القلم إلى سكين والوردة إلى لغم، يقول في قصيدة "شعراء الأرض المحتلة"<sup>41</sup>:

تتعلم منكم منذ سنين

تعلم منكم

نحن الشعراء المهزومين

نحن الغرباء عن التاريخ،

وعن أحزان المحزونين

تعلم منكم

كيف الحرف يكون له شكل السكين

يبدو الشاعر واضحا في التعبير عن أفكاره وأحاسيسه، ويتقصد استخدام كلمات سهلة و عبارات متداولة في شعره، وهو ما دفع بعض النقاد إلى وصف شعره بالسطحي، يقول غالي شكري: "لم يحدث أبدا أن تعمق نزار في مظاهر أية مشكلة مینافيزقية يمكن أن تعطي شعره أبعادا جديدة هي خلاصة الضياع والموت والتمرد"<sup>42</sup>.

ولكننا نستطيع القول إن هذه ميزة في شعر نزار، مكنته من إيصال أفكاره وأحاسيسه إلى كل القراء وبأقصر السبل؛ فالقارئ لا يحتاج إلى بحث وتقصن عن الكلمات والجمل ليصل إلى ما يريده الشاعر.

وتبدو أشعار نزار التي كتبها عن هزيمة حرب حزيران حيوية ملامسة للواقع العربي، أشار فيها إلى العيوب والأمراض التي تلم بهذا الواقع، ووضع إصبعه على الألم الذي أصاب الأمة، ثم وصف الدواء الناجع للشفاء والتعافي. ويبدو نزار قباني- من خلال أشعاره- واعيا للواقع العربي الذي سبب الهزيمة، ويملك رؤيا واضحة لتجاوز تلك الهزيمة، كما يبدو مواطنا عربيا أصيلا، يحس ما يحسه أبناء جلدته، ويشاركهم أتراحهم وآلامهم.

### 3. البنية الفنية

يرى طه وادي أن لكل أديب طريقة خاصة في استخدام الكلمة وتركيب الجملة من حيث النحو البلاغي، والأديب لا يركب الجملة ليعبر بها عن معنى تقريرى مألوف، وإنما يتعامل مع اللغة

<sup>41</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 152.

<sup>42</sup> غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين، ط1 (بيروت: دار الشروق، 1991)، 158.

بطريقة تفجّر فيها خواص التعبير الأدبي، وتجعل للعبارة والأنساق والجمل قوة، تتعدى الدلالة المباشرة، وتنتقل الأصل إلى المجاز؛ لتفي بحاجة الفن في التعبير والتصوير.<sup>43</sup>

وثمة طريقة خاصة اعتمد عليها نزار، وأدوات فنية استعان بها في لغته الشعرية التي تناول فيها حرب حزيران؛ فقد كان لتلك الحرب تأثير واضح في البنية الفنية لقصائد نزار، وقد اعترف نزار نفسه بهذا التأثير، فذكر أن لغة قصيدته "هوامش على دفتر النكسة" تختلف عما ألفه القراء لشعره من قبل، وعدوها خروجاً على بلاغة الجاحظ، والحريري، وعبد الحميد الكاتب، وانحرافاً عن لغة نزار الشعرية التي كتب بها قبل ثلاثين عاماً.<sup>44</sup>

وفيما يلي دراسة للبنية الفنية لقصائد نزار السياسية بعد حرب حزيران، ورصد لأهم مظاهر الحرب فيها، والتي برزت في الصورة الشعرية من خلال التناص القرآني، والرمز، وبدت في البنية اللغوية من خلال التكرار، والمعجم الشعري.

### 1.3. التناص القرآني

ثمة تناص قرآني تنائر في أشعار نزار السياسية، أكسبها تنوعاً في الأساليب، وقوة في المعاني، وبلاغة في التعبير، وأضفى عليها جمالاً فنياً مؤثراً. ويتمثل التناص في شعره "بحضور المرجع القرآني وتفاعله مع نصوص نزار على سبيلين يتفاوت فكر المتلقي في رصدهما، أولهما صريح، وآخر خفي، فالأول يتصل باللفظ القرآني اتصالاً مباشراً، ويظهر في النص الشعري جلياً من دون تأمل أو جهد فكر، فتذكر العبارة القرآنية صريحة من غير تحوير".<sup>45</sup> ومنه قوله في قصيدته "هوامش على دفتر النكسة":<sup>46</sup>

لا تلعنوا السماء

إذا تخلت عنكم

لا تلعنوا الظروف

فإنه يؤتي النصر من يشاء

واضح أن في قوله "فإنه يؤتي النصر من يشاء" تناص مع قوله تعالى: "والله يؤيد من نصره من يشاء" (آل عمران 13/3)، وينطوي هذا التناص على تنبيه العرب إلى الاعتبار والتبصر بأسباب هزيمتهم، فهم لم يأخذوا بأسباب النصر؛ لذلك كانت الهزيمة قدراً محتوماً عليهم.

ويقول:<sup>47</sup>

<sup>43</sup> ينظر القواسمة، الرؤيا والتشكيل دراسة في شعر نزار قباني، 121.

<sup>44</sup> ينظر قباني، قصتي مع الشعر، 49.

<sup>45</sup> مصطفى علي، "التناص القرآني في شعر نزار قباني"، مجلة جامعة تكريت للعلوم 7/19 (تموز 2012): 239.

<sup>46</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 80.

<sup>47</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 86.

جلودنا مينة الإحساس

أرواحنا تشكو من الإفلاس

أيامنا تدور بين الزار

والشطرنج

والنعاس

هل (نحن خير أمة قد أخرجت للناس)؟؟

في هذا المقطع الشعري تناص مع قوله تعالى "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" (آل عمران 110/3)، وهنا يخرج الاستفهام إلى معنى التعجب، فيعجب الشاعر ممن يتصفون بهذه الصفات السلبية أن يكونوا خير الناس، كما يريد أن يحث العرب على تصحيح أخطائهم، ليليق بهم الوصف القرآني.

"وبمقابل التناص الصريح مع القرآن نجد التلميح حاضرا بكثرة في شعره، وهذا يعد أقل ظهورا في النص، إذ يتوارى بين تراكيبه وألفاظه تحت أساليب عدة كالإشارة والرمز والإيحاء".<sup>48</sup> يقول في قصيدة "القدس":<sup>49</sup>

يا قدس يا مدينة تفوح أنبياء

يا أقصر الدروب بين الأرض والسماء

يا قدس .. يا منارة الشرائع

يا طفلة جميلة محروقة الأصابع

حزينة يعناك يا مدينة البتول

يا واحة ظليمة مر بها الرسول

ثمّة إشارات هنا إلى حادثة الإسراء والمعراج المشهورة عند المسلمين، حين أسري بالرسول من المدينة المنورة إلى المسجد الأقصى في القدس، هذه المدينة المقدسة التي تقاسي الآن قيود الاحتلال. وهذا تناص مع قول الله عز وجل: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ" (الإسراء1/17).<sup>50</sup>

<sup>48</sup> علي، التناص القرآني في شعر نزار قباني، 240.

<sup>49</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 161-162.

<sup>50</sup> ينظر علي، التناص القرآني في شعر نزار قباني، 241.

وغرض الشاعر الرئيس في هذا المقطع إضفاء صفة القدسية على مدينة القدس، وإعلاء شأنها في ذهن المتلقي. وغرضه الرئيس من توظيف التناص في شعره- كما يبدو- تقوية المعنى ولفت ذهن المتلقي إلى أهمية الموضوع المقدم.

### 2.3. استخدام الرمز

تعد الرموز إحدى الوسائل والتقنيات التي يستثمرها الشعراء، فهي "تتيح لنا أن نتأمل شيئاً آخر وراء النص".<sup>51</sup> ويلجأ الشعراء إلى الرمز "للروح عمّا في أعماق ذواتهم الإنسانية، وانفعالاتهم العاطفية، وفي الحالات التي لا تستطيع فيها الكلمة بمفهومها المعجمي التعبير عما تعتلج به خواطرهم، ونقل ما استعصى من مجردات غير محسوسة إلى عوالم محسوسة مرئية".<sup>52</sup>

وقد استثمر نزار هذه الوسيلة في شعره المتصل بهزيمة حرب حزيران، ووظف فيها الشخصيات التاريخية في التراث العربي، والحيوان، والنبات، والجماد، والألوان.

وتوظيف الشاعر نزار للشخصيات التاريخية كدلالة رامزة كثير في شعره بعد الهزيمة، ومنه قوله في "هوامش على دفتر النكسة"<sup>53</sup>:

373 كان بوسع نطفنا الدافق في الصحاري

OMÜFD أن يستحيل خنجرًا ..

من لهب ونار لكنه .. واخجلة الأشراف من قريش

واخجلة الأحرار من أوس ومن نزار

يراق تحت أرجل الجوّاري ..

هنا يرمز بـ(أشراف قريش) و(أوس) و(نزار)، وهي قبائل عربية معروفة، إلى كل عربي شريف، يحمل صفات العروبة المتمثلة في هذه القبائل، من مروءة وإباء وكرم وشجاعة وغيرها من صفات إيجابية. إن هذه الصفات التي يحملها العربي الأصيل تدفعه إلى الخجل والانكسار مما يفعله ولاة الأمور في البلاد العربية، فيبددون أموال النفط على شهواتهم الجنسية بدل استخدامها في الدفاع عن فلسطين.

ويرمز بأبطال العرب المسلمين الذين فتحوا بلاد الشام إلى النصر العربي الحتمي القادم، يقول في قصيدة "منشورات فدائية على جدران إسرائيل"<sup>54</sup>:

محاصرون أنتم بالحق والكرهية

<sup>51</sup> علي أحمد أدونيس، زمن الشعر، ط2 (بيروت: دار العودة، 1878)، 160.

<sup>52</sup> عاطف العبايدة، الرموز المحورية في شعر محمود درويش، (رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، 2015)، 5.

<sup>53</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 87.

<sup>54</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 196.

فمن هنا .. جيش أبي عبيدة

ومن هنا معاوية

سلامكم ممزق

وبيتكم مطوق

كما استثمر الحيوان في ترميزه الشعري، فرمز بالكلاب إلى الأعداء الإسرائيليين الذين استباحوا الأرض العربية في حرب حزيران، يقول<sup>55</sup>:

لو أننا لم ندفن الوحدة في التراب

لو لم نمزق جسمها الطري بالحراب

لو بقيت في داخل العيون والأهداب

لما استباحنا لحمنا الكلاب

وقد ذكرنا في دراستنا ما ينطوي عليه هذا اللفظ (كلاب) من رذالة ووضاعة وقرف في فكر الإنسان العربي وثقافته.<sup>56</sup>

واستخدام الشاعر للنبات في رموزه الشعرية كثير، فكثيرا ما نجد الزيتون والليمون والقمح في شعره، يقول في قصيدة "القدس"<sup>57</sup>:

يا قدس .. يا مدينتي

يا قدس .. يا حبيبتي

غدا .. غدا .. سيزهر الليمون

وتفرح السنابل الخضراء والغصون

وتضحك العيون

يرمز بهذه النباتات إلى مستقبل مفرح للعرب ولأهل فلسطين، حين يتحقق النصر، وتبتهج الدنيا بأسرها بعودة الحق لأصحابه.

كما استثمر نزار الجماد في شعره، فرمز بالأحجار المبعثرة هنا وهناك إلى الدويلات العربية المفارقة الممزقة، يقول في قصيدة "جريمة شرف أمام المحاكم العربية"<sup>58</sup>:

<sup>55</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 94.

<sup>56</sup> ينظر أسباب الهزيمة في هذه الدراسة.

<sup>57</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 164.

يأتي حزيران ويذهب

والفرزدق يغرز السكين في رنتي جرير

والعالم العربي شطرنج

وأحجار مبعثرة

وللألوان حضور لاقت في قصائد نزار، وهو يستثمر الألوان في شعره إما للتعبير عن مشاعره وأحاسيسه، وإما لما تحمله هذه الألوان من إشارات ورموز. وقد اكتسب الشاعر ثقافته اللونية من البيئة الدمشقية التي عاش فيها، يقول: "قدم لي البيت الدمشقي الاكتفاء الذاتي ... هذا البيت القديم أعطاني اللون الأخضر المتفشي في كل شعري، وأعطاني هذا الماء في شعري ... شعري مائي فيه لين وبعيد عن الجفاف".<sup>59</sup> ويقول: "إن الأصفر لون عميق وهادئ ومتحضر .. ومن هذا الزواج بين اللون الأصفر وبين نفسي، ولد طفل اسمه الحزن".<sup>60</sup>

وقد وظف الشاعر معظم الألوان الأساسية المعروفة لدى الناس في شعره المتصل بهزيمة حزيران، ولا سيما الأخضر والأصفر والأحمر والأزرق والأبيض، والأسود، يقول في قصيدة "منشورات فدائية على جدران إسرائيل"<sup>61</sup>:

375

حدائق التاريخ دوما ترهر

OMÜFD

ففي ربي السودان قد ماج الشقيق الأحمر

وفي صحارى ليبيا

أوراق غصن أخضر

والعرب الذين قلمت عنهم تحجروا

تغيروا

فالشاعر في هذا المقطع الشعري يرمز باللون الأحمر إلى الفرح والبهجة والسرور والسعادة، ويرمز باللون الأخضر إلى الخير والعطاء، أي في استخدام إن هذين اللونين إشارة إلى انبثاق حياة جديدة في دنيا العرب. وهو يشارك القارئ في مظاهر هذه البهجة والسعادة، وتنعكس نفسه على تلك الألوان.

ويقول في قصيدة "منشورات فدائية على جدران فلسطين"<sup>62</sup>:

<sup>58</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 235.  
<sup>59</sup> حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي الحديث، ط1 (بيروت: دار الجيل، 1986)، 691.

<sup>60</sup> قباني، قصتي مع الشعر، 122.

<sup>61</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 193.

أطلع من صوت أبي ..  
 من وجه أمي، الطيب، الجذاب  
 أطلع من كل العيون السود .. والأهداب  
 ومن شبابيك الحبيبات ..  
 ومن رسائل الأحباب  
 أطلع من رائحة التراب  
 أفتح باب منزلي ..  
 أدخله. من غير أن أنتظر الجواب  
 لأنني أنا السؤال والجواب ..

هنا اللون الأسود لا يدل على الحزن، فلا بد لكي نعي الرمز الذي يشير إليه اللون من فهمه ضمن السياق الذي جعله فيه الشاعر، فهنا اللون الأسود يرمز إلى الأصالة والجمال العربيين؛ لأنه اقترن بالعيون والأهداب، فالعرب معروفون بعيونهم السود، وهم يتغزلون بالفتيات ذوات العيون السود، وهو وصف يكثر في الأدب العربي. وهذا يعني أن العرب يمتلكون صفات الأصالة العربية، وهم بهذه الصفات لن يتركوا حقوقهم تذهب، ولن يدعوا عدوهم يفعل ما يحلو له. ويقول أيضا<sup>63</sup>:

نأتي..

بكوفيئاتنا البيضاء والسوداء

نرسم فوق جلدكم

إشارة الفداء

من رحم الأيام نأتي كانبثاق الماء

من خيمة النذل التي يعلكها الهواء

من وجع الحسين نأتي

من أسى فاطمة الزهراء ..

<sup>62</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 195.

<sup>63</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 197.



هنا لا يقصد الشاعر باللونين الأبيض والأسود الفرح والحزن كما يبدو لبعض المتلقين، بل يرمز بهما إلى طائفتين أساسيتين من طوائف المسلمين، هما: السنة والشيعة، فاللون الأبيض يرمز إلى طائفة السنة، واللون الأسود يرمز إلى طائفة الشيعة. ويريد الشاعر باستخدامه هذا الرمز أن يقول: إن المسلمين جميعاً، بكل طوائفهم وانتماءاتهم الدينية، متحدون ضد الأعداء لتحرير فلسطين منهم؛ أي أن الشاعر يرمز بهذين اللونين إلى الوحدة الإسلامية بطوائفها كافة.

يبدو الشاعر ماهراً في استخدام الرموز وتوظيفها، ويعتمد في ذلك على موهبة شعرية أصيلة، وخيال ثري، يتمكن بهما من تكوين صور متنوعة، وينتقي منها ما يناسب موضوعه، وما يستطيع بها الوصول إلى قارئه؛ ليصل إلى هدفه في تحقيق المتعة والفائدة بأن.<sup>64</sup>

### 3.3. التكرار

يحدث التكرار في الشعر لدى المتلقي أثراً موسيقياً سواء أكان هذا التكرار للكلمات أم للجمل، وقد يكون في هذا الأثر الموسيقي الذي يحدثه التكرار دور بنائي في بلورة تجربة الشاعر وتكثيفها. وثمة أثر للتكرار في النص الشعري على مستويين: مستوى المبنى، الذي يسهم التكرار من خلاله في بناء القصيدة وتلاحمها، بما يلحقه أو يكشفه من علائق ربط وتواصل بين الأبيات أو الأسطر، والمستوى الدلالي النفسي الذي يؤدي التكرار من خلاله وظيفة تعبيرية في النص؛ إذ إنه يوحي بسيطرة فكرة العنصر المكرر على نفس الشاعر.<sup>65</sup>

وتبدو ظاهرة التكرار سمة بارزة في تجربة نزار قباني الشعرية في مرحلته الشعرية الأولى، "واستمرت حتى مراحل متقدمة من إنتاجه الشعري"<sup>66</sup>، وقد حرص نزار على تكرار الألفاظ ذات الوقع المؤثر على المتلقي، ويبدو نزار مغرماً بتكرار الكلمات والجمل، ومن تكرار الكلمات ما دونه في قصيدته "حوار مع عربي أضاع فرسه"، يقول:<sup>67</sup>

لو أملك كرباجا بيدي

جردت قياصرة الصحراء من الأثواب الحضرية

ونزعت جميع خواتمهم

ومحوت طلاء أظافرهم

وسحقت الأحذية اللمعة .. والساعات الذهبية

وأعدت حليب النوق لهم

<sup>64</sup> عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، 185.

<sup>65</sup> ينظر القواسمة، الرؤيا والتشكيل دراسة في شعر نزار قباني، 134.

<sup>66</sup> فهد ناصر عاشور، التكرار في شعر محمود درويش، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، 36.

<sup>67</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 225.

وأعدت سروج الخيل لهم

وأعدت لهم، حتى الأسماء العربية

وهنا يتكرر الفعل الماضي في القصيدة بطريقتين: أولاً تكرر نوع الفعل، وهو الفعل الماضي: (جردت، نزعت، محوت)، والثانية: تكرر الفعل بعينه (أعدت). وقد جاءت جميعها لتأكيد معنى واحد، هو تأكيد السخرية والتهكم من مظاهر الحياة العربية المتخلفة، والحث على تغييرها. وحاول الشاعر من خلال هذا التكرار أن يخلق عالماً عربياً جديداً قادراً على بناء مستقبله.<sup>68</sup>

ويكرر الشاعر كلمة "النكسة" في قصيدة "شعراء الأرض المحترقة" فتوحي هذه الكلمة من خلال هذا التكرار بسيطرة معنى النكسة على فكر الشاعر، وتلفت انتباه المتلقي إلى المعنى الحزين المؤلم الذي تنطوي عليه هذه الكلمة من معنى يوحي بالخزي والذل، يقول:<sup>69</sup>

ماذا نخبركم يا أحباب؟

عن أدب النكسة ..

شعر النكسة ..

فكر النكسة ..

يا أحباب ..

وثمة تكرار للجمل في قصيدة "هوامش على دفتر النكسة"، يقول:<sup>70</sup>

أنعي لكم، يا أصدقائي، اللغة القديمة

والكتب القديمة

أنعي لكم:

كلامنا المثقوب كالأحذية القديمة

ومفردات العهر، والهجاء، والشتيمة ..

أنعي لكم ..

أنعي لكم ..

نهاية الفكر الذي قاد إلى الهزيمة

<sup>68</sup> ينظر القواسمة، الرؤيا والتشكيل دراسة في شعر نزار قباني، 139.

<sup>69</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 155.

<sup>70</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 71.

كرر الشاعر جملة "أنعي لكم" ليرسخ معنى الحزن الذي تنطوي عليه هذه الجملة، وليوجّه فكر المتلقي إلى فكر جديد يقود إلى النصر. كما كرر كلمة "القديمة" للتأكيد على ضرورة تجاوزها إلى لغة وكتب جديدة.

وثمة تكرار آخر للجملة في قصيدة "الممثلون"، يقول: <sup>71</sup>

وصوت فيروز يأتي،

"نحن راجعون"

تغلغل اليهود في ثيابنا

و"نحن راجعون"

صاروا على مترين من أبوابنا

و"نحن راجعون"

ناموا على فراشنا

و"نحن راجعون"

وكل ما نملك أن نقوله "إنا إلى الله لراجعون" ..

هنا يكرر جملة "نحن راجعون"، ليجعلها أكثر وقعا على نفس المتلقي، ويدرك سداجة العرب الذين أملوا في العودة إلى فلسطين من دون أن يعدّوا العدة لهذه العودة، بل وقفوا متفرجين مما فعله الصهاينة في حرب حزيران. ومن جهة ثانية أسهم تكرار هذه الجملة في تلاحم أجزاء القصيدة، وذلك حين عمد الشاعر إلى تكرارها في المقطع قبل الأخير في القصيدة. <sup>72</sup>

وثمة تكرار للجمل في موضع آخر في شعر الشاعر يرسخ المعنى السابق المنطوي على سداجة العرب، ويؤكد على جهلهم، وذلك في قصيدة "الاستجاب"، يقول: <sup>73</sup>

أمارس التشخيص خلف حضرة الإمام

يقول: (اللهم امحق دولة اليهود)

أقول: (اللهم امحق دولة اليهود)

يقول: (اللهم شنت شملهم)

<sup>71</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 113.

<sup>72</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 119.

<sup>73</sup> قباني، الأعمال السياسية الكاملة، 131.

أقول: (اللهم شئت شملهم)

يقول: (اللهم اقطع نسلهم)

أقول: (اللهم اقطع نسلهم)

يقول: (أغرق حرثهم وزرعهم)

أقول: (أغرق حرثهم وزرعهم)

وهنا أيضا غاية التكرار إبراز مدى الجهل الذي عليه العرب، فهم يظنون أن الدعاء يكفي للقضاء على دولة اليهود؛ لذلك يكتفون بالدعاء على الأعداء فحسب. فهدف الشاعر الأول من هذا التكرار لفت انتباه المتلقي، والتركيز على المعنى المتضمن في الجملة المكررة.

فالشاعر أراد بالتكرار ترسيخ رؤيته للموضوع المكرر في ذهن السمع وتأكيد الخطاب الذي يتضمنه هذا المكرر، من جهة، ومن جهة ثانية شد الروابط بين أجزاء قصيدته؛ لتبدو أكثر تماسكا وتلاحما.

#### 4.3. المعجم الشعري

380

OMÜİFD

يقصد بالمعجم الشعري القاموس اللغوي للشاعر، و"المعجم اللغوي الشعري هو المتن اللغوي الذي يشكل مجموع المفردات التي استخدمها الشاعر في نصه المدروس..، ويتكون من أساسين، الأول: الشق الكمي، ويقصد به الألفاظ التي تكونت في ذاكرة الشاعر من خلال قراءته وتجاربه وثقافته، والثاني: الكيفي، ونقصد به كيفية تشكيل الشاعر لهذه المفردات في النص".<sup>74</sup>

وعند تتبع المعجم الشعري في شعر نزار قباني بعد هزيمة حزيران نستطيع الكشف عن المخزون اللغوي الذي تمكن الشاعر من توظيفه داخل قصائده هذه؛ ففي هذه القصائد نجد بنى لفظية متعددة تشير إلى محاور متنوعة، حيث تتردد في هذه القصائد ألفاظ متنوعة حول الوطن عامة، وفلسطين خاصة تحيل إلى محاور دلالية، وتشكل كلمات مفتاحية، وهي المواد المعجمية التي تتكرر في قصائده على نحو ملفت، بحيث يشير تكرارها إلى أنها ذات أهمية خاصة بالنسبة إليه، وتعبر عن الحال النفسية للشاعر بحسب القوة المهيمنة والحضور. وتتبع هذه الكلمات بوصفها حقولا دلالية يمكّن القارئ من فهم النص بدقة، بالإضافة إلى فهم ما في نفس الشاعر من معاناة.

ويقصد "بالحقل الدلالي أو الحقل المعجمي مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها. مثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية. فهي تقع تحت المصطلح العام

<sup>74</sup> الفواصة، الرؤيا والتشكيل في شعر نزار قباني. 123.

"الون" وتضم ألفاظا مثل: أحمر، أزرق، أصفر، أخضر، أبيض ... أو هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة".<sup>75</sup>

وتتوزع الحقول الدلالية في أشعار نزار التي تتعلق بهزيمة حزيران على خمسة حقول رئيسية، هي: حقل الوطن، وحقل (الألم)، وحقل (الحنن)، وحقل (المقاومة) وحقل (الأمل).

وفيما يخص حقل (الوطن) فالشاعر يدرك أهمية هذا المعنى (الوطن)، وهو بحكم بيئته التي عاش فيها، وعمله الدبلوماسي الذي مارسه، تربي على حب الأرض والوطن؛ فكل إنسان لا بد أن يكون لبيئته وعمله أثر مركزي في تكوين شخصيته وصقلها، ويسهم في تكوين معجمه اللغوي الخاص.

وقد حضرت مفردات الوطن كثيرا في شعره السياسي، وقد أحصيتها في سبع قصائد صدرت بين عامي (1967 و 1970)، وهي: "هوامش على دفتر النكسة" (1967)، و"ممثلون" (1968)، و"الاستجواب" (1968)، و"شعراء الأرض المحتلة" (1968)، و"القدس" (1968)، و"فتح" (1969)، و"منشورات فدائية على جدران إسرائيل" (1970)، فوجدتها مئة وثلاثا وثمانين كلمة، بعضها تنتمي إلى حقل (فلسطين) خاصة، ومنها: (فلسطين، القدس، غزة، رام الله، جبل الزيتون، بيسان، الجليل، الناصرة)، وأخرى تنتمي إلى حقل (وطن) عامة، ومنها: (تراب، صحارى، رمال، بيوت، هضاب، بحار، شطآن، جبال، نيل، فرات، خلجان، قلاع، حصون، بلد، الشام، شاطئ، واحة، مكة، السودان، ليبيا). كما تضمن هذا الحقل أسماء مشاهير العرب، ومنهم: (محمد، صلاح الدين، خالد، عمرو، امرؤ القيس، أبو تمام)، وكلمات تدل على الحضارة العربية، ومنها: (الله، إسلام، مصحف، صلاة، جوامع، خطبة، مآذن، عبادة، المسيح، إنجيل، كنائس، صلبان)، وغيرها من الكلمات التي تشير إلى القبائل العربية والأدب والطبيعة والنبات والحيوان، وكلها تنتمي إلى حقل (وطن).

وحقلا (الألم) و(الحنن) بارزان في شعره، تضمن الأول في القصائد التي ذكرت أنفا ألفاظا بلغت ثلاثا وخمسين، وتكرر بعضها غير مرة، ومن الألفاظ التي اشتمل عليها: (قتل، سكين، خنجر، يوجع، نمزق، جريمة، تحترق، مفقوءة، اقطع، ...). وتضمن الثاني خمسين لفظا، ومنها: (الحنين، حنين، أنعي، هزيمة، يبكون، مألحة، خجل، حداد، يموت، أذل، الدمع، حشرجة، مخيم، يخنق، جثة، محزونين، ...).

وتضمن حقل (المقاومة) خمسا وخمسين كلمة، منها: (سيف، خنجر، بندقية، رصاص، بطولة، حرب، حصان، ثأر، قوة، ويلكم، غضب، ألغام، جذور، رعد، ...).

أما حقل (العودة) فتضمن أربعاً وأربعين كلمة، منها: (راجعون، قادم، آمال، ننتظر، سيخرج، نأتي، سيزهر، موعدا، فتح، نصر، ...).

<sup>75</sup> أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5 (القاهرة: عالم الكتب، 1988)، 79.

إن معظم هذه المفردات برزت في شعر نزار قباني نتيجة أثر هزيمة حزيران في نفسه، وقد غابت معظم الكلمات التي ألفها القراء في شعره الغزلي قبل حرب حزيران؛ أي إن ثمة أثر كبير لهذه الحرب في البنية الفنية لشعره.

### خاتمة

نستطيع القول إن هزيمة الحرب في حزيران عام 1967 أثرت على نحو لافت للنظر في نفس الشاعر نزار قباني، ودفعته إلى تغيير وجهته الشعرية من شاعر يكتب للمرأة إلى شاعر جعل لقضية الدفاع عن مصالح الأمة نصيباً وافراً في نتاجه الشعري، وأفرد لهذا النتاج ديواناً كبيراً، بلغ 656 صفحة، وأطلق عليه "الأعمال السياسية الكاملة"، وضمّنه معظم أشعار الهزيمة، ولا سيما وصف نتائجها على نفسه وعلى نفس الإنسان العربي عامة، والأدواء التي أصابت الأمة، وأنهكت قواها، وجعلتها تنهزم مخذولة أمام أعدائها، والعلاج الناجع الذي ينقذها من ضعفها، ويعيد لها قوتها، فتستطيع الانتصار واستعادة الحقوق.

وانتهج نزار طريقة خاصة في لغته الشعرية، ووظف من خلال هذه اللغة أدوات فنية شعرية مكنته من نقل تجربته الشعرية وأحاسيسه إلى المتلقي والتأثير فيه بنجاح؛ فاعتمد على التناص القرآني لأهميته في فنت الانتباه وتركيز المعنى، كما اعتمد على الرموز التي لها علاقة بثقافة الإنسان العربي، وابتعد فيها عن الغموض الذي يحتاج إلى إرهاب الفكر للوصول إلى تفسيرها. 382 OMÜİFD

وقد بقي نزار قباني في لغته الشعرية محافظاً على اللغة العربية الفصيحة، ولم يخرج على القواعد العربية في تراكيبه وأنساقه اللغوية.

### المراجع

القرآن الكريم.

أدونيس، علي أحمد. زمن الشعر. ط2. بيروت: دار العودة، دت.

الدلمي، أسيل. الانزياح الأسلوبي في شعر نزار قباني. رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، 2016.

شريف، هشام. نزار قباني شاعر المرأة والوطن. رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، 2016.

شكري، غالي. شعرنا الحديث إلى أين. ط1. بيروت: دار الشروق، 1991.

عاشور، فهد ناصر. التكرار في شعر محمود درويش. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

عبد الحميد، شاكر. الأسس النفسية للإبداع الأدبي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

عبيدات، عدنان "مفهوم الشعر عند نزار قباني". مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية في جامعة قطر 9 (1997): 365-397.

عمر، أحمد مختار. علم الدلالة. ط5. القاهرة: عالم الكتب، 1988.

علي، مصطفى. "التناص القرآني في شعر نزار قباني". مجلة جامعة تكريت للعلوم 7/19 (تموز 2012): 235-268.

العيادة، عاطف. الرموز المحورية في شعر محمود درويش. رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، 2015.

الغزالي، خالد. "أنماط الصورة والدلالة النفسية في الشعر العربي الحديث في اليمن". مجلة جامعة دمشق 27/1 و2 (2011): 263-301.

الفاخوري، حنا. الجامع في تاريخ الأدب العربي الحديث. ط1. بيروت: دار الجيل، 1986.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. "جوف". القاموس المحيط. تحقق محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005/1426.

قباني، نزار. الأعمال السياسية الكاملة. بيروت: منشورات نزار قباني، د.ت.

قباني، نزار. الأعمال السياسية الكاملة. ط2. بيروت: منشورات نزار قباني، 1999.

قباني، نزار. قصتي مع الشعر. د.ت. د.ت.

القواسمة، هشام. الرؤيا والتشكيل في شعر نزار قباني. رسالة ماجستير. جامعة مؤتة، 2009.

الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. ط3. بيروت: دار النفائس، 2006.

المقالح، عبد العزيز. الشعر بين الرؤيا والتشكيل. دمشق: دار طلاس، 1981.

الميداني، أحمد بن محمد بن إبراهيم. مجمع الأمثال. تحقق: محمد محي الدين عبد الحميد.

القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1955.

## Kaynakça

Adonîs, Ali Ahmed. Zemenu'ş-şiiir. 2.baskı. Beyrut: Daru'l-'vde, ts.

Deylemî, Esîl. el-İnzıyahu'l-uslubî fî şiiiri Nızâr Kabbanî. Yüksek Lisans Tezi, Eş-Şarku'l-Avsat Üniversitesi, 2016.

Şerîf, Hişâm. Nızâr Kabbanî Şâ'iru'l-Mer'ti ve'l-Vatan. Yüksek Lisans Tezi, Ebu Bekir Belkâyid Üniversitesi, 2016.

Şukri, Gâli. Şiirune'l-Hadis ile eyn. 2.baskı. Beyrut: Daru'ş-Şuruk, 1991.

'Âur, Fehd Nâsir. et-Tekrârü fî şiiir Mahmud Darvîş. 1.bası. Beyrût: el- Muesse-setu'l-'arabıyyetu li'd-Diraseti ve'n-Neşr, 2004.

- Abdu'l-Hamid, Şâkir. el-Ususu'n-nefsiyyetu li'l-ibde'il-edebî. Kahira: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âmmetu Li'l-Kitêb, 1992.
- 'Ubeydet, 'ednên. "Mafhûmu'ş-şiiir 'inde Nizâr Kabbenî". Mecelletu Merkez el-Vesa'ki ve'd-Dirâseti'l-İnseniyye fi Cêmi'eti Katar 9 (1997): 365-397.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. İlmu'd-dilêle. 5.baskı. Kahire: Âlemu-l Kitêb, 1988.
- Ali, Mustafa. et-Tenâsu'l-Kur'anî fi şiiiri Nizâr Kabbanî. Mecelletu Cemi'ati Tekrît Li'l-'ulûm 19/7 (Temmuz 2012): 235-268.
- 'Ayêyde, 'âtif. er-Rumûzu'l-Mihvariyyetu fi şiiiri Mahmud Darviş. Yüksek Lisans Tezi, Mu'te Üniversitesi, 2015.
- Gazzâlî, hâlid. "Enmâtü's-sureti ve ed-dlêleti'n-nefsiyye fi'ş- şiiiri'l-'erebî'l-hadîs fi'l-yemen". Mecelltu Cêmi'eti Dimeşk 27/1ve2 (2011): 263-301.
- Fâhurî, Hanne. el-Cêmi'u fi târihi'l-edebi'l-hadis. 1.baskı. Beyrut: Daru'l-Cil, 1986.
- Feyrûzâbâdî, Mecd E'd-Din Muhammed bin Yağoub. "Cef". el-Kâmûs el-Muhît. Thk. Muhammed Na'îm el-rksûsî. Beyrut: Muessesetu e'r-risêle, 1426/2005.
- Kabbanî, Nizâr. el-E'mêlu's-siyesiyyetu'l-kêmile. Beyrût: Menşuratu Nizâr Kabbanî, ts.
- 384 Kabbanî, Nizâr. el-E'mêlu's-siyesiyyetu'l-kêmile. 2.baskı. Beyrût: Menşuratu  
OMÜİFD Nizâr Kabbanî, 1999.
- Kabbanî, Nizâr. Kıssati me''ş-şiiir. baskısız, ts.
- Kavâsmeh, Hişâm. er-Ru'yetu ve't-teşkilu fi şiiir Nizâr Kabbanî. Yüksek Lisans Tezi, Mutah Üniversitesi, 2009.
- Kavâkibî, Abdu'r-Rahmân. Tabeî'l-istibdêd ve mesâri'u'l-isti'bâd. 3.baskı. Beyrût: Daru'n- Nafâis, 2006.
- Mukâlih, Abdulazîz. eş-Şiiiru beyne'r-ru'ye ve et-teşkil. Dimeşk: Dâru Tlâs, 1981.
- Meydênî, Ahmed Bin Muhammed Bin İbrahîm. Mecme'ul-emsêl. Tah. Muhammed Muhyi'd-Din Abdu'l-Hamid. Kahire: Matbaatu's-Suneti'l-Muhammediyye, 1955.





HABERLERİN TEÂRUZU DURUMUNDA CA‘FERÎ  
USÛLCÜLERİN BENİMSedikLERİ  
TERCİH KAİDELERİ ÜZERİNE  
MUKAYESELİ BİR İNCELEME  
A COMPARATIVE INVESTIGATION ON THE PREFERENCE  
RULES OF JAFARÎ METHDODOLOGISTS IN  
CASE OF NEWS‘ CONFLICT

---

MUSTAFA TÜRKAN

[Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD  
PhD. Assistant Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
mturkan@pau.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8908-3230>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received: 28 Ağustos/August 2019 Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık/December 2019*

*Yayın Tarihi / Published: 16 Aralık/December 2019 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December*

*Yıl / Year: 2019 Sayı – Issue: 47 Sayfa / Pages: 385-416*

Atıf/Cite as: Türkan, Mustafa. “Haberlerin Teâruzı Durumunda Ca‘ferî Usûlcülerin Benimsedikleri Tercih Kaideleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme-A Comparative Investigation on the Preference Rules of Jafarî Methodologists in case of News‘ Conflict”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 385-416. <https://doi.org/10.17120/omuifd.612210>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Haberlerin Teâruzunda Ca'ferî Usûlcülerin Benimsedikleri Tercih Kaideleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme

**Öz:** Ca'feriyye mezhebi içerisindeki iki gruptan birisi olan Usûliyye'ye göre mütevâtir haberler ilim ifade eder ve ameli muciptir. Fakat bu grup içerisinde zannî bilgi sağladığı belirtilen haber-i vâhidin delil değeri tartışmalıdır. Ca'feriyye'nin diğer grubu Ahbâriyye ise özellikle meşhur dört hadis kitabındaki tüm haberlerin sahih olduğu ve gereğince amel edilmesi gerektiği görüşündedir. Bununla birlikte her iki gruba mensup âlimler haberler arasında teâruzun vukuunu mümkün görürler. Usûlîler, haberler arasındaki teâruzun nasıl giderileceği hususunda ahbârîlere nazaran daha sistemli önerilerde bulunurlar. Buna göre haberler arasındaki teâruz; haberin metni, senedi, hükmü ve harici sebeplere göre değerlendirilerek giderilmeye çalışılır. Ahbârî âlim Esterabâdî'ye göre ise teâruzun imamların konuyla ilgili sözlerinden hareketle giderilmesi gerekir.

**Anahtar Sözcükler:** Fıkıh, Ca'feriyye Mezhebi, Usûliyye, Ahbâriyye, Teâruz, Tercih.



## A Comparative Investigation on the Preference Rules of Jafarî Methodologists in case of News' Conflict

386

OMÜİFD

**Abstract:** According to Usûliya, one of the two groups in school of Jafariyah, mutawatir reports expresses knowledge and requires deed. But within this group, the evidence value of the wahid reports, which is said to provide uncertain information, is controversial. The other group of Jafariyah, Akhbâriya, believes that all the reports especially in the four famous hadith books are authentic and should be dealt with accordingly. However, the scholars of both groups see the occurrence of the conflict (teâruz) between the reports possible. Usûlîs make more systematic suggestions than Akhbârî scholars on how to overcome the conflicts between the reports. According to this, the conflicts between the reports are tried to eliminate by evaluating the text of the report, the sanad, its judgment and external reasons. According to the Akhbârî scholar Esterabâdî, conflict should be removed by means of Imams' words related to the subject.

**Keywords:** Fiqh, School of Jafariyah, Usûliya, Akhbâriya, Conflict, Preference.



## Giriş

Ca'ferîlik, İmâmiyye Şîa'sının fıkıh mezhebidir. Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) İmâmiyye Şîası'nın fıkıhta imamı olduğu için bu grubun fıkıh ekolü onun adına nispetle anılır. Mezhep, Usûliyye ve Ahbâriyye şeklinde isimlendirilen iki gruptan oluşur. İsimlerinden de anlaşılacağı üzere Usûliyye, İmâmiyye fıkının usûl kuralları üzerine inşa edilmesi gerektiği görüşündedir. Ahbâriyye ise usûlilere sünnîlerin peşinden gittikleri ve onlara özenerek imamlardan gelen haberleri terk etmek suretiyle sünnîlikten mülhem usûl inşa ettikleri gerekçesiyle tepki göstererek ortaya çıkan grubun adıdır. Dolayısıyla onlara göre her durumda imamlardan gelen haberlere dayanmak gerekir.<sup>1</sup>

Usûliyye'ye göre Hz. Peygamber (sav) ya da imamlardan nakledilen rivayetlerin tamamı sahih değildir.<sup>2</sup> Ahbâriyye'ye göre ise Küleynî'nin (ö. 329/940-41) *el-Kâfi*, İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-İstibşâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr* ve *Tehzîbü'l-ahkâm* isimli eserlerindeki hadislerin tamamı sahih olup, kesin bir

<sup>1</sup> Ahbâriyye'nin aslında Esterâbâdî ile ortaya çıkmadığı da iddia edilmektedir. Buna göre büyük gaybet öncesi dönemde Ca'ferîlikte hadislere dayalı fıkıh tatbik edilmiştir. Fakat büyük gaybetle birlikte imamlardan haber alınamayınca ortaya çıkan problemlere cevap bulma adına Usûlîlik bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Esterâbâdî de Ahbârîliğin kökenlerini imamlar dönemine kadar götürmektedir. Gaybet-i kübradan sonraki dönemlerde Ca'ferîlik içerisinde Usûlîlik hâkim olunca; Esterâbâdî usûlilere tepki göstererek mezhebi kendi asıllarına yeniden irca etmeye çalışmıştır. Bu anlamda Esterâbâdî'nin yaptığı yeni bir grup oluşturmak değil klasik/pasif Ahbârîliği metodolojik Ahbârîliğe dönüştürmektir. Söz konusu değerlendirmeye ilgili ayrıntılı bilgi ve Ahbârî Usûlî mukayesesi için bk. Sefa Atik, *Sunnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 159-171. Fakat şu da unutulmamalıdır ki büyük gaybet öncesinde Ca'ferîlikte usûl bir ihtiyaç olarak görülmemekteydi. Problemlerin çözümü için imamların söz ve uygulamaları hüküm merciydi. Bu durum zaten mezhebin imâmet anlayışının bir tezahürüydü. Bu sebeple gaybet öncesi dönemde haberlere sarılma prensibini, metodolojik bir gruplaşma şeklinde değerlendirme kanaatimizce ihtiyatla karşılanmalıdır.

<sup>2</sup> Hayreddin Karaman, "Ca'feriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7: 4-5.

şekilde imamların söz ve fiillerini ifade eder.<sup>3</sup> Bununla birlikte her iki grup da haberler arasında teâruzun bulunabileceğini kabul eder ve kendi sistemlerine uygun biçimde müteâruz haberler arasında tercih kaideleri ortaya koyarlar. Bu çalışmada usûlîler ile ahbârîlerin haberlerin teâruzu durumuna yaklaşımları bir problem olarak ele alınıp teâruzu giderme yöntemleri tespit edilerek, bu konu çerçevesinde hem usûlîler kendi aralarında hem de usûlî ahbârî mukayesesi yapılmaya çalışılacaktır. Ayrıca yer yer dipnotlarda ca'ferîlerin görüşlerinin orijinalliğini test edebilmek adına sünnî usûlcülerin görüşlerine de atıfta bulunulacaktır. Fakat çalışma sünnî mezhepleri kapsamadığı için sünnî usûlcülerin görüşleri ayrıntıya girilmeden ve konuyla ilgili yapılmış çağdaş kaynaklardan verilecektir.

Usûlîlerden günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü kitabı, konuları oldukça özet bir şekilde ele alan Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh* adlı eseridir. Daha sonra Şeyh Müfid'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* adıyla ve Murtazâ'nın öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî *el-Udde fi usûli'l-fıkh* adıyla Ca'ferî fıkıh usulüne ait iki önemli eser telif etmişlerdir. Bu kitaplar iki asır kadar usûl sahasındaki ihtiyaca cevap vermiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha sonra gelen ve yine Tûsî ekolüne mensup olan Muhakkık el-Hillî'nin (ö. 676/1277) *el-Me'âric fi usûli'l-fıkh*'ı ile öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (Allâme Hillî)'nin (ö. 726/1325) *Tehzîbü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, Mebâdii'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* adlı eserleri derli toplu ve kullanışlı oldukları için önceki iki kitabın yerini almıştır. Bundan sonra zamanımıza kadar yazılan eserler, usûl ilmine önemli bir katkıda bulunmamış, ancak konuları yeni baştan tertip edip daha anlaşılır hale getirme

<sup>3</sup> Ahbârîliğin imamı kabul edilen Esterâbâdî, zikredilen dört kitaptaki haberlerin Allah'ın vakıyyla ilgili hükmüne dair kesin bilgi sağladığını belirtir. Onun belirttiğine göre bu kitaplardaki haberlerin sıhhatine dair yedi karine bulunmaktadır. Muhammed Emîn Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye (eş-Şevâhidü'l-Mekkiyye ile birlikte)*, thk. er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1424), 175-178.

işlevi üstlenmiştir.<sup>4</sup> Bu nedenle çalışmada daha ziyade yukarıda isimleri zikredilen müelliflerin usûl eserlerine atıfta bulunulacak fakat yer yer sonraki çalışmalara da müracaat edilecektir. Ahbâriyye'de ise haberlerin dışında bir yönteme dayanılarak istidlalde bulunmak reddedildiği için fıkıh usûlüyle ilgili bir eser telif edilmemiş, bilakis grubun kurucusu kabul edilen<sup>5</sup> Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) tarafından problemlerin çözümünde fıkıh usûlüne ihtiyaç bulunmadığını ispatlamak üzere<sup>6</sup> *el-Fevâidü'l-Medeniyye* isimli eser telif edilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın ahbârîlere ayrılan kısmında ilgili esere müracaat edilecektir.

Ahbârîler, kendi meşhur kitaplarındaki haberlerin tamamını sahih kabul edip bunların kesin ilim ifade ettiğini belirttikleri için<sup>7</sup> elbette onlara göre haberlerin sıhhati ve amel değeri ile ilgili bir tartışma bulunmamaktadır. Bu sebeple çalışmada usûlî âlimlerin haberlerle ilgili tartışmalarına özet bir halde yer verilip ardından asıl konumuz olan teâruz ve tercihle ilgili grupların yaklaşımları ele alınacaktır.

<sup>4</sup> Karaman, "Ca'feriyye", 7: 5.

<sup>5</sup> Metin Yurdağür, "Ahbâriyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 1: 490.

<sup>6</sup> Esterâbâdî, daha eserinin başında hamdele ve salveleden sonra şu ifadelere yer vererek sünnîlerin ve usûlîlerin fıkıh usûlüne dair yazdıkları eserlerin Hz. Peygamber ve imamların hadislerine aykırı olduğunu dile getirir: "Bundan sonra derim ki; ben iki usul ilmîni büyük üstadlarından okudum ve bu iki ilmin hakikatlerini ve inceliklerini kavradım. Aynı zamanda tahir atereden [ehl-i beyt] nakledilen hadisleri ezberledim. Benim kendilerinden hadis aldığım ravilerin hepsi bu hadislerin hakikatlerini bildikleri gibi bunların inceliklerine de ulaşmış kişilerdir. Yine ashabımızın önde giden fakihlerinden fıkıh ilmîni de elde ettim. Bu hadislere âmmenin ve hâssanın kitaplarında yazılı olan usul kurallarını ve fikhî-ictihadi meseleleri arzettim. Bir de ne görevim usûlün kaidelerinin ve fikhî-ictihadi meselelerin peygamberin ve imanların mütevatir hadislerine sayısız bir şekilde muhalif örnekleri bulunmaktadır." Esterâbâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 27-28.

<sup>7</sup> Esterâbâdî, meşhur dört kitaptaki haberlerin tamamının sahih olduğunu ve ilim ifade ettiğini ispatlamak üzere kitabında bir fasıl açarak konuyu incelemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Esterâbâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 371-394.

## 1. Ca'ferî-USûlî Âlimlerin Görüşleri Ekseninde Haber

Ca'ferî-usûlî âlimler, haberi mahiyeti açısından doğruya veya yanlışla ihtimali bulunan söz şeklinde tarif ederler.<sup>8</sup> Buna göre şayet Hz. Peygamber'den (sav) ya da imamlardan nakledilen haber, tevatür şartlarını taşıyorsa; onlar bu haberin doğruluğu, ilim ifade edeceği ve bu tür haberlerle amel edilmesi gerektiği hususunda ittifak halindedirler. Şu kadarı var ki mütevâtir haberin sağladığı bilginin zarûrî mi yoksa kesbî mi olduğu meselesi usûlîler arasında tartışmalıdır.<sup>9</sup>

Haber-i vâhidle ilgili ise usûlîler, haberin ifade ettiği bilginin derecesi ve delil değeri üzerinden ihtilafa düşmüşler ve aralarında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Usûliyye'de mütekaddimun döneminin en önemli isimlerinden Şeyh Müfîd, haber-i vâhidi doğruluğunu teyit eden bir karîne, akli bir delil, örften bir şahit ve muhalefet edilmeyen icmâ' gibi delillerden birinin muvafakatiyle hüccet kabul eder. Fakat o, söz konusu delillerle desteklenmeyen haber-i vâhidin hüccet olmadığını, ilim ve ameli gerektirmediğini belirtir.<sup>10</sup> Şerif Murtazâ'ya göre de haber-i vâhid ilim ifade etmez. Ancak râvîsi âdil olduğunda zann-ı galibe götürür.<sup>11</sup> Ona göre aklen haber-i vâhidle amel mümkün olsa da şeriatı vaki olmamıştır.<sup>12</sup> Müteahhirun dönemi âlimlerinden İbn Berrâc (ö. 481/1088), İbn Zehre ö. 585/1189) ve İbn

<sup>8</sup> Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Seyyid Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*, thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî (Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1348), 2: 477; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Mehdî Necef (Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, ts.), 1: 230; Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Hüzelî Muhakkık Hillî, *el-Me'âric fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1409), 137.

<sup>9</sup> İlgili tartışmanın ayrıntıları için bk. Seyyid Şerif Murtazâ, *Zerî'a*, 2: 482 vd.; Tûsî, *Udde*, 1: 243 vd.; Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 138-139; Cemâlüddîn el-Hasan (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Allâme Hillî, *Mebâdîü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmi, 1404), 199-200.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfîd, *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh*, thk. Şeyh Mehdî necef (Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1993), 7-8, 44-45.

<sup>11</sup> Seyyid Şerif Murtazâ, *Zerî'a*, 2: 517.

<sup>12</sup> Seyyid Şerif Murtazâ, *Zerî'a*, 2: 519.

İdrîs el-Hillî<sup>13</sup> (ö. 597/1200) de haber-i vâhidle ameli kabul etmez. Fakat mütekaddimundan Şeyh Tûsî başta olmak üzere müteahhirun Ca'ferî usûlîlerin çoğunluğu<sup>14</sup> gerekli şartlar sağlandığında haber-i vâhidle amel edileceğini belirtirler.<sup>15</sup>

Tûsî'ye göre<sup>16</sup> şayet haber-i vâhid imâmî râvîler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ya da imamlardan birine isnat edilerek gelmişse; o haberle amel edilir. Şu kadarı var ki râvînin rivayetinde ta'n edilmemiş ve güvenilir olması gerekir. Ayrıca haberin içeriğinin sahih olduğuna dair de herhangi bir karîne bulunmamalıdır. Zira haberin sıhhatiyle ilgili bir karîne varsa; karine, haber-i vâhidten daha kuvvetli olduğu için meseleyle ilgili haber-i vâhid değil karîne esas alınır.<sup>17</sup> Karîne sayesinde haberin sahibine aidiyeti değil, fakat içeriği ilim ifade eder hale gelir. Dolayısıyla Tûsî'nin "Haber-i vâhidin muhtevasının lehinde karîne bulunmamalı!" şeklindeki kaydından onun karîneyle desteklenen haberi mütevatir seviyesinde gördüğü ve artık o haberle ameli vacip olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Söz konusu

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn İdrîs Hillî, *es-Serâirü'l-hâvî li-tahrîri'l-fetâvî*, thk. Komisyon (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410), 1: 47.

<sup>14</sup> Fâzıl Tûnî, Allâme Hillî'ye kadar hiç bir şîî âlimin karinelerden bağımsız mutlak haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmediğini belirtir. Abdullah b. Muhammed el-Bişrevî el-Horasânî Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye fi usûli'l-fıkh*, thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî (Kum: Mecma'u'l-Fikri'l-İslâmî, 1412), 158 Fakat bizim tespitlerimize göre en azından Şeyh Tûsî ve Muhakkık Hillî, Allâme'den önce karinelerden bağımsız da olsa haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmişlerdir. Hatta Tûsî, haber-i vâhidin kabulü için karinelerden bağımsız olmasını şart koşar. Zira ona göre haberi destekleyen karinenin bulunması o haberi mütevatir seviyesine yükseltir. Mamafih Tûsî ve Muhakkık'a göre de göre mutlak haber-i vâhidle amel edilmesi caizdir.

<sup>15</sup> Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Şeyh Bahâî Âmilî, *Zübdetü'l-uşûl*, thk. Fâris Hüsevn Kerîm (b.y.: y.y., 1423), 91. Bekir Kuzudişli Şeyh Müfid'in de haber-i vâhidle ameli kabul etmediğini belirtir. bk. Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis Başlangıcından Kültüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 378. Fakat yukarıda Müfid'in *Tezkira* isimli kitabından da naklettiğimiz üzere o, karinelerle desteklenen haber-i vâhidin hücciyetini kabul eder.

<sup>16</sup> Tûsî'nin haberi vâhidle birlikte diğer delillere bakışı ve eserinde sünnilerle yaptığı tartışma için bk. Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marife* 7/3 (2005): 213-232.

<sup>17</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 337.

karîneler ise akıl, kitabın zâhiri, kat'î sünnet, müslümanların icmâ'ı ve tai-fenin<sup>18</sup> (İmâmiyye) icmâ'ıdır.<sup>19</sup> Tûsî haber-i vâhidle amelîn cevazı husu-sunda fırka-i muhikkanın (İmâmiyye) icmâ'ının bulunduğunu da belirtir.<sup>20</sup>

Muhakkık Hillî'ye göre haber-i vâhidle amel edilmesi maslahat gereği câizdir.<sup>21</sup> Ona göre bir râvînin haberiyle amel edilebilmesi için onun mü-min, âdil, âkil, bâliğ, nesebi bilinen, imâmî ve zapt ehli olması gerekir.<sup>22</sup> Muhakkık Hillî, Tûsî gibi râvînin İmâmiyye'den olmasına özel vurgu ya-par ve İmâmiyye'den bir râvînin fıska nitelenmemesi şartıyla âdil olmasa bile rivayetiyle amel edileceğini belirtir.<sup>23</sup> Allâme Hillî'ye göre de haber-i vâhid ilim ifade etmemekle birlikte şeriatta hüccettir.<sup>24</sup> Görüldüğü üzere usûlî âlimlerin çoğunluğu haber-i vâhidin zannî bilgiye götürdüğünü ka-bul etmekle birlikte bu tür haberlerle amel edilebileceğini savunur.<sup>25</sup>

Tûsî, akıl ve şer'in haber-i vâhidle amelî câiz görmesi halinde âmme-nin (ehl-i sünnet)<sup>26</sup> hadis râvîlerinden gelen haberlerle niçin amel edileme-yeceği şeklinde gelebilecek muhtemel bir soruyu şöyle cevaplar: "*Haber-i vâhidle amel şer'î bir delil(den kaynaklanıyorsa) o zaman onu şer'in*

<sup>18</sup> Ca'ferî usûlcüler, eserlerinde taife ve fırka-i muhikka tabirleriyle muhtemelen kendilerini kastetmektedirler.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *el-İstibşâr fî ma'htülîfe mine'l-aḥbâr*, thk. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Horasân (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363), 1: 3-4; Muhakkık Hillî de haber-i vahidin doğruluğunun akıl, kitabın nassı, kat'î sünnet ve icmâ'î karineleri vasıtasıyla sağlanacağını belirtir. bk. Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 148.

<sup>20</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 337, 339.

<sup>21</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 141.

<sup>22</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 149-151.

<sup>23</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 151.

<sup>24</sup> Allâme Hillî, *Mebâdîü'l-vüṣûl*, 203-204; a.mlf., *Tehzîbü'l-vüṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl*, thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî (London: Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001), 229.

<sup>25</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şeyh Bahâî Âmilî, *Zübdetü'l-uṣûl*, 91 vd.; Fâzıl Tûnî, *Vâfiye*, 159-165.

<sup>26</sup> İslam hukuk tarihinde ortaya çıkan gruplar kendilerini diğerlerinden ayırmak için özel kavramlar kullanmışlardır. Bu anlamda erken dönemlerden itibaren imâmî âlimler, ehl-i sünnet için âmme kavramını kullanırken; İmâmiyye Şiâ'sını ifade etmek için Hâssa kavramını kullanmışlardır. Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, 49-50.



*kararlaştırdığı şekilde kullanmak gereklidir. Şer' ise özel bir tâifenin rivayet ettikleriyle amel edilmesini öngörür. Bizim bu durumu başka bir taifeye taşıma hakkımız yoktur. Yine bizim âdil râvînin rivayetini fâsık râvînin rivayetine eklemleme hakkımız da yoktur. Akıl, haber-i vâhidle ameli mümkün görmüş olsa da haber-i vâhidle amel edilebilmesinin şartı olarak râvînin âdil olması gerektiği hususunda ihtilafsız icmâ' edilmiştir. Hakka muhalif olanlardan kendisine haber isnad edilen her bir râvînin adaleti sabit olmadığı gibi bilakis fıskı sabittir. Bu sebeple onun (âmmenin râvîlerinin) haberiyle amel etmek (şer'an da aklen de) câiz değildir."*<sup>27</sup>

Görüldüğü üzere Tûsî, haber-i vâhidle amel edilebilmesi için râvînin adâlet vasfına vurgu yapmaktadır. O, eserinin ilerleyen kısımlarında râvînin adâlet durumuyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer vererek âmmeden olan ya da imâmî olduğu halde itikatta hata eden râvîlerin rivayetleriyle bazı şartlar çerçevesinde amel edilmesine kapı aralar. Buna göre râvînin adâlet vasfını elde edebilmesi için hakka inanmış, dinde basiret sahibi ve güvenilir, yalandan kaçınan ve rivayetlerinde yalan töhmeti taşımayan birisi olması gerekir. Şayet râvî İmâmîyye'nin asıllarına inanma hususunda muhalif birisi olup bununla birlikte imamlardan nakilde bulunmuşsa rivayetine bakılır. Güvenilir yollardan gelen bir rivayet, bu râvînin nakline muhalifse mezhepten olmayan kişinin rivayeti terk edilir. Fakat bu râvînin rivayetini terk etmeyi gerektiren başka güvenilir bir rivayet yok, aksine ona muvafık rivayet varsa bu rivayetle amel edilmelidir. Diğer yandan İmâmîyye'nin bu habere muvafık veya muhalif herhangi bir rivayeti ve kavli bulunmuyorsa, aynı şekilde muhalif râvînin haberiyle amel edilmelidir. Zira Ca'fer-i Sâdık'tan "*Size bir mesele arz olunur da bizden birinin rivayet ettiği bir hüküm bulamazsanız onların Ali'den rivayet ettiklerine bakın ve onunla amel edin.*" şeklinde bir haber nakledilmiştir.<sup>28</sup> Nitekim Tûsî,

<sup>27</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 341-342.

<sup>28</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 379 Tûsî'nin eserine yapılan haşiyede yukarıdaki rivayetteki "bizden biri" ifadesinin sika ravilere, "onların" ifadesinin de ehl-i sünnete işaret ettiği belirtilmiştir. Çünkü Hz. Ali'den gelen rivayetlerin çoğunu sünnî raviler, imamlardan gelen rivayetleri ise şii raviler yapmıştır. bk. Halil b. el-Gâzî el-Kazvîni, *Haşiye*, 1:379-380.

İmâmiyye'nin Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810), Gıyâs İbn Kellûb, Nuh b. Dirâc ve Sekûnî gibi âmmeye mensup bazılarının rivayetleriyle amel ettiğini belirtir.<sup>29</sup>

Râvî, şayet Fetahiyye<sup>30</sup>, Vâkîfe<sup>31</sup>, Nâvûsiyye<sup>32</sup> gibi itikatta hata eden şîi gruplardan birine mensupsa rivayete bakılır. Haber, bir karîne ile desteklenmişse ya da güvenilir yollarla gelen başka bir rivayete muvafık ise o haberle amel edilir. Buna mukabil güvenilir yollarla gelen başka bir rivayet bu habere muhalif ise haber terk edilir. Yine İmâmiyye'nin habere muvafakat ya da muhalefet ettiğine dair bir bilgi bulunmuyorsa haberle amel edilmelidir. Nitekim İmâmiyye, Abdullah b. Bükeyr, Semmâa b. Mihrân, Ali b. Ebî Hamza ve Osman b. İsbâ gibi itikatta hata eden diğer şîi gruplara mensup râvîlerin rivayetleriyle amelde bulunmuştur.<sup>33</sup> Görüldüğü üzere Tûsî, gerek sünnî gerekse kendilerinden olmayan diğer şîi grupların rivayetleriyle ancak kendi görüşlerine muhalif olmaması şartıyla amel edilebileceğini belirtmektedir. Muhakkık Hillî ise böyle durumlarda "*Fâsığın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.*" (el-Hucurât, 49/6) ayeti kapsamında araştırma yapılması gerektiğini belirtir. Ayrıca o, Şîa'nın yukarıda isimleri verilen râvîlerin haberleriyle amel ettiğini bilmediğini belirtir.<sup>34</sup>

394  
OMÜİFD

<sup>29</sup> Tûsî, *el-Udde*, 1: 380.

<sup>30</sup> Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin oğlu Abdullah el-Eftah'a intikal ettiğini kabul eden bu sebeple Eftahiyye ve reisleri Ammar b. Musa'ya nispetle de Ammariyye diye anılan şîi grup. Mustafa Öz, "İmâmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 208.

<sup>31</sup> İmanın gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini ileri sürerek bir sonraki imamın imâmetini kabul etmeyen Şîi gruplarına verilen ad. Öz, "İmâmiyye", 22: 208.

<sup>32</sup> Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra, onun hayatta bulunduğunu ve ortaya çıkıp dünyaya hâkim olacağını iddia eden Basralı Nâvûs isimli şahsın mensuplarına verilen ad. Öz, "İmâmiyye", 22: 208.

<sup>33</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 380-381.

<sup>34</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 149.

Râvînin gulâtta olması, yalancılıkla itham edilmesi ya da zayıf kabul edilmesi gibi bir sebeple cerh edilmesi halinde ise, şayet onun cerh edilmeden önceki istikamet zamanları biliniyorsa o zamanlardaki rivayetlerine itibar edilir. Râvînin cerh edildiği dönemdeki rivayetleri ise terk edilir. Nitekim İmâmiyye, Ebü'l-Hattâb Muhammed İbn Ebî Zeyneb (ö. 143/760?), Ahmed b. Hilal el-Abartâî, İbn Ebî Azâkir gibi râvîlerin istikamet halindeyken rivayet ettikleri haberlerle amel etmiştir. Şayet söz konusu nitelikteki râvîlerin istikamet hali dışındayken rivayet ettikleri haberler başka delillerle desteklenirse, o haberlerle amel etmek gerekir. Fakat onların rivayetine şahitlik edecek haber yoksa tevakkuf edilmelidir. Bu sebeple birçok haberle amel edilmeyip tevakkuf edilmiştir.<sup>35</sup>

Râvî bazı fiillerinde hatalı olsa yahut fıskta düşse de rivayetinde güvenilir olup hata ve fısktan sakınıyorsa rivayet açısından gerekli adâlet vasıflarını taşıdığı için şahitliğin aksine onun haberinin reddedilmesi gerekmiyip bilakis rivayetleriyle amel edilmesi câizdir. Nitekim İmâmiyye, bu şekildeki râvîlerin haberleriyle amel etmiştir.<sup>36</sup> Muhakkık Hillî, İmâmiyye'nin bu tip haberlerle amel ettiğini kabul etmez. Amel etmiş olsalar da özel durumlara ilişkin olarak amel etmiş olabileceklerini dolayısıyla İmâmiyye'nin her durumda böyle bir ilkeye mensup olduğu gibi bir genellemenin yapılamayacağını belirtir. Çünkü bir kişinin hem fâsık olması hem de rivayetinde yalandan sakınması uzak bir ihtimaldir.<sup>37</sup>

## 2. Kavramsal Çerçeve ve Genel İlkeler

Sözlükte ters düşmek, çatışmak gibi anlamları bulunan teâruz kelimesi, fıkıh usûlünde eşit değerdeki iki delilin birbirinin hükmünü engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesi anlamında kullanılır.<sup>38</sup> Diğer bir ifadeyle

<sup>35</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 381-382.

<sup>36</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 382.

<sup>37</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 149.

<sup>38</sup> Şükrü Özen, "Teâruz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 208.

teâruz, birbirine zıt iki veya daha fazla delil arasında kalıp hangisiyle amel edileceği ve delillerin arasının nasıl te'lîf edileceği hususunda kararsız kalma halidir.<sup>39</sup> Haberler arasında teâruzdan söz edilebilmesi için zat bakımından aralarında eşitliğin bulunması gerekir. Eğer âhad haberin mütevâtir karşısındaki durumunda olduğu gibi zat bakımından eşitlik yoksa; bu haberler arasındaki çatışma durumuna teâruz denilmez.<sup>40</sup> Yani teâruzdan söz edebilmek için mütevâtirle mütevâtir, âhadla âhad arasındaki çatışmada olduğu gibi haberlerin zat itibarıyla birbirine denk, vasıf ve/veya anlam bakımından ise farklı olmaları gerekir.

Haberler arasındaki teâruzun özellikle teâdül ve tercih kavramlarıyla yakın ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre haberlerin teâruzu iki şekilde ortaya çıkar. Birinci durumda birbirinin hükmünü nefyeden haberler arasında râvînin adâleti, rivayetin şöreti ve kitaba muvafakatı gibi tercihi gerektirecek bir üstünlük bulunmamakta, bilakis haberlerin vasıfları arasında eşitlik söz konusu olmaktadır. İşte vasıflardaki bu eşitliğe teâdül denilir. Eşit vasıflara sahip haberlere ise müteâdil/denk haberler denilir. İkinci durumda ise birbirinin hükmünü nefyeden haberlerden birinin râvîlerinin adâlet bakımından daha üstün olması, sayılarının daha fazla olması ve haberlerden birinin kitabın zâhirine daha uygun olması gibi haberler arasında üstünlük vasfı bulunabilir. Böyle bir durumda haberler arasındaki üstünlük vasfına bağlı olarak teâruzu gidermeye, haberlerden birinin ağır basması (tereccüh) manasında tercih ismi verilir. Üstünlük vasfını haiz habere râcih mukabilindeki habere ise mercüh denilir.<sup>41</sup>

Usûlî âlimlerin çoğunluğu, eserlerinde hangi deliller arasında teâruzun mümkün olduğu ve teâruz durumunda cem, nesh, tercih, tevakkuf ve tesâkut yöntemlerinden hangilerinin benimsenip kendi aralarında nasıl

<sup>39</sup> Mîrzâ Ali Meşkinî, *İştîlâhâtü'l-uşûl ve mu'zamü ebhâsîhâ*, 5. Bs (Kum: Defteru Neşri'l-Hâdî, 1413), 112.

<sup>40</sup> Şükrü Özen, "Tercih", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 484-485.

<sup>41</sup> Meşkinî, *İştîlâhât*, 111.

tertip edileceği ile ilgili bir tartışmaya girmeden doğrudan müteâruz haberler arasında uygulanması gereken tercih kaidelerine değinmişlerdir.<sup>42</sup> Bununla birlikte Allâme Hillî konuyla ilgili ilkeler vaz etmiş, Fâzıl Tûnî ise sadece haberler arasında değil diğer deliller arasında da bulunması muhtemel teâruz şekillerine değinmiştir. Bu sebeple öncelikle ismi zikredilen müelliflerin mülahazalarına yer verilip daha sonra usûflerin benimsedikleri tercih kaidelerine geçilecektir.

Allâme Hillî, kat'î delillerin teâruzunun mümkün olmayacağını belirtir. Onun belirttiğine göre zannî deliller arasındaki teâruzun imkânı meselesinde ise iki görüş bulunmaktadır. Zannî deliller arasında teâruzun olabileceğini savunanlar, âdil iki râvînin hükümlerinin birbirini nefyettiği ve birinin tercihe medar olmayacağı müteâruz iki haber nakletmesinin mümkün olduğunu gerekçe göstererek bu görüşü benimserler. Diğer gruba göre ise bir fiilin mubah ve mahzur olduğu hususunda birbiriyle teâruz eden iki delil söz konusu olursa ikisiyle amel etmek de etmemek de muhaldir. Çünkü tercih durumunda herhangi bir haberin sahih olduğu yönünde tayinde bulunarak onun hükmüyle amel etmek söz konusu olacaktır ki bu da tercih min gayri müreccih (tercihte bulunmayı gerektiren bir sebep olmadan tercihte bulunmak) gerektirir. Tayinde bulunulmadan amel ise zaten bâtıldır. Zira mükellef ameli yapmak ile yapmamak arasında muhayyer bırakıldığında; aslında ona amelde bulunmamanın da yolu açılmış olur. Bu durumda ise zımnen de olsa ibâha delili tercih edilmiş olur. Allâme Hillî bu bilgileri zikrettikten sonra zannî deliller arasında teâruz mümkün gören birinci görüşün daha kuvvetli olduğunu belirtir. Onun belirtmesine göre ikinci grubun mükellefin muhayyer bırakılması halinde

<sup>42</sup> Sünnî usûlcülerden hanefilere göre deliller arasındaki teâruz, nesh, tercih, cem ve tevfiik, tesâkut sıralamasına göre giderilmeye çalışılırken; diğer sünnî usûlcülere göre cem ve tevfiik, tercih, nesh, tesâkut tertibine riayet edilerek giderilmeye çalışılır. Abdurrahman Haçkalı, "Şer'î Delillerin Teâruzunu", *Fıkıh Usûlü*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 505. Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzunda Âmidî'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri", *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 518-519.

aslında ibâha delilinin tercih edilmiş olacağı yönündeki mütalaaları yanlışır. Zira mükellef mubah kılan ve yasaklayan iki delil arasında muhayyer bırakıldığında; o, birinci delili aldığında ibâhayı, ikinciye aldığında tahrimi esas almıştır. Yani muhayyerlik durumunda her zaman ibâha delilinin esas alınması gerektiği görüşü doğru değildir. Ona göre ikinci grubun gerekçesi doğru olmadığı için zannî deliller arasında teâruzun vukuu mümkündür.<sup>43</sup>

Allâme Hillî haberler arasındaki teâdül ve teâruzu ayrı ayrı değerlendirenir. Buna göre haberler arasında teâdül (eşitlik) söz konusu olduğunda birisinin tercih edilmesi gerekir. Böyle bir durumda tahyir ya da tevakkuf görüşünde olanlar da bulunmakla birlikte Allâme Hillî, sahabenin delillerin eşitliği halinde tercihte bulunulacağı hususunda icmâ'larının olduğunu belirterek tercihin asıl olduğunu zikreder. Sözelimi sahabe haber değeri bakımında eşit oldukları halde, Hz. Aişe'nin "iltikâu'l-hitâneyn" durumunda guslün gerekli olduğu yönündeki rivayetini "*Su ancak sudan dolaydır.*" hadisine takdim etmiştir. Şayet böyle bir tercihte bulunulmazsa râcih yerine mercûhla amel etmek söz konusu olabilir ki bu akla uygun değildir.<sup>44</sup>

Allâme Hillî'ye göre müteâruz iki haberin ikisiyle de bir şekilde amel etme imkânı varsa ikisiyle de amel etmek (cem) ikisini de iptal etmekten (tesâkut) yeğdir.<sup>45</sup> O, ikisi de kat'î olan müteâruz haberlerin umumluk veya hususluk açısından eşit olmaları halinde, vürud tarihleri de biliniyorsa tarih bakımından sonra olanın nâsih kabul edileceğini belirtir. Kat'î haberlerin vürud tarihleri bilinmiyorsa iki haber de düşer (tesâkut) ve üçüncü bir delil arayışına girilir. Haberlerin ikisi de zannî olup vürud tarihleri biliniyorsa, sonra varid olan nâsihtir. Zannî haberlerin vürud tarihleri birbirine

<sup>43</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 230-231; Şeyh Bahâî Âmilî de kat'î deliller arasında iki zıttın bir araya gelemeyeceğini belirterek teâruzu mümkün görmez. Şeyh Bahâî Âmilî, *Zübde*, 169.

<sup>44</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 231-232; a.mlf., *Tehzîbü'l-vüşûl*, 277.

<sup>45</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 232; a.mlf., *Tehzîbü'l-vüşûl*, 278.

yakın ise ya da bilinmiyorsa tercihte bulunulmalıdır. Eğer vürud tarihleri eşit ise o zaman muhayyerlik asıldır. Haberlerden biri kat'î diğeri zannî olduğunda ise kat'î haber sonra gelmişse nâsîh kabul edilir. Kat'î haberin sonra gelmemesi durumunda da yine kat'î olanla amel edilmelidir. İki haber de kat'îlik ya da zannîlik açısından eşit iseler; Allâme Hillî'ye göre vürud tarihi sonra gelen has haberin vürud tarihi önce olan âmm haberi nes-hettiği kabul edilmelidir.<sup>46</sup>

Fâzıl Tûnî ise konuyu daha sistemli inceler. Onun belirttiğine göre teâruz ya naklî deliller arasında ya aklî deliller arasında yahut da naklî ve aklî deliller arasında olabilir. Buna göre; ayetler arasında veya ayet ile mü-tevâtir sünnet arasında teâruz olduğunda delillerden biri âmm veya mut-lak diğeri hass ya da mukayyed ise âmm, tahsis; mutlak ise takyîd edilir. Şayet böyle bir durum yoksa delillerin nüzul/vürud tarihleri biliniyorsa sonra gelen delil nâsîh kabul edilir. Nüzul/vürud tarihi bilinmiyorsa tevak-kuf ya da tahyir görüşünün esas alınması gerekir. Böyle bir durumda imamlardan meseleyi açıklığa kavuşturan bir söz rivayet edilmişse; o riva-yete göre amel etmek, rivayet yoksa da tevakkuf etmek ihtiyata uygun olandır. Fakat imamın sözü açıkça kitaba muhalif ise imamın o sözü tak-ıyye sebebiyle söylemiş olabileceği ihtimalinden dolayı kitabın takdim edilmesi gerekir. Kitapla haber-i vâhid arasındaki teâruz durumunda ise ikisiyle de amel imkânı (cem) varsa amel edilir yoksa kitap takdim edilir. Fakat imamlar dışında başka kimsenin bilemeyeceği bir hususta imamlar-dan gelen haber-i vâhidle kitap arasında teâruz bulunursa haber-i vâhidin kitaba takdim edilmesi gerekir. Fâzıl Tûnî'nin sadece imamların bilebile-ceği özel durumlarda onların sözlerini kitabın dahi önüne geçirme gayreti, İmâmiyye'de imamın otoritesinin ve masumiyetine olan inancın hangi bo-yutta olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Kitapla istishap ara-sındaki teâruz halinde ise kitap takdim edilir.<sup>47</sup> Haber-i vâhidler arasındaki

<sup>46</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 233; a.mlf., *Tehzîbü'l-vüşûl*, 278.

<sup>47</sup> Fâzıl Tûnî, *Vâfiye*, 321-322.

teâruz durumunda rivayetin metnine, senedine, vürud vaktine, metnin delâlet ettiği hükme (medlûl) ve harici bir sebebe göre tercihte bulunulur.<sup>48</sup>

### 3. Usûlilere Göre Müteâruz Haberler Arasında Tercih Kaideleri

Usûlilere göre haberler arasında teâruzı giderme hususunda haberin delâleti ve sübûtu ile ilgili bir kısım şartlar ileri sürülmüştür.

#### 3.1. Haberin Metniyle İlgili Tercih Kaideleri

İki haberden biri kitaba veya kat'î sünnete muvafık, diğeri ikisine de muhalif ise muvafık haberle amel edilip diğerininki terk edilmesi vaciptir. Yine iki haberden biri fırka-i muhikka'nın icmâ'ına muvafık olup diğeri muhalif ise muvafık haberin alınıp diğerininki atılması vaciptir.<sup>49</sup> Çünkü kitap, sünnet ve icmâ'ın her biri zaten hüccet olduğu için bunların içeriğine muvafık olan haber de hüccettir. Ayrıca kitap, sünnet ve icmâ'a aykırı olan haber, başka bir habere muâruz olmasa da onunla amel edilmez.<sup>50</sup> Fakat yukarıda da belirtildiği üzere Fâzıl Tûnî, kitapla ilgili sadece imamların bilebileceği hususlarda kitaba aykırı gelen haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>51</sup>

Müteâruz haberlerden biri, hükmü birçok yönden tekit ediyorsa bu haber tercihe şayandır. Sözelimi namaz vakti girdikten sonra sefere çıkan birinin yolculuk esnasında o namazı kasredeceği ve kasredemeyeceği ile ilgili müteâruz haberler bulunmaktadır. Kasrı mucip haber, "Namazı kasret, şayet kasretmezsen vallahi mutlaka Allah rasulüne muhalif davranmış olursun."<sup>52</sup> şeklinde gelmiştir. Bu haber hem emir hem tahkik harfi hem yemin hem de haberin hükmüne aykırı davranılması halinde Hz. Peygamber'e

<sup>48</sup> Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüçûl*, 278; Şeyh Bahâî Âmilî, *Zübde*, 169; Fâzıl Tûnî, *Vâfiye*, 323.

<sup>49</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 376.

<sup>50</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 154.

<sup>51</sup> Fâzıl Tûnî, *Vâfiye*, 322.

<sup>52</sup> *قصر فإن لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله*



muhalefet davranılmış olacağı şeklinde tehdit barındırmaktadır. Dolayısıyla bu haberin tercih edilmesi gerekir.<sup>53</sup>

Teâruz eden iki haberin biri lafzen diğeri mana itibariyle nakledilmiş olursa; mana ile rivayet eden râvî zabt ve ilim açısından bilinen bir kişiyse bu durumda haberler arasında tercihte bulunulamaz. Zira zâbit ve âlim râvîye mana ile de lafzen de rivayette bulunma salahiyeti tanınmıştır. Bu sebeple hangisi kolayına giderse o şekliyle rivayet eder. Fakat mana ile rivayet eden râvî bu özelliklere sahip değilse lafzen nakledilen haber tercih edilir.<sup>54</sup>

Şer'î ya da örfî delâlet lügavî delaletten, hakikat da mecazdan üstündür. Hem hakikat hem mecaz itibarıyla delâlet eden tek yönden delâlet eden haberden üstündür.<sup>55</sup> Haberlerden ikisi de mecaz anlam barındırıyor; fakat birisinde lafzın hakiki anlamının dışında kullanılmasını sağlayan alâka, daha meşhur, kuvvetli ve açık ise bu haberin tercih edilmesi gerekir.<sup>56</sup>

Müteâruz haberlerin birinin anlamı kapalı olup ancak bir destek yardımıyla anlaşılıyorken diğesinde kastedilen anlamın tespiti için herhangi bir desteğe ihtiyaç hissedilmeyebilir. Bu durumda anlamı doğrudan anlaşılabilen haber tercih edilir. Söz gelimi tahsise uğramayan âmm lafız, uğrayan âmm lafza; takyid edilmeyen mutlak lafız, takyid edilen mutlak lafza tercih edilir.<sup>57</sup> Yine delâlet ettiği hükmü illetiyle birlikte zikreden haber sadece hükmü gösteren habere tercih edilir. Lafzın anlaşılması açısından az ihtimal barındıran çok ihtimal barındırana tercih edilir. Mesela iki manada

<sup>53</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 237; Hasan b. Zeynüddîn İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn ve melâzû'l-müctehidîn*, thk. Komisyon (Kum: Müessesetu Neşri'l-İslâmî, ts.), 252.

<sup>54</sup> Tüsî, *Udde*, 1: 383-384; Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 155; Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 236; İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 251.

<sup>55</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 237; Şeyh Bahâî Âmilî, *Zübde*, 171.

<sup>56</sup> İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 252.

<sup>57</sup> Zira tahsis veya takyidden sonra lafzın kalan fertlere ya da manaya delaleti hususunda kapalıdır. Dolayısıyla mananın anlaşılması için harici bir faktöre ihtiyaç duyulur.

müşterek olan üç manada müşterek olana tercih edilir.<sup>58</sup> Ayrıca hass lafız âmm lafza, mantûk mefhûma tercih edilir.<sup>59</sup>

İki haberden biri fesahat diğeri ise rekâket barındırıyorsa fasih olan tercih edilir. Fesahati daha fazla olanla fasih arasında ise tercih durumu yoktur. Çünkü fasih konuşanın tüm sözlerinin fesahatinin zirvede olması gerekmez.<sup>60</sup> Allâme Hillî de fasih haberin rekâket barındıran habere tercih edileceğini belirtmekle birlikte efsah ile fasih arasındaki teâruz durumundaki tercih meselesinde onun eserlerinde iki farklı görüş vardır. *Tehzîbü'l-vüşûl*'de efsahın fasihe tercih edileceğini söylerken<sup>61</sup>; *Mebâdiü'l-vüşûl*'de böyle bir durumda tercihte bulunmayı kabul etmez.<sup>62</sup>

Şeyh Tûsî'ye göre iki haberden biri ziyade bilgiler içeriyorsa ziyadeli haber tercih edilir. Çünkü ziyadeli haber iki haber hükmündedir.<sup>63</sup> Muhakkık Hillî ise ziyadeli haberin tercih edilmesinin bir anlamı olmadığını belirtir.<sup>64</sup>

402

OMÜİFD

### 3.2. Haberin Senediyle İlgili Tercih Kaideleri

#### 3.2.1. Râvîyle ilgili tercih kaideleri

Müteâruz iki haberin de kitap, kat'î sünnet veya İmâmiyye'nin icmâ'ından herhangi birine muvafakata yoksa ayrıca haberlerin delâlet ettiği meseleyle

<sup>58</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 237; Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüşûl*, 279; İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 252-253.

<sup>59</sup> Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüşûl*, 279; Sünnî usûlünde de haberin metniyle ilgili delâletin kuvvetli olması, daha az manaya muhtemel olması, hükmün illetinin belirtilmesi, dilinin fasih olması, lafzen rivayet edilmiş olması gibi kriterler tercih sebebi sayılmıştır. Ayrıca mantûkun mefhûma, hakîkatın mecâca, sarîhin kinâyeye, mukayyedin mutlaka, hâssın âmma tercih edilmesi gerektiği gibi değerlendirmeler aşağı yukarı imâmîlerin kriterleriyle benzerlik taşımaktadır. bk. Haçkalı, "Şer'î Delillerin Teâruzu", 507-508. Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzu", 529-530.

<sup>60</sup> İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 252.

<sup>61</sup> Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüşûl*, 279.

<sup>62</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 236.

<sup>63</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 387.

<sup>64</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 155.

İlgili tâifenin fetvaları muhtelif ise bu durumda haberlerin râvîlerinin durumlarına bakılır. Şayet haberlerden birinin râvîsi âdil diğeriinki değilse âdil râvînin rivayetiyle amel edilir.<sup>65</sup> İki haberin de râvîsinin âdil olması halinde hangi haberin râvî sayısı fazla ise bu haber tercihe layıktır. Çünkü aynı rivayette tevafuk eden râvî sayısı arttıkça zan kuvvet kazanır ve nihayetle râvîlerin çokluğuna bağlı olarak yakîni bilgi ifade eden mütevâtir haber seviyesine bile ulaşabilir. Ayrıca topluluğun tek kişiye göre yalan söyleme ihtimali daha zayıf ve hata yapma ihtimali daha azdır.<sup>66</sup>

Müteâriz haberlerden birinin râvîsinin sikalık, basiret, vera, ilim ve zâbt gibi özelliklerden birine veya birkaçına sahip olması; diğeri haberin râvîsinin ise bu özellikler açısından daha aşağı konumda bulunması halinde üstün vasıflarla mücehhez râvînin haberi tercihe medardır.<sup>67</sup> Nitekim birçok usulî âlim, benzer ifadelerle bir râvînin vasıflarının üstün olmasını müteâriz haberlerin tercihinde dikkate almıştır. Sözelimi Şeyh Tusi'ye göre haberlerden birinin râvîsi daha bilgili, fakih ve diğeri göre zabtı daha güçlü ise onun haberi tercih edilir. Bu nedenle İmâmiyye, Zürâra, Muhâmmed b. Müslim, Berîd b. Muâviye, Ebû Basîr, Fudayl b. Yesâr vb. zâbt hafızların haberini böyle olmayanlara takdim etmiştir. Yine râvîlerden biri müteyakkız diğeri ise bazı hallerde gaflet ve nisyan ile ma'lulse müteyakkızın haberi tercih edilir.<sup>68</sup> Muhakkık Hillî bu hususta Tûsî'ye katılarak âlim ve a'lem olanın rivayetinin hata ihtimalinden daha uzak olması ve hadis nakli açısından daha uygun olmasını gerekçe göstererek bu

<sup>65</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 376; Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 154.

<sup>66</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 376; Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 232, 234; a.mlf., *Tehzibü'l-vüşûl*, 278; İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 250.

<sup>67</sup> İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 250.

<sup>68</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 384.

görüşün tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.<sup>69</sup> Allâme Hillî de aynı görüştedir.<sup>70</sup>

Râvîyle ilgili şu hususiyetler de onun haberinin takdim edilmesini sağlar: Kanaat sahibi olan zan sahibi olandan, riyaset sahibi diğerlerinden daha çok tercihe ehildir. Haberi büluğ çağından sonra alan, haberin sebebi vürudunu zikreden, hadisini başkasının hadisiyle destekleyen daha çok tercihe ehildir. Medenî Mekkîden daha çok tercihe ehildir. Çünkü Medine'ye göre Mekke'de hadis rivayeti daha azdır. Peygamberimizin zuhurdan hemen sonra Müslüman olan, haberin sebep olduğu olay kendi üzerinde gerçekleşen, ulema ve muhaddislerle çok oturan daha çok tercihe ehildir.<sup>71</sup> Aklî sıhhati yerinde olan karıştırana tercih edilir. Hafızasından rivayet eden yazılı kaynaktan rivayet edene tercih edilir.<sup>72</sup> Râvîsi zahit olan haber tercih edilir. Yine Arapçayı daha iyi bilen haberin tercihe daha layıktır. Sinama ile adâleti malum olan sınamasız tezkiye edilenden daha tercihe ehildir.<sup>73</sup> Mütêarız haberlerden birinin râvîsi bilinen, diğerinin râvîsi ise meçhul bir kişi ise maruf râvînin haberi tercih edilir. Zira tercihe layık olan haberin râvîsinin durumu bilinmekte iken, meçhul râvînin hadis almaya engel bir yönünün olup olmadığı bilinmemektedir.<sup>74</sup>

### 3.2.2. İsnadla İlgili Tercih Kaideleri

Tûsî'ye göre râvîlerden birisi hocasını açıkça belirttiği halde diğeri tedlis yapıyorsa bu durum, haberler arasında tercihi gerektirmez. Zira tedliste râvî hocasını garip bir sıfatla ya da bilinmeyen bir kabileye veya sanata

<sup>69</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 154-155.

<sup>70</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 235; a.mlf., *Tehzîbü'l-vüşûl*, 278; Ayrıca bk. Şeyh Bahâî Âmilî, *Zübde*, 170.

<sup>71</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 235-236; a.mlf., *Tehzîbü'l-vüşûl*, 278-279.

<sup>72</sup> Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüşûl*, 279.

<sup>73</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 235.

<sup>74</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 385; Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 155; Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüşûl*, 235; Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüşûl*, 279; Sünnü usûl âlimleri de haberler arasındaki teâruz durumunda râvî ile ilgili benzer kriterler öne sürmüşlerdir. bk. Haçkalı, "Şer'î Delillerin Teâruzu", 506. Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzu", 523-525.

nispet ederek rivayette bulunmaktadır ki bu hal râvînin haberinin terk edilmesine sebep değildir.<sup>75</sup> Fakat Allâme, bu hususta Tûsî'ye katılmaz. Ona göre müteârız haberlerden birinin râvîsi müdellis ise müdellis olmayan tercihe ehildir.<sup>76</sup>

Tûsî'ye göre râvîlerden birisi müsnid diğeri mürsil ise mürsil râvînin haline bakılır. Şayet mürsil râvî sadece sika râvîleri atlayarak irsalde bulunuyorsa müsnid râvînin ona bir üstünlüğü yoktur. Bu sebeple İmâmiyye, Muhammed b. Ebî Umayr, Safvân b. Yahyâ ve Ahmed b. Muhammed İbn Ebî Nasr gibi mürsil râvîler ile müsnid râvîlerin arasını eşitlemiştir. Fakat mürsil, sika râvîleri atlayarak irsalde bulunduğu gibi sika olmayanların ismini belirtmeden de irsalde bulunuyorsa müsnidin haberi tercih edilir. Böyle bir mürsil râvî, tek başına bir rivayette bulunsa o rivayetle amel edilebileceğine dair bir delil bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerekir.<sup>77</sup> Muhakkık ve Allâme ise ayrıntıya girmeden mutlak olarak senedi muttasıl olan haberin mürsel olana takdim edileceğini belirtirler. Zira bu tercihe layık olan haberin amel edilebilme şartlarını taşıdığı kesin olarak bilinmektedir. Diğerk haberin durumu ise belli değildir. Dolayısıyla muttasıl senetli haberin tercih edilmesi gerekir.<sup>78</sup>

Allâme ayrıca müteârız haberlerden isnadı âlî olanın nâzil isnatlı habere tercih edileceğini de belirtir.<sup>79</sup> İbnü'ş-Şehîdi's-Sânî de âlî isnatta hata ihtimalinin daha düşük olacağını söyleyerek bu görüşe katılır.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 386.

<sup>76</sup> Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüšûl*, 279.

<sup>77</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 386-387.

<sup>78</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 155; Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüšûl*, 279.

<sup>79</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüšûl*, 234; a.mlf., *Tehzîbü'l-vüšûl*, 278.

<sup>80</sup> İbnü'ş-Şehîdi's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 251; Sünnî usûl âlimleri de senedin muttasıl, müsned veya merfû olmasını, ayrıca isnadının âlî olmasını tercih sebebi olarak belirtmişlerdir. bk. Haçkalı, "Şer'î Delillerin Teâruzu", 507. Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzu", 526-527.

### 3.2.3. Haberin Tahammül Şekliyle İlgili Tercih Kaideleri

İki râvîden birisi haberi sema' ve kıraat yoluyla diğeri ise icazet yoluyla rivayet ediyorsa işiten râvînin rivayeti takdim edilir. Fakat icazetle rivayet eden haberini bilinen bir asla veya meşhur bir musannife isnat ederek rivayet ediyorsa o zaman haberler eşitlenmiş olur ve tercih durumu söz konusu olamaz.<sup>81</sup> Muhakkık ayrıca başka bir tercih şekli daha belirterek müteâruz iki haberden birinin müşâfehe diğerinin mükâtebe yoluyla gelmesi halinde müşâfehe ile gelen haberin takdim edileceğini belirtir. Zira mükâtebe usûlünde müşâfahede söz konusu olmayan riskler bulunabilir.<sup>82</sup>

### 3.3. Haberin Vürud Vaktine Bağlı Tercih Kaideleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî, müteâruz haberlerin vürud vaktiyle ilgili bir tercih kaidesi belirtmemiştir. Muhakkık Hillî'ye göre müteâruz iki haber, şayet Hz. Peygamber'den gelmişse ve vürud tarihleri biliniyorsa ister asla (genel ilke) muvafık olsun ister olmasın tarih açısından sonraki haber tercih edilir. Eğer tarihleri bilinmiyorsa bu durumda tevakkuf edilir. Çünkü ikisinden birisinin nâsîh diğerinin mensûh olma ihtimali vardır. Eğer bu iki haber imamlardan rivayet ediliyorsa ister tarihi bilinsin ister bilinmesin haberler arasında üstünlük durumu bulunamayacağı için muhayyerlik vaciptir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da nesih söz konusu olamayacağı için tahyir görüşünü kabul etmek gerekir.<sup>83</sup> Allâme Hillî ise yukarıda belirtildiği üzere kat'î haberler, zannî haberler ve kat'î ile zannî haberler arasında vürud vaktine bağlı olarak söz konusu olabilecek teâruz şekillerine ayrı ayrı değinerek cem, nesih, tesâkut ve tahyir seçeneklerinin devreye sokulacağını belirtmektedir.<sup>84</sup>

406

OMÜİFD

<sup>81</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 385; Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 155.

<sup>82</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 157. Sünnî usûlcüler de benzer kriterler öne sürmüşlerdir bk. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzu", 528.

<sup>83</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 156.

<sup>84</sup> Bk. 44 ve 45. dipnotlar.

### 3.4. Haberin Hükümüyle İlgili Tercih Kaideleri

Tûsî'ye göre müteâriz iki haberden birisi ibâha diğeri hazır içeriyorsa ibâhanın da hazrın da tercih edilmemesi gerekir. Zira ibâha da hazır da ancak şer' vasıtasıyla bilinebilir. Dolayısıyla böyle bir durumda tevakkuf etmek ya da mükellefi ibâha ve hazır arasında muhayyer bırakmak gerekir.<sup>85</sup> Ayrıca Tûsî, *İstibşâr*'da "Size bizden (müteâriz) iki haber varid olduğunda ve hangisini diğere tercih edeceğinizi bilemezseniz herhangi birisiyle amel etmede muhayyersiniz."<sup>86</sup> rivayetine dayanarak mükelleflerin müteâriz haberler arasında tercihte bulunamaması durumunda muhayyer olduklarını ve hatalı sayılmayacaklarını belirtir.<sup>87</sup>

Muhakkık Hillî, müteâriz iki haberden birinin yasaklayıcı diğere mubah kılıcı olması halinde kimler olduğundan bahsetmediği bir grubun yasak kılan haberi tercih ettiğini belirtir. Bu grup, görüşlerini "Sana şüphe veren şeyi bırak, şüphe etmediğini yap."<sup>88</sup> hadisine isnat eder. Zira yasaklayıcı haber esas alındığında ihtiyat tercih edilmiş ve zarardan uzak durulmuş olur. Muhakkık Hillî, bu görüşü iki gerekçeyle kabul etmez. Onun birinci gerekçesi delil getirilen hadisin haber-i vâhid olmasıdır. Çünkü usûlî meseleler haber-i vâhidlerle tespit edilemez. İkinci gerekçe olarak o, yasaklayıcı haberin ihtiyata uygun olduğu fikrini reddeder. Zira yasaklığından emin olunamayan şeyin caiz görülmesi halinde zarar söz konusu olabiliyorsa aynı şekilde mubah olmadığından emin olunamayan bir şeyin yasaklanması durumunda da mükellef için zarar söz konusu olabilir.

<sup>85</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 383 Tûsî'nin eserinin haşiyesinde, tevakkuf anlayışının haberlerin teâruzu anında iki haberin de düşeceği ve aklın gereğince amel edilmesi gerektiği görüşüne dayandığı; tahyir anlayışının da teâruz anında amellerden birinin tayininin düşeceği ve fakat amelin cevazının sakıt olmayacağı anlayışına dayandığı belirtilmektedir. Buna göre müellif tahyir görüşünü kabul etmektedir. bk. Halîl b. el-Gâzî el-Kazvîni, "Haşiyeye", *el-İstibşâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr* (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1363), 1: 383.

<sup>86</sup> Tûsî, *İstibşâr*, 1: 5.

<sup>87</sup> Tûsî, *İstibşâr*, 1: 4-5.

<sup>88</sup> Abdü'l-Hamîd b. Hibetullah İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kum: Mektebetü Âyetü'llah el-Mer'aşî en-Necefî, 1404), 6: 374.

Dolayısıyla böyle bir durumda tevakkuf etmek gerekir.<sup>89</sup> Allâme ise Tûsî ve Muhakkık'ın hilafına haram kılan haberin mubah kılana tercih edileceğini belirtir.<sup>90</sup> Allâme ayrıca hüküm itibarıyla tehdit barındıran haberin daha üstün olduğunu<sup>91</sup>, had cezasını kaldıranın had cezası ispat edene tercih edileceğini de belirtir.<sup>92</sup>

### 3.5. Hâricî Sebeplerle İlgili Tercih Kaideleri

Şeyh Tûsî'ye göre iki rivayetin râvîleri adâlet ve sayı bakımından eşit iseler bu durumda rivayetin içeriği itibarıyla âmmeye (ehl-i sünnet) en uzak olan haberle amel edilir.<sup>93</sup> Tûsî bu görüşünü Ca'fer es-Sâdık'tan gelen "... *Âmmeye muhalif olan hadisle amel et.*" şeklindeki rivayete isnat etmiştir. Tûsî'nin belirttiğine göre imamlar takıyye nedeniyle birçok defa mana itibarıyla âmmeye uygun fetvalarda bulunmuştur. Bu nedenle müteâriz haberler arasında her bakımdan eşitlik bulunduğu âmmenin fetvalarına bakılır. Şayet haberlerden birisi, o fetvalara muhalif diğeri muvafıksa muhalif haberin tercih edilmesi gerekir.<sup>94</sup> Muhakkık Hillî'nin belirttiğine göre Tûsî'nin bu görüşü imâmî âlimlerin tamamı tarafından kabul gören genel geçer bir görüş değildir. Zira Şîa içerisinde Cafer-i Sadık'tan rivayet edilen haberin sihhati hakkında bile ittifak bulunmamaktadır.<sup>95</sup> Buna mukabil

<sup>89</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 157.

<sup>90</sup> Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vüçûl*, 279; Aynı yönde bir değerlendirme için bk. Şeyh Bahâî Âmilî, *Zübde*, 172.

<sup>91</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüçûl*, 237.

<sup>92</sup> Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vüçûl*, 238. Sünnî usûlcüler, hadd cezasını kaldıran hükmün isbat edene, hafif olan hükmün ağır olana, vücûbun nedbe, hazrın ise ibaha, nedv ve kerâhete tercih edileceğini belirtirler. bk. Haçkalı, "Şer'î Delillerin Teâruzu", 507. Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzu", 531-532.

<sup>93</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 377.

<sup>94</sup> Tûsî'nin müteâriz haberlerin birçoğunda imamların takıyye nedeniyle sünnîlere muvafık görüş belirttikleri şeklindeki yorumu için bk. Tûsî, *İstibşâr*, 1: 153, 171, 172, 178, 180, 188, 190; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, thk. Seyyid Hasan el-Müsevî el-Horasân (Tahrân: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1390), 1: 91, 92, 155.

<sup>95</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 156.



İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî imamların takıyye sebebiyle âmmeye muvafık sözler söylemiş olabileceklerini belirterek Tûsî'nin görüşünü benimsemiştir.<sup>96</sup>

Tûsî'ye göre her iki haber de âmmeye muvafakat ya da muhalefet açısından eşit iseler bu durumda iki haber de incelenir. Şayet haberlerden biriyle amel edildiğinde tevil yoluyla ikinci haberle de amel etmek mümkün oluyor ve fakat ikinci haberle amel edildiğinde tevil yoluyla birinci haberle amel mümkün olamıyorsa bu durumda teville de olsa iki haberle ameli sağlayan haberi takdim etmek gerekir. Çünkü haberleri reddetmeyi gerektiren bir sebep olmadığına göre her iki haberin de nakli hususunda icmâ' vardır. Ayrıca iki haberden birisinin sıhhati hususunda ve birisinin râcih olduğuyla ilgili karîne bulunmamaktadır. Binaenaleyh haberlerin ikisiyle de amel imkânı varsa amel edilmelidir. Aralarındaki teâruzdan dolayı ikisiyle birlikte amel edilemiyor, fakat her biri diğerine muvafakat edecek tarzda bir manaya hamledilebiliyorsa kişi haberlerden herhangi birisiyle amel etmekte muhayyerdir.<sup>97</sup>

Tûsî'nin belirttiğine göre müteâruz iki haberden birisiyle İmâmiyye'nin amelde bulunduğu dair icmâ' varsa; bu durum amelde bulunan haberin sıhhatine ve diğerinin iptaline kat'î delildir. Zira fırka-i muhikkanın bir haber-i vâhid üzerinde icmâ' etmesi, söz konusu haberi, âhâdlıktan çıkarıp malum (mütevatir) haber seviyesine yükseltir. Keza haber-i vâhidin akla, kitabın zâhirine, kat'î sünnete ve müslümanların icmâ'ına mutabakatı da o haberi mütevatir seviyesine yükseltir.<sup>98</sup>

Müteâruz haberlerden birisiyle İmâmiyye'nin çoğunluğu amel etmişse bu sefer amelde bulunan haber tercihe medardır. Fakat çoğunluğun ameli haberin sıhhatinin kat'îliğini gerektirmez.<sup>99</sup> Muhakkık Hillî de müteâruz haberlerden biriyle İmâmiyye'nin çoğunluğu amel etmişse ve

<sup>96</sup> İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 256.

<sup>97</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 378.

<sup>98</sup> Tûsî, *İstibsâr*, 1: 3-4.

<sup>99</sup> Tûsî, *Udde*, 1: 388.

çoğunluğun içerisinde imamın da bulunma ihtimali varsa bu haberin takdim edileceğini belirtir. Zira bir haberle çok kişinin amel etmesi bir tercih alametidir.<sup>100</sup> Allâme<sup>101</sup> ve İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî<sup>102</sup> de benzer ifadelerle bu görüşü benimserler. Ayrıca haberlerden birisi başka bir delille teyit ediliyorsa bu haber teyit edilmeyene tercih edilir.<sup>103</sup>

#### 4. Ahbâriyye'de Müteâriz Haberler Arasında Tercih Kaideleri

Ahbârîliğin temsilcisi kabul edilen Esterâbâdî, her ne kadar meşhur dört hadis kitabındaki haberlerin tamamının sahih olduğu ön kabulünde bulunsa ve bu ön kabul üzerinden haberlere gereken değeri vermedikleri gerekçesiyle usûlîleri eleştirse de haberler arasında teâruzun bulunabileceğini inkâr etmez. Zaten dört kitaptan ikisinin müellifi Tûsî'nin haberler arasında teâruzun bulunduğunu itiraf etmesi ve *İstibşâr'*ı teâruzları gidermek üzere yazdığını beyan etmesi<sup>104</sup> muhtemelen Esterâbâdî'nin de bu gerçeği kabullenmesini zorunlu kılmıştır. Esterâbâdî, usûlîler gibi sistematik bir şekilde tercih kaidelerini ortaya koymaz. Zira müteâriz haberler arasında tercih kaideleri ortaya koymak haddi zatında bir usûl inşa etmektir ki Esterâbâdî'nin usûlîleri en çok eleştirdiği husus masumların meselelerle ilgili sözleri varken, onların bunları terk ederek sünnîlerin peşinden gidip usûl oluşturmalarıdır. Dolayısıyla Esterâbâdî, haberler arasındaki teâruzu kabul etmekle birlikte onun teklif ettiği çözüm, konuyla ilgili imamlardan gelen haberlere tutunmaktır. Bu minvalde Esterâbâdî, aşağıda bir kısmını nakledeceğimiz imamların sözleriyle konuyu vuzuha kavuşturmayı hedefler.

Semmâa b. Mihran'dan rivayet edildiğine göre o, altıncı imam Ebu Abdullah Ca'fer es-Sâdık'la diyalogunu şöyle nakletmektedir:

<sup>100</sup> Muhakkık Hillî, *Me'âric*, 155.

<sup>101</sup> Allâme Hillî, *Mebâdîü'l-vüçûl*, 238.

<sup>102</sup> İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 253.

<sup>103</sup> İbnü'ş-Şehîdî's-Sânî, *Me'âlimü'd-Dîn*, 253.

<sup>104</sup> Tûsî, *İstibşâr*, 1: 3.

“Bize uymamız gerektiğine dair emir içeren ve sakınmamıza dair nehiy içeren iki hadis rivayet edildiğinde ne yapmalıyız? dedim. İmam, ‘Sahibin gelip ona soruncaya kadar ikisiyle de amel etme.’ dedi. Ben; ‘İkisinden birisiyle amel etmek zorunda kalırsak [ne yapayım]?’ dedim. O da ‘Âmmeye muhalif olan hadisle amel et.’ dedi.”<sup>105</sup>

Hasan b. Cehm, sekizinci imam Rıza’yla (ö. 203/818) arasındaki konuşmayı şöyle nakleder:

“Sizden bana ihtilaflı hadisler gelmektedir. Ne yapayım? dedim. O da ‘Bizden sana ulaşan hadisi Allah’ın kitabına ve hadislerimize arz et. Eğer bunlar arasında bir benzerlik oluşursa o hadis bizdendir. Eğer aralarında benzerlik oluşmuyorsa o hadis bizden değildir.’ dedi. Ben, ‘Sika iki adam bize ihtilaflı iki hadis getirseler, biz onların hangisinin doğru olduğunu bilmezsek ne yapmalıyız?’ dedim. O, ‘Bilemediğin durumda herhangi birisiyle amel etme hususunda sana genişlik vardır.’ dedi.”<sup>106</sup>

Zürârâ İbn Âyün’den şöyle nakletmektedir:

“Beşinci imam Muhammed el-Bâkır’a (ö. 114/733) ‘Canım sana feda olsun! Sizden müteâriz iki haber bize geldiğinde hangisini alalım?’ şeklinde sordum. O, ‘Ey Zürârâ! Ashabın arasında meşhur olanı al. Şaz ve nadir olanı bırak.’ dedi. Ben ‘Efendim! İkisi de meşhur olarak sizden rivayet edilmişse? [ne yapmalıyım]’ dedim. O ‘Sana göre onlardan en âdil olanın ve senin gönlünde en sika olanın rivayetini al.’ dedi. Ben, ‘Ama ikisi de âdil, razı olunmuş ve sika kişilerse ne yapayım?’ dedim. O, ‘Onların rivayetinden âmmenin mezhebine muvafık olana bak. O rivayeti terk et. Neticede âmmeye muhalif olanın rivayetini al. Çünkü hak âmmeye muhalif olandadır.’ dedi. Ben ‘İkisi birlikte âmmeye muvafık ya da muhalif olursa, ne yapmalıyım?’ dedim. O, ‘Bu durumda dinine göre en ihtiyatlı olanı al. İhtiyata muhalif olanı terk et.’ dedi. Ben ‘İkisi de ihtiyata muvafakat ya da muhalefet açısından eşitse ne

<sup>105</sup> Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib Tabersî, *İhticâc*, thk. Muhammed Bâkır el-Horasân (Necef: Dâru'n-Nu'mân, 1966), 2: 109; Esterâbâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 379.

<sup>106</sup> Tabersî, *İhticâc*, 2: 108; Esterâbâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 379-380.

yapmalıyım?’ dedim. O ‘Öyleyse ikisinden birisini seçebilir ve onunla amel edip diğerini terk edebilirsin.’ dedi.”<sup>107</sup>

Esterâbâdî, imamlardan rivayet edilen yukarıda naklettiğimiz haberlere benzer birçok haberi kitabında zikreder ve yorumda bulunmadan müteâriz haberler arasında yine imamların belirlediği tercih kaidelerine göre amelde bulunulması gerektiğini belirtir. Buna göre ilgili haberlerden şu tercih kaidelerini çıkarmak mümkündür: İmamlardan gelen müteâriz iki haberin öncelikle kitaba ve sünnete arz edilmeleri gerekir. Şayet biri kitaba ve/veya sünnete muvafık, diğeri aykırı ise muvafık haber tercih edilir. Yine en âdil ve sika olan râvînin rivayeti tercihe medardır. Bu açılardan herhangi bir haber tercih edilemezse bu sefer âmmeye muhalif haberle amel edilir. Yine tercihte bulunulamazsa mükellef, ihtiyata göre bu da mümkün olmadığına ise iki haberden herhangi birisiyle amel etmede muhayyer olduğu gibi ikisiyle de amel etmeyip (tevakkuf), gaip imamın gelişini bekleme ve hakikati ondan öğrenme hakkına da sahiptir.

412

OMÜİFD

Esterâbâdî tahyirin de tevakkufun da mümkün olduğuna dair haberleri yine imamlardan gelen rivayetlere dayanarak şöyle uzlaştırır: İhtilaf edilen iki haber salt ibadetlerle ilgiliyse mükellef haberlerden biriyle amel etmek açısından muhayyerdır. Eğer müteâriz haberler; ibadetlerin dışında borç, miras, bir topluluğa tahsis edilen vakıf, ırz, zekât ve humus gibi kul hakkıyla ilgili hususlarda ise iki haberden birisini tayin etmeyip tevakkuf etmek asıldır.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Ehsâî İbn Ebî Cumhûr, ‘*Avâlî el-leâlî el-‘azîziyye*, thk. Müctebâ el-İrâkî (Kum: Matbaatü Seyyidi’ş-Şühedâ, 1985), 4: 133; Esterâbâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 380-381.

<sup>108</sup> Esterâbâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 390.

## Sonuç

İmâmiyye/Ca'feriyye mezhebinin gaybet-i kübrâ zamanına kadarki dönemlerinde problemler imamlardan gelen bilgilerle çözülyorken daha sonra imamlarla irtibat kesildiği için bir ihtiyaç olarak, hüküm istinbatında usûl kaidelerine müracaat etmeyi gerekli gören Usûliyye grubu neşet etmiştir. Bu grup hüküm istinbâtında usûl kaidelerine müracaat etmiş ve İmâmiyye yüzyıllar boyunca bu grup tarafından temsil edilmiştir. Hicrî 1033 yılında vefat eden Esterâbâdî ise usûlî âlimlere tepki göstermiş, mezhebi köklerine yeniden döndürmek ve meselelerde imamların haberlerinin hâkim kılınması gerektiğini ispatlamak üzere yazdığı eseriyle Ahbârîyye'yi inşa etmiş ve bu grubun imamı kabul edilmiştir.

Ahbârîler, meşhur dört eserdeki tüm haberlerin Hz. Peygamber'e ya da imamlara aidiyetinin kat'î olduğunu iddia ettikleri için onlarda haberlerin delil değeriyle ilgili bir tartışma bulunmamaktadır. Fakat usûlîler açısından durum böyle değildir. Onlar tevâtür şartlarını taşıyan haberleri ittifakla delil kabul ederken haber-i vâhidin bilgi ve delil değeri üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Usûlîlerin haber-i vâhidin kabulü için râvîyle ilgili öne sürdükleri şartlara dikkat edildiğinde aslında râvînin İmâmiyye'den olması gerektiği şartı dışında sünnilerden farklı bir kriter öne sürmedikleri dikkat çekmektedir. Tabi bu kriter haberlerin sayısının oldukça azalmasına neden olduğu için önemlidir. Yine râvînin adâlet vasfı ve âdil olmayan kişinin haberiyle amel edilebilmesi hususunda usûlî âlimler arasında ihtilafın bulunduğu görülmektedir.

Haberlerin teâruzu durumunda düşüncelerine uygun biçimde ahbârîler, haberlere tutunurken; usûlîler konuyu daha sistemli halde ele almışlardır. Konuyla ilgili bilgiler incelendiğinde genel olarak haberin metni, senedi ve vürud tarihiyle ilgili tercih kaidelerinde ortak kriterlerin olduğu görülmektedir. Fakat hüküm ve harici sebeplerle ilgili kaideler açısından gerek usûlîler kendi aralarında gerekse ahbârîlerle ihtilafa düşmüşlerdir. Özellikle haberler arasında cem ya da tercih yapılamadığında

tahyir, tevakkuf ve tesâkut olmak üzere seçenekten hangisinin esas alınacağı hususunda ittifak sağlanamamıştır. Yine ibâha ve hazr arasında kalındığında hangisinin tercih edileceği meselesinin de netliğe kavuşturulamadığı görülmektedir. Tercih aşamalarında sona gelindiğinde âmmeye muhalif haberin alınması gerektiği çoğunluk tarafından benimsense de Mu-hakkık Hillî bu şarta itirazda bulunur. Mezhep içi bu ihtilaflar ise kanaatimizce meseleyle ilgili imamlardan gelen farklı rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Son tahlilde şunu da belirtmeliyiz ki imâmîlerin/ca'ferîlerin, haberler arasındaki teâruz durumunda ortaya koydukları kaidelerin sünnî usûlcülerin görüşleriyle büyük oranda uyum içerisinde olduğu görülür. Şu kadarı var ki hadislerin kabulü için masum imamın otoritesine ve râvînin imâmî olmasına vurgu yapılması ayrıca teâruz durumunda âmmeye (ehl-i sünnet) muhalif haberin ya da İmâmîyye'nin amel ettiği haberin tercihe medar sayılması gibi mezhepsel özelliklerin ön plana çıktığı kaideler, mezhebin diğer mezheplerden ayrılan en bariz özelliği ve orijinal tarafıdır.

414

OMÜİFD

### Kaynakça

- Allâme Hillî, Cemâlüddîn el-Hasan (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Mebâdü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- Allâme Hillî, Cemâlüddîn el-Hasan (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Tehzîbü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî. London: Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001.
- Atik, Sefa. *Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-Medeniyye (eş-Şevâhidü'l-Mekkiyye ile birlikte)*. Thk. er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1424.
- Fâzıl Tûnî, Abdullah b. Muhammed el-Bişrevî el-Horasânî. *el-Vâfiye fî usûli'l-fikh*. Thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî. Kum: Mecma'u'l-Fikri'l-İslâmî, 1412.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Şer'î Delillerin Teâruzu". *Fıkıh Usûlü*. Ed. Talip Türkan. 499-511. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

- İbn Ebî Cumhûr, Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Ehsâî. 'Avâlî el-leâlî el-'azîziyye. Thk. Müctebâ el-İrâkî. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1985.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Abdü'l-Hamîd b. Hibetullah. Şerhu nehci'l-belâğa. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kum: Mektebetü Âyetü'llah el-Mer'asî en-Necefi, 1404.
- İbn İdrîs Hillî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. es-Serâirü'l-hâvî li-tahrîri'l-fetâvî. Thk. Komisyon. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.
- İbnü's-Şehîdî's-Sânî, Hasan b. Zeynüddîn. Me'âlimü'd-Dîn ve melâzû'l-müctehidîn. Thk. Komisyon. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, ts.
- Kahraman, Abdullah. "Sünnî-Şîi Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)". Marife 7/3 (2005): 213-232.
- Karaman, Hayreddin. "Ca'feriyye". TDV İslâm Ansiklopedisi. 7: 4-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kazvîni, Halîl b. el-Gâzî. "Haşiye". el-İstibşâr fi ma'htülife mine'l-aḥbâr. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363.
- Kuzudişli, Bekir. Şia ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Meşkinî, Mîrzâ Ali. İştîlâhâtü'l-uşûl ve mu'zamü ebḥâsîhâ. 5. Bs. Kum: Defteru Neşri'l-Hâdî, 1413.
- Muhakkık Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Hüzeli. el-Me'âric fi uşûli'l-fıkh. Thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1409.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". TDV İslâm Ansiklopedisi. 40: 208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Tercih". TDV İslâm Ansiklopedisi. 40: 484-487. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Seyyid Şerif Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. ez-Zerî'a ilâ uşûli's-şerî'a. Thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî. Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1348.
- Şeyh Bahâî Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. Zübdetü'l-uşûl. Thk. Fâris Hassûn Kerîm. b.y.: y.y., 1423.
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. İhticâc. Thk. Muhammed Bâkır el-Horasân. Necef: Dâru'n-Nu'mân, 1966.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. el-İstibşâr fi ma'htülife mine'l-aḥbâr. Thk. Seyyid Hasan el-Müsevi el-Horasân. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. el-'Udde fi uşûli'l-fıkh. Thk. Muhammed Mehdî Necef. Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, ts.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. Tehzîbü'l-aĥkâm. Thk. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Horasân. Tahran: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1390.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Teâruzunda Âmidî'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri". Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri. ed. Ahmet Erkol v.dğr. 515-536. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". TDV İslam Ansiklopedisi. 1: 490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.





ÂKIFZÂDE ABDURRAHİM EFENDİ’NİN  
“MUHİMMÂTU’S-SÛFİYYE” ADLI ESERİ  
BAĞLAMINDA BAZI TASAVVUFÎ  
KONULARA YAKLAŞIMI  
ÂKIFZÂDE ABDURRAHİM EFENDİ’S  
APPROACH TOWARDS CERTAIN MATTERS  
RELEVANT TO SUFISM AS PART OF THE  
WORK ENTITLED “MUHİMMÂTU’S-SÛFİYYE”

---

NURAN ÇETİN

[Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslami Bilimleri ABD  
Faculty Member, PhD. Zonguldak Bülent Ecevit University,  
Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences  
nurancetin632@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0001-5763-9815>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 06 Ekim/October 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 09 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 417-447

Atf/Cite as: Çetin, Nuran. “Âkifzâde Abdurrahim Efendi’nin “Muhimmâtu’s-sûfiyye” Adlı Eseri Bağlamında Bazı Tasavvufî Konulara Yaklaşımı- Âkifzâde Abdurrahim Efendi’s Approach towards Certain Matters Relevant to Sufism as part of the Work Entitled “Muhimmâtu’s-Sûfiyye””. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 417-447.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.629995>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin "Muhimmâtu's-sûfiyye" Adlı Eseri Bağlamında Bazı Tasavvufî Konulara Yaklaşımı

**Öz:** Türk-İslâm Medeniyet tarihimizde gelişen ilmî fikrî zenginliğe katkıda bulunan şahsiyetlerden biri de 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başında yaşamış olan Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden Amasyalı Âkifzâde Abdurrahim Efendi (ö.1232/1817)'dir. O, ilmî kişiliğinin yanı sıra tasavvufî yönü de olan bir kimsedir. Çünkü o, diğer eserlerinin yanı sıra tasavvufa dâir müstakil telifler de kaleme almıştır. Onun Muhimmâtu's-sûfiyye adlı eseri bir fakihin tasavvufî konuları, fikhî perspektiften yorumlaması bakımından önemlidir. Söz konusu eserden yola çıkarak müellifin zikrettiği bazı tasavvufî kavramlar bu makalede detaylı olarak ele alınacaktır. Bahsi geçen eserin makalemize konu olmasının en önemli sebebi, müderrislik ve müftülük gibi vazifeler yapmış olan Osmanlı son dönem âlimlerinden olan Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin tasavvufî konuları yorumlayış biçimini daha yakından tanımaktır. Çünkü söz konusu eserde, ilgili konular Kur'ân ve sünnet çerçevesinde tasavvuf klasiklerinden atıflar yapılarak verilmiştir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi Amasya'da doğmuş, İstanbul'da vefat etmiştir. Şehzâdebaşı Camii'nin hazîresinde medfûndur. Fakat mezar taşı kitabesi tespit edilememiştir. Amasyalı olan müellif, doğup büyüdüğü bu şehrin kültürel ortamından etkilenmiştir. Babası ve dedesinin hatta diğer dedelerinin âlim ve sâlih zevât olması, Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin ilmî ve sûfi kişiliğinde tesirli olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda o, Samsun'un Lâdik ilçesinde medfûn Şeyh Seyyid Küçük Ahmed-i Kebir er-Rifâî soyundan gelmektedir.

418

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Tasavvuf, Âkifzade, Mühimmât-ı-sûfiyye, Amasya, sûfi.



## Âkifzâde Abdurrahim Efendi's Approach towards Certain Matters Relevant to Sufism as part of the Work Entitled "Muhimmâtu's-Sûfiyye"

**Abstract:** One of the personalities to contribute to the scientific-intellectual wealth in Turk-Islamic history is Âkifzâde Abdurrahim Efendi (d.1232/1817) from Amasya, who had been one of the prominent scholars of the Ottoman era, and lived in late 18th century and early 19th century. Besides his scholar aspects, he also possessed a sufistic personality because he wrote books pertaining to sufism together with his independent works. His work titled "Muhimmâtu's-sûfiyye" is significant as it is an example of a scribe interpreting sufistic matters from an Islamic-law perspective. Some notions cited by the author will be discussed in detail by taking the work in question as a starting point. The most substantial reason why the work in question is the subject of the article is the desire for a better understanding how Âkifzâde Abdurrahim Efendi who was one of the scholars in the latter years of Ottoman state, has served as a mudarris and mufti interpreted certain matters

relevant to sufism in that the work in question discusses the relevant matters from the perspective of Qur'an and Islamic tradition while referring to sufi classics. Âkifzâde Abdurrahim Efendi was born in Amasya and passed away in Istanbul. He has been buried in Şehzâdebaşı Mosque. His epitaph, however, is nowhere to be found. The author who is from Amasya and has grown up there has been affected by the culture of his hometown. His father, grandfather and even his great grandfathers were scholars and righteous people and this situation surely had an impact on the scientific and sufi personality of Âkifzâde Abdurrahim Efendi. He is a descendant of Sheikh Seyyid Küçük Ahmed-i Kebirer- Rifâî buried in Ladik district of Samsun.

**Keywords:** Sufism, Âkifzade, Mühimmât-ı sūfiyye, Amasya, Sufi.



## Giriş

Osmanlı dönemi âlimlerinden Âkifzâde Abdurrahim Efendi, zâhirî ve bâtinî ilimleri tahsil etmiş bir şahsiyettir. Bununla birlikte Kur'ân ve Ehl-i Sünnet'e bağlılığıyla, bid'at ve hurâfelere karşı hassasiyetiyle öne çıkan bir isimdir. Âkifzâde, kadılık ve müftülük gibi resmi vazifelerinin yanı sıra biyografi, fıkıh ve tasavvufa dâir eserler kaleme alan bir müelliftir. Eserlerinde öne çıkan en önemli husûs, tasavvufî konuları şer'î prensipler çerçevesinde açıklamış olmasıdır. Eserlerinde dikkat çeken bir başka nokta ise tasavvufî mezvûûları izâh ederken, yaşadığı hâle dâir tecrübelerini aktarmasıdır. Genel itibariyle onun bakış açısında her Müslümanın hayatında olması gereken tasavvufî ahlâkî değerlerin yer aldığı görülmektedir.

Âkifzâde'nin yaşadığı yüz yıla bakıldığında, Osmanlı Devleti'nin siyasî, askerî, iktisadî, ilmî ve ictimai alanlarda içine düştüğü sıkıntılı durumdan kurtulmak için hâl çarelerinin arandığı, bu maksadla bazı ıslahâtların yapıldığı bir dönem olduğu görülmektedir.

Âile ortamından anlaşıldığı üzere Âkifzâde, ilmî geleneği olan bir çevrede yetişmiştir. Nitekim babası başta olmak üzere dedeleri ve diğer yakınları âlim ve ârif kişiliği ile öne çıkan zevâttir. Âkifzâde aklî ve naklî ilimlerin yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe lisanlarına vâkıftır. Hakkında bilgi veren kaynaklar oldukça sınırlı olması hasebiyle müellife dâir bilgi-

ye daha çok *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* adlı eserinden ulaşılmaktadır. Söz konusu eserde onun çok sayıda âlim ve ârif zevâtın iliminden, sohbetinden ve feyzinden istifade ettiği görülmektedir. Fıkhî, biyografî ve tasavvufî alanda kaleme aldığı eserlerinden, onun çok yönlü yetişen bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

Âkifzâde'nin eserlerinde zikrettiği konular çerçevesinde bakıldığında İmâm-ı Rabbânî'nin (ö.1034/1624) sistemleştirdiği vahdet-i şuhûd geleneğinde yer aldığı görülmektedir. Eserlerinde zühd, takvâ, nefis tezkiyesi, edeb, sabır, ihlâs gibi pek çok tasavvufî kavrama yer verdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, müteşerri sûfî, vücûd-ı ifnâ, rûhun insilâhu gibi bazı kavramları geniş olarak izâh etmiştir. Meselâ o, istikâmeti düzgün sûfilere diğerlerinden ayrı tutma gayesiyle müteşerri sûfî ifadesini zikretmiştir.

420

### 1.Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin Hayatı

OMÜİFD Âkifzâde'ye dâir kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamakla birlikte, verilen malumât genelde birbirinin tekrarı niteliğindedir. Bu anlamda müellif hakkında bilgiye, daha çok eserlerinin satır aralarındaki ifadelerinden ulaşılmaktadır. Âkifzâde'nin uzun yıllar kadılık yaptığı göz önünde bulundurulduğunda iyi bir tedristen geçtiği anlaşılmaktadır. Mesleğinin niteliği itibariyle hem halk hem de bürokratik açıdan geniş bir çevresinin olduğu tahmin edilebilir. Nisbesinden anlaşıldığı üzere aslen Amasyalı olan Âkifzâde, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* isimli telifinde künyesini, Abdurrahim b. İsmâil b. Mustafâ Âkif el-Amâsî b. Muhammed Bayrâm el-Merzifonî el-Amâsî b. Mustafâ el-Merzifonî olarak zikreder. Aynı eserde, anne tarafından nesebini Âmine b. Abdurrahim binti Fatıma olarak verir. Âkifzâde, mezkûr eserinde Nûrî Efendi el-Lâdikî yoluyla hâl sahibi bir zât olan Şeyh Seyyid Ahmed Kebîr neslinden geldiğini belirtir. Adı geçen zât, Zeynelâbidîn silsilesinden olup, şerîf sülâlesindedir.<sup>1</sup> Zeynelâbidîn ise Hz. Fatıma'nın oğlu Hz. Hüseyin'in evladı-

<sup>1</sup> Âkifzâde, dedesinin Seyyid Ahmed Kebîr olduğunu ve onun da ceddinin Zeynelâbidîn silsilesinden geldiğini *Mecmû'u'l-hâl* adlı eserinde belirtir. Âkifzâde Abdurrahim el-Amâsî, *Mecmû'u'l-hâl*, Bursa Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 4027, 1b-2a.

dır. Âkifzâde doğum tarihini dile getir. Babası İsmail Efendi'nin kendi el yazısıyla kaydettiğine göre 1177/1763 yılı Rebüü'l-evvel ayında Amasya'da doğduğunu söyler.<sup>2</sup> Âkifzâde, *Kitâbü'l-mecmû'* adlı eserinin son kısmında 1200/1785 yılında İstanbul'da müderrislik yaptığını zikreder. Bunun yanı sıra Amasya'da müftü olarak vazifede bulunduğunu nakleder. Bahsi geçen eserini ise fetvâ nöbetleri esnasında kendisine ve kardeşlerine nasihat için kaleme aldığı ifade eder.<sup>3</sup>

Âkifzâde eserlerinde, Nakşî meşâyihına çok fazla yer vermesi hasebiyle onun mezkûr tarîkate intisâblı olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca Bursalı Mehmed Tâhir Efendi'nin bu yönde ifadesi bulunmaktadır.<sup>4</sup> Hanefî mezhebinde fakih, hem de sûfî olan olan<sup>5</sup> Âkifzâde 1232/1817-18 yılında vefat etmiştir.<sup>6</sup> Bursalı Mehmed Tahir Efendi, müellifin 1223/1808 tarihinde İstanbul kadısı iken irtihâl ettiğini Şehzâdebaşı Camii'nin hazîresine defnedildiğini beyân eder.<sup>7</sup> Fakat verilen tarihin doğru olma ihtimali yoktur. Çünkü 9 Safer 1228/ 11 Şubat 1813 yılında tamamlanan *Mir'âtü'n-nâzirîn* adlı eserin tercüme nushasında, Âkifzâde için "hâlâ Asitâne-i aliyye müderrisîn-i kirâmından" ifadesiyle bahsedilmiştir. Dolayısıyla 1223/1808 hatalı olup, 1232/1817 tarihi doğru kabul

<sup>2</sup> Âkifzâde Abdurrahim el-Amasî, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-Mesmû'*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, nr. 2527, 113b-114a.

<sup>3</sup> Âkifzâde, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-Mesmû'*, 114a.

<sup>4</sup> Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaâi Âmire, 1333), 1: 374.

<sup>5</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), 1: 565; Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm Kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ, min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, ts.), 3: 343; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târihi't-Türâsi'l-İslâmî fi Mek-tebâti'l-Âlem: el-Mahtûtât ve'l-Matbuât* (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi) (Kayseri: Dâru'l-akabe, ts.), 3: 1714; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musammi'î'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1993), 2: 129.

<sup>6</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2: 129; Karabulut, *Mu'cemü't-Târihi't-Türâsi'l-İslâm*, 3: 1714; Ziriklî, *el-Â'lâm*, 3: 343; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 565.

<sup>7</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 374.

edilmelidir. Bu durumda 1177/1763 yılında doğmuş olması hasebiyle müellifin 54 yaşında vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Yetiştığı çevre açısından bakıldığında Âkifzâde'nin iyi eğitilmiş aile efrâdının olduğu görülmektedir. Nitekim o, Hacı Bayramoğullarından Müftü Âkif Mustafa Efendi'nin (ö. 1173/1759-60) torunudur. Müellif, "Âkifzâde" künyesini dedesi Âkif Mustafa Efendi'den almaktadır.<sup>8</sup> Amasya müftüsü olan dedesi Âkif Mustafa Efendi, ilmî otoritesinden dolayı "Koca Müftü" unvanıyla anılmaktadır.<sup>9</sup>

Âkifzâde'nin babası İsmâil Efendi de ilim irfân sahibi bir şahsiyettir. Âkifzâde, babasından âlim ve âmil bir kimse olarak bahseder. Âkifzâde'nin babası, Amasya'da doğmuştur. Ürgüplü Ahmed Efendi başta olmak üzere dönemin muhtelif hocalarından ders almıştır. Sultân Bâyezîd Hân Medresesi'nde müderris olmuş, ardından Amasya'da müftüsü olarak vazifesine devam etmiştir. Sonraki yıllarda İstanbul'a gitmiştir. Yakalandığı vebâ salgını ile 1192/1778 yılında otuz yedi yaşında vefât etmiştir. Eyüpsultân Câmii civârında medfûndur.<sup>10</sup> Mezkûr zâtın *Mukasimü'l-Fünûn, Kasâid-i Mimîyye ve Ayniyye* adlı eserleri bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Âile ortamından anlaşıldığı üzere Âkifzâde, ilmî geleneği olan bir çevrede yetişmiştir. Nitekim babası başta olmak üzere dedeleri ve diğer yakınları âlim ve ârif kişiliğe sahip zevâttir. Aklî ve naklî ilimlerin yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe lisanlarına vâkıftır.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, icrâ ettiği resmî görevlerinin yanı sıra, zâhirî ve bâtnî ilimlerdeki birikimi ile muhtelif alanlarda eserler kaleme almıştır. Müellifin *Unvânü'l-meşâyih-ı sûfiyye, Şu 'letü'l-yakîn, Takrîbü'l-mübtedî, Sebîlü's-sâlikîn, Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû' fi terâcim'il-ulemâ, Mecelletü'l-mehâkim, Risâle fi Beyâni't-Talak bi Lafzati Bırak-*

<sup>8</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 367.

<sup>9</sup> Osman Fevzi Olcay, *Amasya Ünlüleri*, trc. Turan Böcekci (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002), 25.

<sup>10</sup> Âkifzâde, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-Mesmû'*, 20a-20b.

<sup>11</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 374-375.

*tım Tekau Rec’iyyen, Mecmuû’l-hâl, Mirâtü’n-nâzirîn fi münebbihâti’l-mutasavvifi’t-tâhirîn*<sup>12</sup> adında eserleri bulunmaktadır.

## 2. “Mühimmâtu’s-sûfiyye” Adlı Eseri Bağlamında Bazı Tasavvufî Konulara Yaklaşımı

### 2.1. Mühimmâtu’s-sûfiyye Adlı Eseri

*Mühimmâtu’s-sûfiyye*’nin nüshası, İstanbul Atatürk Kitaplığı Nâdir Eserler Osman Ergin Yazmaları, nr. 356’da bulunmaktadır. Arapça rika’ hattıyla kaleme alınan eser, 78 varaktan müteşekkildir. Müellifin bunu, *Mir’âtü’n-nâzirîn* adlı eserinden önce yazdığı anlaşılmaktadır. Çünkü *Mir’âtü’n-nâzirîn*’de bu esere atıf yapılmaktadır. İlgili ifadeler şöyledir: “Bu risâleye *Mir’âtü’n-nâzirîn fi münebbihâti’l-mutasavvifi’t-tâhirîn* ismiyle tesmiye etdim. Ol zât-ı vâcibü’l-vücûdden mesulüm. Bundan akdem *Mühimmâtu’s-sufiyye* ismiyle müsemma olan risâleye tekmilini nasîb eylediği gibi, bu risâlemizi dahî hitâma resîde eylemeği nasîb eyleye.”<sup>13</sup>

423

Âkifzâde, *Mühimmâtu’s-sûfiyye*’nin mukaddimesinde geleneğe uygun olarak besmele, hamdele, salvele ile giriş yapar. Ardından mezkûr eseri kaleme alış maksadını şu ifadelerle dile getirir: “*Mühimmâtu’s-sûfiyye* olarak isimlendirdiğim, tasavvufla ilgili ince latîfelerin bulunduğu bu fevâid-i şerîfe, *Tarruf Şerhi* gibi benzeri eserlerle uygunluk arz eder.”<sup>14</sup> Söz konusu eser, müellif nüshasından Ali Haydâr b. Şeyh Muhammed Hulûsî en-Nakşebdî tarafından istinsâh edilmiştir. هذه الرسالة المسماة بمهمات الصوفية جمعها أستاذ الكل عبد الرحيم وفرغ من كتبها في شوال سنة تسع عشرة ومائتين وألف. Müstensih, bu ifadelerle eserin müellifi Âkifzâde’yi “üstâdü’l-küll” yani hocaların hocası diyerek över. Ayrıca mezkûr eserin 1219/1805 yılı Şevvâl ayında yazıldığını ifade eder. فرغت عن استنساخ الرسالة بتوفيقه ومنه تعالى في سنة

OMÜİFD

<sup>12</sup> Âkifzâde Abdurrahim Efendi’nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Nuran Çetin, “Âkifzâde Abdurrahim Efendi ve ‘Mir’âtü’n-nâzirîn’ Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (Aralık 2017): 530-534.

<sup>13</sup> Âkifzâde Abdurrahim el-Amasî, *Mir’âtü’n-Nâzirîn fi Münebbihâti’l-Mutasavvifi’t-Tâhirîn Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, nr. 30, 2a.

<sup>14</sup> Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mühimmâtu’s-sûfiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 356, 1.b.

وثلاثمائة وألف من هجرة من له العز والشرف من نسخة مكبوبة بيد المؤلف عبد الرحيم بن إسماعيل المعروف بعكف زاده باستانبول. Bu ifadelerle müstensih, bahse konu olan eseri 1300/1883 yılında istinsâh ettiğini bildirir. Müstensih, ferâğ kaydını verirken izzet ve şeref sâhibi ifadeleriyle Âkifzâde'den bahseder.<sup>15</sup>

İmâm-ı Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Abdülvehhâb Şa'rânî'nin *Letâifü'l-minen ve'l-ahlâk*, Ataullâh İskenederî'nin *Hikem-i atâiyye*, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, Süleymân Cezûlî'nin *Delâilu'l-hayrât*, Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn*, Abdurrezzâk Kâşânî'nin *Şerhu Menâzili's-sâ'irîn* gibi muhtelif eserlerden Âkifzâde istifade etmiştir.

*Mühimmâtu's-sûfiyye* adlı eserde sûfiler için muhim görülen konular, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde ele alınır. Konular arasında belli bir düzen ya da sıralamadan bahsetmek mümkün değildir. Âkifzâde ilgili konuyu verirken, tasavvuf klasiklerinde yer alan konuya dâir ifadelerin ardından düşüncesini “فأقول “ben diyorum”, فيقول الفقير “fakîr diyor ki” gibi cümlelerden sonra aktarır.

424

OMÜİFD

## 2.2. “Mühimmâtu's-sûfiyye” Adlı Eseri Bağlamında Bazı Tasavvufî Konulara Yaklaşımı

### 2.2.1. Zikir

Hemen hemen bütün tarikatların amelî esaslarından biri olan zikir, Arapça kökenli bir kelimedir. Kelime mânâsıyla zikir, bir şeyi hıfz ederek zihinde korumak, unuttuğunu hatırlamak ya da dil ve kalple anmak gibi muhtelif anlamlara gelir.<sup>16</sup> Tasavvuf istilâhında ise zikir, Allah'ı anmak, O'nu bir an bile unutmamak, gaflet hâlinde olmamak gibi mânâlarda kullanılır.<sup>17</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de genelde hatırlama olarak geçen zikir, aslında insana “elest bezmi”nde verdiği sözü akla getirmektedir. Zikirde esas olan zikredilen Allah dışındaki her şeyi unutup sadece O'nu hatır-

<sup>15</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 78a.

<sup>16</sup> İbn Manzur, “Zikir”, *Lisânu'l-arab* (Kâhire: Dâru'l- Maarif, 1119), 3: 1507.

<sup>17</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 588-589.





devam eden sâlik, evliyânın yolunu takip etmiş olur. Allah'a yakın olmak isteyen mürîd, bunlarda noksanlık yapmamalıdır. Çünkü velîlikte zikir önemlidir.<sup>22</sup>

### 2.2.2. Edeb- Ahlâk

Edeb, terim olarak terbiye, incelik, nezâket gibi kurallara uyan kişinin geliştirdiği ve bunu içselleştirdiği üstün melekedir.<sup>23</sup> Tasavvufî anlamda ise edeb, sâlikin ifrat ve tefritten uzak kalması, haddi aşmaması, belirlenen hüküm ve sınırları korumasıdır.<sup>24</sup> Sûfilerin bakış açısına göre tasavvuf aslında edebten ibârettir. Edeb, zâhir ve bâtın terbiyesidir. Kul zâhiren ve bâtın terbiye edilince müeddeb olur. İnsanda edeb, ancak mekârim-i ahlâkın tekâmülüyle kemâle erer. Mekârim-i ahlâkın tekâmülü ise huyun güzel olmasına bağlıdır.<sup>25</sup>

426 OMÜİFD <sup>426</sup> Âkifzâde'ye göre, kulun Mevlâ'sına karşı edebi, O'nun emirlerini lâyıkiyle ikâme etmesidir. Muhibbin edebi ise mahbûbun hizmetinde olmasıdır.<sup>26</sup> Kulun ubûdiyeti ve ibâdetini ikâme etmesi, öncelikle bizzât emredene yönelik olmalıdır. Ubûdiyet ve tazîm rubûbiyetin şânı için yapılmalıdır. Aynı şekilde talep, sadece O'nun rızâsı olmalıdır. Gâye va'd edilene değil, va'd edene yönelik olmalıdır. Ubûdiyet itaat ve muhabbete dayalı olmalıdır.<sup>27</sup>

Âkifzâde, fesâd ehli kimselerin çoğunlukta olduğu bir dönemde kişinin başkalarından çok kendi ahvâlini düzeltmesi gerektiğini ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ* "Ey İmân Edenler! Siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin." (Mâide Sûresi, 5/105) âyetine atıfda bulunur. Ona göre böyle bir dönemde yapılması gereken, halka nasihat ve vaazlar ile yumuşak üslupla ve tatlı dille hitâb etmek olmalıdır. Bununla

<sup>22</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 37b.

<sup>23</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 162.

<sup>24</sup> Abdurrezâk Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-illhâm mu'cemü'l-mustalahât ve'l-işârâti's-sûfiyye*, thk. Saîd Abdulfettâh (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1996), 1: 182-183.

<sup>25</sup> Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif Tercümesi Tasavvufun Esasları*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz (İstanbul, Vefâ Yayıncılık, ts.), 342.

<sup>26</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 22b.

<sup>27</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 23a.

birlikte umerâ, vüzerâ, kudât gibi makâmlarda olanlara uyarılır, herkesin içinde yapılmamalıdır.<sup>28</sup> Eğer bu tür kişiler, alenî olarak masiyet işlerse, yumuşak dille, güzel bir hitâbla azab ve günâha dâir husûslar anlatılır, islâhı için duâ edilir. Müellife göre eğer kişiyi tahkîr ve utandırma yolu seçilirse bunun bir faydası olmaz. Hatta öfkeyi arttırdığı için, gizli ya da açık zararı olabilir. Kudât, umerâ ve vüzerâyaya emir ve nehiyeler sertlikle anlatıldığında bunun hiçbir faydası olmadığı gibi, o beldede birtakım kaosa da sebep olabilir.<sup>29</sup> تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ "Siz insanlara emrederken kendinizi unutup musunuz? (Bakara Sûresi, 2/44) İlgili âyetten yola çıkarak müellif, böyle dönemlerde başkalarından ziyâde kişinin daha çok kendisini düzeltmeye ağırlık vermesi gerektiğini belirtir. Bu âyet-i kerîmeden anlaşıldığı üzere sâlik, nefsinin islâhı ile meşgûl olursa, kötü söz ve davranışlarını başkalarına bulaştırmamış olur.<sup>30</sup>

### 2.2.3. Keşf ve İlham

Kapalı olan bir şeyi açığa çıkarma anlamına gelen keşf, sûfiler tarafından hem gaybî bilgiye vâkıf olma, hem de Allah'ın tecellîlerini temâşa etme olarak ifade edilir. Çünkü her iki durum, perdenin kalkması veyâ aralanması neticesinde vukû bulur.<sup>31</sup>

Âkifzâde, mutasavvıfların ibârelerinde geçen tecellî, müşâhade ve mükâşafe gibi terimlerden maksâdın yakîn-i kuvvet, tasdîk-i üstünlük, sadrın inşârû, irfân nûru, îmân nûrunun hâkimiyeti, ihsân makâmı gibi rûhânî zevklerden bahseden husûslar olduğunu ifade eder.<sup>32</sup> Âkifzâde'ye göre keşf ya da müşâhadedeki hâller sâlikin ahvâline uygun şekilde tecellî eder. Dolayısıyla bir kişide zuhûr eden keşf diğêrinin aynısı olmaz. Ya da çok nadir olur.<sup>33</sup> Âkifzâde, lütuf, hikmet, vâridât, ahvâl, mükâşefât, muâmelât, ibâdet, ulûm ve mârif gibi muhtelif yollarla Allah Teâlâ'nın

<sup>28</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 16b.

<sup>29</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 17a.

<sup>30</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 17b.

<sup>31</sup> Süleyman Uludağ, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2002), 25: 315-317.

<sup>32</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 7b.

<sup>33</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 53a.

istidâdına göre kulunu terbiye ettiğini belirtir. Seyr u sülûka dâir ahvâlin muhtelif şekillerde olduğundan bahsedilir. Denilir ki, Allah'a giden yollar, mahlûkâtın nefesleri adedindedir. Bu ifade ile istidâd, vâridât, maârif, Rabbânî lütuf, hidâyet ve hikmet gibi husûslara işaret edilmiştir.<sup>34</sup> Âkifzâde'ye göre, keşf ve ilhâm gibi ahvâl zuhûr etse de etmese de mürîd ilim, amel ve ihlâs üzere olmalıdır. Fakat hâl ve kerâmet zâhir olunca maksâdının bunlar olmadığını ızhâr etmelidir. Bilakis bu durumun nefsi için haz ve irâdesi için zâfiyet teşkil ettiğinin bilincinde olmalıdır.<sup>35</sup>

Âkifzâde'nin üzerinde durduğu konulardan biri de keşf ve ilhâmın doğruluğu hakkındadır. Ona göre keşf ve ilhâmın doğruluğunun alâmeti, bunun Allah'ın katındakine mutâbık olmasıdır. Uygunluk söz konusu değilse o, ilhâm değil kehânet olur. Kalbe gelen ilhâm şerîata muvâfık ise doğrudur, bunun aksi ise doğruluğundan bahsetmek mümkün değildir. Müellif ilhâmıla ilgili olarak katî tefhîm ifadesini kullanır. Katî tefhîme dâir ilhâmın ise sadece peygamberlere mahsûs olduğunu söyler ki, bilindiği üzere bu vahiydir. Dolayısıyla Peygamberlere vâki olanda herhangi bir hata ya da yanılmadan bahsetmek mümkün değildir. Oysa peygamberlerin dışındaki kimselerde ise, ilhâmı algılayamama, muhafâza edememe, ya da onu başka hayallerle karıştırma gibi sebeplerle hatalı olması mümkündür.<sup>36</sup> Âkifzâde'ye göre keşf ve ilhâmın doğruluğunu belirleyebilmek için, Kur'ân ve Sünnet'e müracaat edilmesi gerekir.<sup>37</sup> Müellife göre, keşf ve ilhâmın sıhhatinin bir başka alâmeti ise sâlikin zâhirî ve bâtinî yönünün sağlam olmasıdır. Ona göre sâlikin bu iki yönü hakîki anlamda düzgün değilse mânâ âlemini temâşâsı mümkün olamaz.<sup>38</sup>

Sülûk ehli olmayan ya da mânevî tecrübeyi idrâk etmeyen kişiler, sûfîlerin yaşadığı rûhî hâlleri anlayamadıkları için inkâr ederler. Âkifzâde bunun inkâr edilemeyeceğini, bilakis ahvâli yaşayanların böyle

<sup>34</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 48a.

<sup>35</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 52b-53a.

<sup>36</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 9a.

<sup>37</sup> Âkifzâde, *Mir'âtü'n-Nâzirîn Tercümesi*, 72a.

<sup>38</sup> Âkifzâde, *Mir'âtü'n-Nâzirîn Tercümesi*, 77a.

bir tecrübeye sahip olduğunu belirtir.<sup>39</sup> Âkifzâde, keşfin bazen hastalık şeklinde vâki olduğunu söyler ve bu konuda hocasını misâl verir: Amasya'da Şeyh Zâhir adındaki üstadı, şiddetli hümmâ hastalığına yakalanır. Âkifzâde hocasına, "yarından sonra hastalığınız geçer, dersi birkaç gün tehir etseniz iyi olur." tavsiyesinde bulunur. Fakat hocası kabul etmez. Müellife göre şiddetli hümmâ hastalığı sanki hocanın rûhânî hâliyle uyum içindedir. Âkifzâde, ders esnasında virdle meşgul üstâdının çoğu kere gözyaşlarına şâhid olduğu onun iç dünyasının, dışındakinden daha mânâ yüklü olduğunu ifade eder.<sup>40</sup>

Âkifzâde'ye göre, ilhâm bazen dilde, bazen sırrın ilkâsıyla, bazen gizliden işitilen sesle olur. Bazen mücerred nûrânî kelimelerin teşekkülü ile gerçekleşir. Bazen sûretleri, lafızları, sahife üzerindeki yazılı ifadeleri, levha ya da kitaptaki varakın keşfi ile olur. Bazen de taş, ağaç, demir, altın, gümüş, duvar veya başka şeyler üzerinde tecellî eder. Bununla birlikte ilhâmı alanın dil ve iştiğal ettiği konuya göre ilhâmın lafızları Arapça, Farsça, Türkçe ya da manzum, mensur nitelikte olabilir. Meselâ, kişi Arapça fıkıh kitaplarının mutâlaası ile meşgul oluyorsa, ona gelen ilhâm da Arapça fıkıh ibareli olur. Bazen de gelen ilhâm, tam olarak anlaşılma-yabilir.<sup>41</sup> Bunun nedeni ilhâmın ya çok süratli gelmesinden ya da bu minvâlde başka bir sebeptendir. Mücerred kelimelerden müteşekkil ya da görünen mürekkeb kelimelerden olan ilhâm çeşidi, bazen mânâlar süratle geldiği için kontrol edilemez. Bu durum genelde ilhâm alan kişinin hâlinin ilk başlangıcında olabilir. Bazen de âlim kimseye ilhâm, açıp istifade edebileceği ve anlayabileceği büyük kitaplar ya da tek bir kitap şeklinde vakî olabilir. Bazen de gelen ilhâm, uyku anında sağından veya solundan gelen ses hâlinde olur. Bazen kalp, beyin, ya da sadırdan ilkâ edilme-siyle olabilir.<sup>42</sup> Bununla birlikte terğîb, terhîb, te'nîs, cezbe, teşvîk, takviye-i kalb, teskîn, hüzmün, ızdırâb, ihbâr, ikâz, tebşîr, tahzîr gibi Allah lutfu

<sup>39</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 53b-54a.

<sup>40</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 54b.

<sup>41</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 10b.

<sup>42</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 11a.

ve diğer Rabbânî esrâr şeklinde olabilir.<sup>43</sup> Melekten gelen ilhâm ile Hak'tan gelen ilhâm zevk, vicdan ya da işâret ile tanınır. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın sâdık kullarına ilhâmı ve keşfi sınırlandırılmaz.<sup>44</sup> Âkifzâde'ye göre, vârid olan ilhâm şerî' ölçülere göre tartılmalıdır. Eğer ilhâm şerîata uymaz ise bu durum, ilhâmın Hak'tan değil, bilakis şeytân ve nefis gibi başka yollardan geldiğine alâmettir.<sup>45</sup>

Âkifzâde'ye göre, nefis tezkiye edildiğinde, gelen ilhâmlar da değişir. Bunun en önemli belirtisi kalb, gelen ilhâmlarda rahatlık duyar ve tatmin olur. Eğer nefis tezkiye edilmemişse, ona gelen gelen hâtır da kötü olur. Kalpte elem, göğüste daralma, titreme ve korku hissedilmesi bunun en önemli işâretidir.<sup>46</sup> Nefse gelen hâtır, kötü ise şeytan bunu destekler ve çirkinlikleri güzel gösterir. Şeytan tuzak ve hileleri ile mâhir olduğu için insana, ihlâs hâriç her yoldan saldırır. Dolayısıyla kişi muhlis olmalı, fakat kendisini ihlâs makâmında görmemelidir. Şeytandan gelen hâtırın işareti ise, hatıra geldiği vakit kişiyi aceleci yapmasıdır. Bu durumda kişinin kalbi gelen hâtırdan rahatlık duymaz. Sanki karanlığa yönelir gibi olur.<sup>47</sup>

Âkifzâde'ye göre, mübtedî sâlikler için vâridât bazen, uykuda vuku bulabilir. Sâlik mânevî makâmlarda yükselip hâli güçlenince uykunun başında, ya da sahvât, gaybet, sabah veya ikindi namazından sonra evrâd, ezkâr hâlinde iken gelebilir. İlhâm bazen tevfikden sonra ya da evrâdın itmâmı, vaktin değerlendirilmesi, vazifeleri ya da evrâdın tekmi-  
lindeki tembellikte vâki olabilir.<sup>48</sup> Bütün bunlar mevâhib-i rahmâniyye yani Allah'ın kuluna ikrâmıdır. Rabbânî mevâhib, âniden ve beklenmeyen anda gelir. Sâlik bunların kendi kesbiyle olduğunu zannına kapılmamalıdır. Sâlik, Allah'ın kendisini zikirde teşvik etmesiyle, sâlih amelde tevfiğe ulaştırmasıyla, ilmî ve amelî vazifeleri icrâ ettirmesiyle, mücâhe-

<sup>43</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 11a-11b.

<sup>44</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 11a.

<sup>45</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 11b.

<sup>46</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 65a.

<sup>47</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 65b.

<sup>48</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 12a.

deyi kolaylaştırmasıyla, Hak Teâlâ ona rûhânî haller, vicdânî zevkler, kalbî vâridât, yüksek makâm, mânevî kerâmetler ikrâm edildiğini bilmedir. Çünkü kulun tüm kesbi, Allah'ın kendisine verdiği zerre kadar nimetin karşılığı olmaz. Dolayısıyla kulun bütün kesbi, Allah'ın kendisini muvaffak kılmasıyla, kolaylaştırmasıyla, O'nun lutfu, izni, takdiri ve hidâyeti ile olur.<sup>49</sup>

Mânâ ilimlerine nâil olan sâliki, Allah Teâlâ'nın şükre muvaffak kılması bir nimettir. Bu hâle kişinin şükretmesi gerekir. Bu durumda Allah'ın nimetlerine şükür ikâmesinde teselsül meydana gelir. Elbette bu muhâldir. Dolayısıyla bazı nimetlerin şükürünü edâ etmede kulun âciz kaldığı görülmektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ, rahmeti ve keremiyle büyük nimetler karşılığında şükür için az bir ameli kabul ettiği gibi, verdiği lutfu ve ikrâmlarına da kulun acziyetini itirâf etmesini şükür saymıştır. Meselâ, kulun tüm bedeninin selâmetine iki rekat Duhâ namazını kabul etmiştir. O hâlde kulun tüm kesbi, Allah'ın bazı nimetlerine şükürde kifâyetli gelmiyorsa, bu durumda mânevî nimetlerin karşılığı elbette çok daha fazla olmalıdır. Bu anlamda kulun kendi kesbiyle mevâhib, lutûf ve ihsânların karşılığını ödeyemeyeceği açıktır. Fakat Allah Kerîm sıfatıyla iyilik yapan ihsân sahibi kulların ecrini boşa çıkartmaz.<sup>50</sup> Bütün bunlarla birlikte vârid olan ilhâm ve ahvâl, bazen yakîni kuvvetlendirmek için Allah Teâlâ'dan gelir. Dolayısıyla böyle bir kişi, hâli kendisinden bilmemelidir. Çünkü bunu kendi neticesi bilen kimsenin çabası da sona erer.<sup>51</sup>

#### 2.2.4. Mürşid- Mürîd

Hız. Peygamber ve ashâbı örneğinde olduğu gibi tasavvufî terbiye sürecinde mürîd ve mürşid irtibâtı büyük önem arz eder. İslâm'ı yaşayan ve tasavvufun inceliklerini tecrübe eden mürşid, Hakk'a giden yolculukta mürîde hem hâl hem de kâl ile rehberlik eder. Bu anlamda mürşid ارشد fiilinden türemiş olup, doğru yolu göstermek, yöneltmek ve yönlendir-

<sup>49</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 12b.

<sup>50</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 13a.

<sup>51</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 18b.

mek gibi mânâlara gelir.<sup>52</sup> Mürşidin yanı sıra tasavvufta velî, pîr, şeyh, Türkçe'deki er, eren, ermiş kelimeleri de eş anlamlı kullanılır. Mürşid, terim olarak tâliplere doğru yolu gösteren ve onları irşâd eden kimseye denir. Kâmil şeyhe tâbi olan mürîd, seyr u sülûkunu tamamlayınca kadar mürşidin gözetiminde olmalıdır. Çünkü mürşidin rehberliği olmadan sülûka devam etmeye çalışan mürîd, nefis ve şeytanın hilelerine aldanır. Sûfilere göre Hak'tan gelen feyiz, Hz. Peygamber vasıtasıyla velîlere, oradan insanlara ulaşması hasebiyle mürîdlerin feyiz menbâi irşâd makâmındaki mürşidlerdir.<sup>53</sup> Sûfiler, mürîd terimi ile kendisini ve iradesini Hakk'a veren kişiyi kasetmişlerdir. Tasavvufî kaynaklarda geçen tâlib, mûhib, fakîr, sâlih, mütteakî, zâhid, âbid, sâlik ve ârif gibi kavramlar da mürîd ile eş anlamlı olarak kullanılır. İlk dönem sûfileri mürîd terimi ile bir taraftan Hakk'a giden yolda kararlı ve sağlam irâde koyan kişiyi, bir taraftan da bununla iradesi olmayan kulu ifade etmişlerdir.

432 Çünkü kişinin Hakk'a giden yolda yürümesi, kendi iradesini Allah'ın iradesine terk etmeye bağlıdır.<sup>54</sup> Bütün bunlarla birlikte başlangıcı, ortası ve nihâyeti bakımından bir sınıflamaya tâbi tutulduğunda tasavvufa yeni girenlere mübtedî, bu yolun sonuna varanlara müntehî, bu ikisi arasındakilere ise mutavassıt denilir. Hazırlık döneminin ardından uygun görülen tâlibler, şeyhe biat ederek mürîd olurlar.<sup>55</sup>

OMÜİFD

Âkifzâde, selef-i sâlihîn kalpleri temiz olduğu için ilim ve amel yolunda bir şeyhe ihtiyaç duymuyorlardı. Fakat bugün insanlarda Muhammedî ahlâk, zühd, vera', haşyet gibi hususlarda birtakım eksiklikler bulunmaktadır. Bundan dolayı şerîat âlimleri, zikredilen noksanlıkların giderilmesi noktasında irşâd için imkânlar nisbetinde bir şeyh arayıp bulmayı gerekli görmüşlerdir. Eğer bulunduğu beldede hakîki bir mürşid yoksa kişi bunu gerçekleştirmek için başka beldelere gitmelidir. Sefere

<sup>52</sup> Râgıb el-İsfehânî, "Rşd" *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 354.

<sup>53</sup> Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 39: 50-52.

<sup>54</sup> Süleyman Uludağ, "Mürîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32: 47-49.

<sup>55</sup> Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufî Mertbeler: Hâce Abdullah el- Ensârî el Herevî Örneği*, haz. Abdurrezak Tek ( Bursa: Emin Yayınları, 2008), 39.



çıkamaya gücü yetmeyen ise, başında mürşid olmadan nefle mücâhede etmelidir. Tarîkat şeyhlerinin amacı, seyr u sülûk ile mürîdleri selef-i sâlihinin ihlâs ve amelleri gibi mânevî makâmlara ulaştırmaktır. Meşâyıhın bundan başka murâdı yoktur. Bu süreçte ilimle birlikte mürid namaz kılar, oruç tutar, hacca gider, zâhidliğine dikkat ettiğinde, ihlâsını zedeleyen, amelini boşa çıkaran noksanlıklardan korunur.<sup>56</sup>

Âkifzâde'ye göre, nefle mücâhede anlamında tasavvufî terbiye metodlarına dâir unsurlardan biri de kâmil şeyhe tâbî olmaktır. Bu mânâda sâlik, güvenilir bir şeyhe, ihtiyârını [seçme] teslim etmelidir. Yani sâlik, kendi ihtiyârını tecrübeli bir şeyhin ihtiyârında fânî kılmalıdır. Çünkü mürşid, tecrübesiyle onu, doğru yola yöneltir. Müellif, bahsi geçen mevzuûya şu misâl ile açıklık getirir. Meselâ çocuk, ergenlik çağına gelmemiş sabî, sefih, mübezzir [savurgan] gibi özelliklerde olan kişiye velî ya da vâsî tayin edilir.<sup>57</sup> Bu anlamda başlangıç itibâriyle mürîd de tecrübesinden istifade edeceği, mânevî anlamda kendisine rehber edecek zâta ihtiyaç duyar.

433

OMÜİFD

Tasavvufî terbiyede şeyhin önemine dikkat çeken Âkifzâde, kâmil mürşidin faydalarını şöyle açıklar. Seyr u sülûkünü şeyhi ile tamamlayan kişi, daha önce bu yolu kateden mürşidin tecrübesinden istifade eder. Bu yolda nelerle karşılaşacağını mürşidi ona açıklar ve daha kısa yoldan onu vuslata ulaştırır. Fakat herhangi bir mürşid olmadan seyr u sülûk yapmaya çalışan ise maksadına ulaşmadan ömrü biter. Bu anlamda şeyh, karanlık gecelerde Mekke'ye giden hacılara rehberlik eden kimse gibidir. Âkifzâde'ye göre, kişi hakîkî mânâda bir mürşid bulamazsa o zaman nefsiyle mücâhadeye devam etmelidir.<sup>58</sup>

Mürşid ilim, ihlâs, amel konusunda sâlike yol gösterir. Evrâd, ezkâr, nefis ve şeytanla mücâhade gibi husûslarda mürîdi uygun olan kestirme yola yöneltir. Bâtıl düşüncelerden ve kötü sıfatlardan arınması noktasında sûfiye rehberlik eder. Genelde insan, nefisini beğendiği için ahlâkında-

<sup>56</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 45b-46a.

<sup>57</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 34b.

<sup>58</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 46b.

ki, efâlindeki, akvâlindeki çirkinlikleri göremez. Kendindeki bu kötü ahvâli görse bile nefsi bunlara alıştığı için, kolay kolay bırakamaz. Böyle bir süreçte sâlik, kendisine yol gösteren kişiyi de kolayca bulamaz. Böyle bir durumda iken, sâlikin ameli fâsid illetlerden, kötü niyetlerden kurtulamaz. Bir taraftan şeytan, niyetinin sâlih ve maksadının iyi olduğu konusunda ona vesevese verir. Böyle kimse mefâside yani kötülöklere düşer. Oysa kişi, basiretli ve tecrübeli bir şeyhe intisâb etse, şeytanın hilelerine ve nefsin desiselerine karşı daha uyanık hâle gelir. Çünkü tecrübeli mürşid, sâlikin geçtiği yollara vâkif olduğu için kolayca ona rehberlik eder.<sup>59</sup>

Mürşide intisâb etme konusunda Âkifzâde, şeyh-i me'mun yani güvenilir şeyh ifadesine dikkat çeker. Ona göre şeyhin güvenilir olması çok önemlidir. Güvenilir bir mürşid bulamadıkça tasavvufa girilmemesi gerektiğini belirtir. Bu anlamda emînden maksad, müteşerri olan yani dinde şer'î konulara riâyet eden, bidat ehli ya da mülhid olmayan kimsedir. Müellife göre, kim olduğu bilinmeyen ya da şer'îata ittibâsı meçhûl şeyhe intisâb etmektense, kişinin mânen kendi hâlinde ilerleme göstermesi daha evlâdır. Bununla birlikte müellif, sâlik için en yararlı olanın Hz. Peygamber'in rûhâniyetinden istifâde etmek olduğunu belirtir.<sup>60</sup>

İntisâb edilen şeyhin bidat ehli ya da câhil olmaması noktasında uyarıda bulunan Âkifzâde'ye göre kâmil mürşide bulunması gereken bazı önemli vasıflar şöyledir: Ona göre hakîkî mürşid, usûl ve furû kitaplarını okumalıdır. Bunun yanı sıra İmâm-ı Gazzâlî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Necb es-Sühreverdi, İmâm-ı Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, İmâm-ı Nevevî, Celâleddîn es-Suyûtî, İbn Hacer el-Askalânî, Şeyh Zekeriyâ el-Ensârî gibi mutasavvîf âlimlerin teliflerini tetkîk etmelidir. İştiklerinin en güzeline yani sadece şer'î kâidelere uygun olana ittibâ etmelidir. Şer'îata muhâliflik söz konusu olduğunda, kimde ve hangi kitapta olursa olsun bunu asla kabul etmemelidir. Çünkü şer'î kâideler, mâsûm olmayan birinin sözüyle terk edilemez. Hülâsa bir mürîdin, şeyhi olsa da olmasa da mutlaka kendisi Kitâb, Sünnet ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e tâbi olmalı-

<sup>59</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 47a.

<sup>60</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 35a.

dır. Bununla birlikte eğer bir şeyh, mürîdini cumhûru'l-müslimîn'in itikâdı dışındaki bir yola yönlendiriyorsa, sâlik mutlaka bu kişiyi terk etmelidir. Çünkü böyle bir mürşid, dalâlet ehlinden olup, insanları doğru yoldan çıkarır. Ona göre şeyhlik iddia edenlerden bazıları ehl-i tasavvufun maksâdını, esrârını ya da tarîkat adâbını bilmeyen bidatçi ve câhil kimselerdir. Hatta bu tâifeden olanların çoğunun, ibâdetlerin sıhhati ve fesâdına taalluk eden ilm-i hâl bilgileri dahi yeterli değil iken makâmât, ahvâl ve sülûkun keyfiyeti gibi tasavvufun inceliklerine vâkif olduklarını söylerler. Bilakis bunlar, nefs-i emmâre'nin esaretinde kalmış, şeytanın yönlendirmesine göre hareket eden, genelde ehl-i dünyaya yağ çeken, kendilerini onlara güzel gösteren kişilerdir. Müellife göre elbette bu tür kimseler meşâyihün âriflerinden değildir. Âkifzâde'ye göre zikirle istigâl etmek ve tevekkül üzere olmak, bu tür kimselere uymaktan çok daha hayırlıdır. Bu bağlamda Âkifzâde'nin kullandığı farklı kavramlardan biri de "Muhammedî rûh" ifadesidir. O, Ehl-i Sünnet'e tabî olmak anlamında, Muhammedî rûha intisâb edilmesi gerektiğini söyler. Netice olarak Sünnet-i Müekked'e ittibâ ile teheccüd, duhâ, sünnet ve diğer nâfile ibadetlere müdâvemetle, salavâtı arttırmakla, özellikle Cuma gecelerinde bahsi geçenleri daha da çoğaltmakla böyle bir intisâb hâsıl olur.<sup>61</sup>

435

OMÜİFD

Sâlikin tasavvufî terbiye alacağı şeyhin, mutlaka şerîata bağlı olması gerektiğine dikkat çeken Âkifzâde, mânevî anlamda bir sorunla karşılaştığında Cenâb-ı Hakk'ın rüyâ, keşf ve diğer bazı husûslarla kuluna doğru yolu göstereceğini ifade eder. Müellife göre sâlik, her şeyden önce ihlâsa sımsıkı tutunmalı, içinde bulunduğu her hâl için Allah'a çokça şükretmeli, zikrullâhta ve tevekkülde dâim olmalıdır. Bilindiği üzere Allah Teâlâ, hâlis ve sâdık kullarının çabasını asla boşa çıkarmaz. Şu bilinmelidir ki, öncelikle kişi için yol gösteren ve hidâyet eden anlamında hakîkî tek mürşid, Allah Teâlâ'dır. Bu konuda en büyük delil, Resullullah'tır. Hidâyet ise Allah'ın şerîatindedir. Bu bağlamda mürîd, tarîkat ahvâline dâir herhangi bir sorunla karşılaştığında Allah Teâlâ, rüyâ, vâkıa, ilhâm, hâtif gibi yöntemler ile ona doğru yolu gösterir. Bununla birlikte

<sup>61</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 35b-36a.

Allah Teâlâ rüyâ, keşf ya da kerâmet gibi herhangi bir rûhânî ahvâle meylettirmeden hakikî olan ne ise, tâlib kimseye onu işâret edebilir. Bunun en önemli şartı ise hâllerin varlığı ya da yokluğuyla kişinin kendisini sınırlandırmamasıdır. Eğer bu yolda kerâmet zuhûr etmişse, kişi kendini gizlemeli bu konuda şöhrete meyletmemelidir. Sâlikin niyeti ve gayreti sadece ilimle birlikte amel olmalıdır. Bu mânâda ilim, amel ve kulluk vazifelerine dikkat etmek, âhîret yönü itibâriyle hâlin zuhûrundan elbette çok daha hayırlıdır. Mürîd, zikredilen sıfâtlar üzere bulunduğu müddetçe, Allah Teâlâ kulunu dâimâ irşâd eder.<sup>62</sup>

Âkifzâde, bir taraftan tasavvufî terbiye için kâmil bir şeyhe intisâbın önemine değinirken, diğer taraftan sâlih bir mürşid bulamadığında sâlikin, şer'î hükümlere riâyet ederek, ibâdet ve ezkârına önem vererek mânevî makâmlarda mertebeler katedebileceğini söyler. Ona göre sâlih bir şeyhe rastlayamadığında kişinin vazifesi, bidatçi ve şeytanın hileleriyle kandırılmış kişilere uymadan kendi hâlinde nefsiyle mücâhede etmek olmalıdır. Bununla birlikte Âkifzâde, şu husûsa dikkat çeker ve der ki: "İlâhî muhabbet ehli, hâlis niyetli ve gayret sahibi kimse, bilakis kâmil ve müteşerri bir mürşid duyarsa ona intisâb etmelidir. Hatta böyle bir şeyh, bulabilmek için bulunduğu yerden başka beldelere dahî gitmelidir."<sup>63</sup> Âkifzâde'ye göre zikredilen özelliklerde mürşid bulamayan kimse, ilmin gerektirdiği ihlâs ile nefis mücâhadesine devam ederse, aynı şekilde ümid ettiği mânevî mertebelere nâil olabilir. Böyle yaparak evliyânın bereketinden mahrum kalmamış olur. Çünkü velîler de bu yolda nefisle mücadeleye önem vermişlerdir. Herhangi müşkil durum ortaya çıktığında ise mürid, Allah'ın kendisine bahşettiği ilhâm, keşf, rüyâ, vâkıa gibi ahvâl ile yolunu bulur. Âkifzâde, şer'at her şeye yeter, şeyhe ne gerek var diyen kişiye cevâben, eğer kişinin bir mürşidi varsa müşkil durumlarını ona rahatlıkla arz eder. Eğer şeyhi yoksa o zaman itikâd ve amele dair şer'î kitaplara müracaat eder, der.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 37b-38a.

<sup>63</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 45a-45b.

<sup>64</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 47b.

### 2.2.5. Rûhun Kıdemi Meselesi

Kur'ân ve hadîslerde yer alması hasebiyle, rûh kavramı, rûhun mâhiyeti, rûhun mahlûk olup olmadığı, rûhun türleri, rûh ve beden arasındaki irtibât gibi konular, muhtelif ilim dallarında ele alınmıştır. Bazı sûfiler, rûhu bedene tevdi edilen latife, hayat veren mânâ gibi anlamlar yüklerken, bazıları da onun mâhiyetinin Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceğinden hareketle bu konuda görüş bildirmekten kaçınmıştır. İlk dönem sûfilerinden itibâren rûhun mahlûk olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Bazı sûfiler rûhun bedenden evvel yaratıldığı ve mahlûk olmadığını söylerken, bazıları da onun beden gibi mahlûk olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>65</sup>

Rûhun kıdemi tartışmasına Âkifzâde de katılmış, bu konuda rûhun kadîm olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bilindiği üzere Allah Teâlâ ezelidir, kadîmdir, varlığının başlanıçısı yoktur. Sonradan olanlar ise hâdistir ve tamamen Allah'ın kudreti ile yaratılmıştır. İşte bundan dolayı Âkifzâde, Allah'ın zâtı, esmâsı ve sıfatlarından başkasının kadîm olduğuna inanmanın küfür olduğunu belirtir. Bu anlamda Cenâb-ı Hakk'ın dışındaki her şey mâsivâdır ve her şey O'nun yaratması ile halkolduğu için ezeli değildir. Rûh, cennet ve cehennem gibi varlıkların ebediliğini vurgulamak için bekâ mânâsında kıdem denilmiş olsa da ezeliyet anlamı itibariyle bunların kıdeminden bahsetmek mümkün değildir.<sup>66</sup>

Rûhun kıdemi mevzuunu Âkifzâde daha çok itikâdî yönüyle ele alır. Şer'î akîdeye göre Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatı, esmâsından başka ezeli ve ebedî mânâsında kadîm yoktur. Zîrâ o, ezelde ve ebedde sadece kâmil olan tek varlıktır.<sup>67</sup> Âkifzâde'ye göre rûhun kadîm olduğunu ileri süren kimseler şer'îata muhâlif görüş beyân etmişlerdir. Allah'ın zâtı ve sıfatı

<sup>65</sup> Süleyman Uludağ, "Rûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2008), 35: 192-193.

<sup>66</sup> Âkifzâde, *Mir'âtü'n-Nâzirîn Tercümesi*, 96b-97a.

<sup>67</sup> Âkifzâde, *Mir'âtü'n-Nâzirîn Tercümesi*, 32a.

dışında her şey muhdestir. Hatta müellife göre bu konu üzerinde konuşmak bile câiz değildir.<sup>68</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي “De ki, rûh Rabbimin emrinde-  
dir.” (İsra Sûresi 17/85) buyrulmaktadır. Bu âyet-i kerimedden yola çıkarak  
rûhun emir âleminde olduğu ifade edilir. Emir âlemi ise gayr-i mahlûk-  
tur. Dolayısıyla rûhun mahlûk olmadığını, bilakis kadîm olduğunu ileri  
sürerler. Âkifzâde'ye göre mezkûr âyette rûhun kadîm, beden ise hâdis  
olduğuna işaret eden bir mânâ bulunmamaktadır. Bilakis her ikisi de yani  
rûh da beden de hâdistir. Bu anlamda halk'tan maksad ölçüm ve takdîr  
mefhûmuna tabî olan cisim ve sıfatlardır.<sup>69</sup> Âkifzâde rûhun kadîm değil  
muhdes olduğunu belirtir. Bu durumda rûhun varlığı miktâr ve ölçüme  
bağlı olamayan mücerred bir durum arz eder. Bu konuda kelâm âlimleri-  
ne göre ise Allah ve sıfatları dışındaki varlıklar, ya cisim ya da 'arâzdir.  
Bu anlamda cisimler ya latîf ya da kesîftir. Rûh-ı insanî ise, kömürde ate-  
şin ve suda gülün sirâyet etmesi gibi bedendeki latîf bir cisimdir.<sup>70</sup>

438

### 2.2.6. Nefs Tezkiyesi

OMÜİFD

Âkifzâde'nin söz konusu eserinde ele aldığı tasavvufî konulardan biri de  
nefs tezkiyesidir. Ona göre mânevî mertebelerde ilerlemek için, nefsi  
tezkiyesiyle işe başlamak gerekir. Bu anlamda nefsi arındırmadan mat-  
lûba ulaşmak mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de “Andolsun ki, nefsinin  
arındırma kurtuluşu ermiştir. Onu kötülöklere gömen de ziyân etmiştir.”  
(Şems Sûresi, 91/9-10) âyeti bu duruma işaret eder. Kalp tasfiyesi, nefis  
tezkiyesi gerçekleştiğinde ancak imânın hakîkati ortaya çıkar ve böylece  
kişinin manevî ve kalbî rahatsızlıkları ortadan kalkar.<sup>71</sup>

Âkifzâde'ye göre, Allah'a ibâdet üzere olan kişi önce nefsiyle  
mücâhade etmelidir. Çünkü nefis, kişi ile Mevlâ arasındaki en büyük per-  
dedir. Bu durumda sâlikin en büyük düşman nefsidir. Nitekim nefis başı-  
boşluğun, tembelliğin, cehâletin, emelin, her türlü kötülüğün başı olan

<sup>68</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 33b.

<sup>69</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 3b.

<sup>70</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 4a.

<sup>71</sup> Âkifzâde, *Mir'âtü'n-Nâzirîn Tercümesi*, 62b.

dünya sevgisinin, bütün masiyetin, kötü vasıfların, aşırılıkların şeytanî hilelerin, hayvanî şehvetlerin, cemî küfür, şirk, zulüm, dünya tâlibleri arasındaki tüm tartışma ve çatışmaların yegâne kaynağıdır. Bütün bu zikredilenlerin tamamı nefsin hevâsını karşılamak içindir. Bununla birlikte nefis, Hak yolda ilerlemenin önündeki en büyük engeldir.<sup>72</sup> Âkifzâde'ye göre, ârif olmayan kişiler, nefsin taleplerini yerine getirmek için çabalar-ken, şuurlu kimseler geçici değil ebedî olana önem verirler.<sup>73</sup> Allah Teâlâ, kullarından cenneti talep etmeyi, cehennemden sakınmayı istemiştir. Bu durumda Hakk'a tâlip olan kişi, bütün ibadetlerinde O'nun emirlerine uymalı ve nehiyelerinden kaçınmalıdır. Âkifzâde'ye göre, böyle yapan kişi ibâdete dâir görevlerini îfâ ederken, O'na olan muhabbetini de göstermiş olur. Bununla birlikte sâlik, emir ve nehiyeler konusunda cennet ümidi cehennem korkusu olmadan sadece Allah rızâsı doğrultusunda hareket etmelidir. Sâlik, Allah nimet verse de vermese de O'na olan itaatini devam ettirmelidir. Asla Allah'a karşı muhâlif davranış göstermemelidir.<sup>74</sup>

Âkifzâde'ye göre, nefisle mücâhade mevzuûnda yapılması gerekenler şunlardır: Sâdik bir tâlib, öncelikle düşüncesini nefsin hevâ ve isteklerinden temizlemelidir. Mevlâ'yı zikir ile meşgul olmalı, takvâ üzere yaşamalı, namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerin edasında şartlarına ve âdâbına riâyet etmelidir. Revâtib sünnetlere, müstehâb olan teheccüd, evvâbîn, duhâ namazlarını edada titizlik göstermelidir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet ve'l-Cemât itikâdına kalben gönül vermeli, kalbini ve dilini şerîta muhâlif her şeyden korumalıdır.<sup>75</sup> Âkifzâde'ye göre, kişi nefisle mücâhadeyi terk ettiğinde sonu cehennem olan şehvî isteklere mağlub olur. Böylece kişi cennetten de uzaklaşmış olur. Kulluk vazifesi hakkıyla icrâ edilene kadar nefisle mücâhade bırakılmamalıdır.<sup>76</sup> Bu anlamda Allah'ın emri ve kulluk görevi bir ömür sürdüğüne göre, nefisle mücadele de kişinin hayatı boyunca devam etmelidir.

<sup>72</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 13b.

<sup>73</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 14a.

<sup>74</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 14b.

<sup>75</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 15a.

<sup>76</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 28a.

Âkifzâde'ye göre, nefse mücâhadenin muhtelif yolları vardır. Bunlardan birincisi tadrîci olarak gıdayı azaltmaktır. Çünkü nefis ve şeytan, gıdadan meded umar. Gıda ne zaman azalırsa ikisinin yani nefis ve şeytan insan üzerindeki egemenliği azalır. İkincisi ise ihtiyârî yani başıboşluğu terkdir. Bu durumda ıslâh olması için kişi, iradesini güvenilir bir şeyhin elinde ifnâ etmelidir. Aslında sâlikin durumu çocuk ya da ergenlik çağına erişmemiş sabi ya da savurgan veya sefih gibidir. Böyle kişilerin işlerini üstlenecek bir vasî ya da velîlerinin olması gerekir. Mücâhadenin üçüncü yolu sekiz şartı içinde barındıran Cüneyd'in yoludur. Onun belirlediği sekiz şart ise şunlardır. Devamlı abdestli ve oruçlu bulunmak, sukût etmek, halvet ve zikir hâlinde olmak, kalben şeyhi ile irtibat kurup, onun mânevî ahvâlinde istifade etmek, kalbe gelen kötü havâtırı terk etmek, iyi ve kötü her konuda Allah'a itirazdan kaçınmaktır.<sup>77</sup> Bu anlamda ibadetin temelinde iki esas vardır. Bunlardan birincisi, gizli ve açık işlenen tüm günahları terk etmektir. İkincisi ise Hak Teâlâ'nın tüm emirleri yerine getirmektir. Menhiyât yani yasak olan husûslar ise genelde başkasının haram olan malını yeme ya da haramla iştiğal gibi nefsin birtakım arzularıdır. Bilindiği üzere nârın etrafında şehvât türü hevesler toplanır. Bunları terk etmek için nefsin büyük bir mücâhedeğe ihtiyacı vardır. Kışın soğuk suyla abdest alma, ya da yaz gecelerinde uykunun ağır bastığı bir zamanda cünübken namaz için yıkanma, ramazan orucunda yeme ve içmeyi terk etme gibi emirler çoğunlukla nefsin tabiatına ters gelen durumlardır. Bu anlamda cennetin etrafı nefse zor gelen ibâdet ve taatle çevrili olduğu için, Cenâb-ı Hakk'ın emirlerini yerine getirmek için nefis ile mücâhade gerekir.<sup>78</sup> Dolayısıyla hem emirlerin hem de nehiylerin icrâsında nefis engelini aşmak için tasavvufî eğitim metodlarından riyâzat ve mücâhadeğe ihtiyaç vardır

### 2.2.6. Tecellî, Rü'yet, Şuhûd

Tecellî âşikâr olmak, görünmek, açığa çıkmak, zuhûr etmek gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî literatürde, gayptan gelen ve kalpte zâhir olan

<sup>77</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 34a-34b.

<sup>78</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 27a-27b.



nûrlar demektir.<sup>79</sup> Tecellî, rûhânî ve rabbânî tecellî olmak üzere ikiye ayrılır. Rabbânî tecellî ise ulûhiyyet tecellisi ve rubûbiyyet tecellisi olmak üzere iki kısma ayrılır. Tecellî ayrıca tecellî-i âsâr, tecellî-i ef'âl, tecellî-i esmâ, tecellî-i rahîmî, tecellî-i rahmânî, tecellî-i sıfat, tecellî-i zât, tecellî-i şuhûdî gibi muhtelif kısımlara ayrılır.<sup>80</sup>

Âkifzâde'ye göre müşâhede, mükâşefe ve tecellî gibi sûfîlerin kullandığı ibâreler, rü'yet mânâsında olmayıp, bilakis yakînin galebe gelmesi, irfânın kuvveti, îmân nûrunun kalbe hâkimiyeti anlamındadır. Zikredilen bu ahvâl gözle değil, kalble görmenin neticesidir. Bu anlamda müellif, rü'yetü'l-kalb ve rü'yetü'l-basar yani kalple görme ile gözle görme arasındaki farka değinir.<sup>81</sup> Âkifzâde'ye göre şuhûd ile rü'yet aynı anlamda değildir. Allah Teâlâ dünyâda kula meşhûd olabilir; fakat mer'î olamaz. Bu mânâda şuhûd, sâlikin gönül âleminde vukû bulan bir hâldir.<sup>82</sup> Âkifzâde'ye göre sûfîlerin tecelliden murâdı, Allah Teâlâ'yı gözle ya da kalp gözüyle görmek değildir. Bilakis bundaki mânâ, yakîn-i kuvvet, husûsî marifet, kalb-i itminân ve sırdaki değişimle birlikte Allah'ın dışındaki her şeyden bîgâne kalmaktır.<sup>83</sup> Bu da ancak Allah'ın celâli ve cemâlini tefekkürle istiğrâk hâlinde olmakla, O'nun âyetlerini mutâlaa edip fenâyı tecrübe etmekle, eserlerini müşâhade ile olur.<sup>84</sup>

Âkifzâde, kalbî şuhûdun birtakım makâm ve derecelerinin olduğunu, en yüksek mertebenin ise her mekânda, her hâlde, sevinçte tasada, yalnızken toplumun arasındayken, zarûrî ya da ihtiyârî durumda, zenginlikte-fakirlikte, nimette-zorlukta, tatta-masiyette kulun O'na hamde-derek zorlukta iken rızâ ile, halvette iken O'ndan hayâ ile, toplulukta iken tevekkül ile, zarûrette iken O'ndan yardım istemekle, ihtiyârda iken tevfiğin O'ndan geldiğini bilmekle, zenginlikte başkalarına ikrâm ile, zorluk-

<sup>79</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* 514.

<sup>80</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 639-640.

<sup>81</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfîyye*, 6b-7a.

<sup>82</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfîyye*, 29a.

<sup>83</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfîyye*, 5a.

<sup>84</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfîyye*, 5b.

ta sabır ile, nimette şükür ile, taatte ihlâs ile, masiyette O'ndan ihlâs dilemekle îmânın en efdal mertebelerine ulaşılacağını belirtir.<sup>85</sup>

Âkifzâde'ye göre müşâhade, insanın basiretindeki perdenin açılmasıdır.<sup>86</sup> Zevk ise vücûdun ve rûhun sıfatının kesâfetten letâfete doğru değişmesidir. Böyle bir değişimden kişinin sadece bâtinî yönü değil, duyu organları da nasiplenir. Bunun örneğini uykuda görmek mümkündür. Kişi uykuya daldığı zaman bedenın ağırlıklarından kurtulur. Uyku ile birlikte göz, işitme, koklama, ağız, el, ayak ve diğer organları da değişir. Uykuda kişi başka türlü görür, işitir ve âdetâ gaybın kokusunu alır, Bazen rüyada yemek yer ve uyanır sonrasında uykuda yediği yemeğin tadını hâlâ ağzında hisseder. Uykuda yürür, güç kullanır, uzak diyarlara gider. Uzak mesâfeler ona engel olmaz. Çünkü bu yeni vücûdu normalinden daha mükemmeldir. Mânevî bedeninde havada uçmayı, suda yürümeyi, ateşe girip yanmamayı tecrübe eder. Bütün bu zikredilenler birer hakîkattir.<sup>87</sup> İnsan bir taraftan zayıf bir varlık olarak yaratılmışken diğer taraftan eşref-i mahlûkât olma özelliği ile muttasıftır. Bu ikinci yönü daha ağırlıklıdır. Uyku misâlinde olduğu gibi seyyâr olan sâlik de havada uçar, suda yürür. Ateşe girer ama ateş ona zarar vermez. Görür, işitir, alır, yükseilir, iner. Himmet eliyle tasarrufta bulunur. Onunla beraber olan kişi ise kesîf olan vücûdu ile yaşanan bu ahvâle şâhidlik edemez.<sup>88</sup>

Âkifzâde, rü'yetü'l-hak yani Allah'ı dünyada gözle görmenin sadece Hz.Muhammed'e mahsûs olduğunu ifade eder. Hz.Peygamber'in dışındakiler, dünyâda sadece kalp gözüyle görebilir. Dolayısıyla şuhûd ile görme arsında fark vardır. Allah Teâlâ, dünyada bildiğimiz görmenin dışında başka bir görme ile vardır. Bu anlamda şuhûd ile görme arasındaki fark şöyle belirtilebilir: Aslında insan hakîkî cihetiyle görebilmekten âcizdir. Oysa Allah Teâlâ mutlaklıdır. Bununla birlikte kulun vasıfları oldukça azdır. Çünkü kul, varlığı itibâriyle sınırlı yaratılmıştır. Cenâb-ı

<sup>85</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 6a-6b.

<sup>86</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 65b.

<sup>87</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 66a.

<sup>88</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 66b.

Hakk'ın isim ve sıfatları ise geniştir. Dolayısıyla kulun Allah'ı görme talebi, her tür kayıt ve sınırlamadan münezzehtir. Allah'ı takayyud etmeye girer ki O, bundan münezzehtir.<sup>89</sup>

Âkifzâde'nin şuhûd, müşâhade, mükâşefe, tecellî gibi kavramlardan anladığı, gerçek mânâda rü'yet olmayıp, yakîni îmâna sahip olmaktır.<sup>90</sup> İmân nûru kişide hâkim olunca irfânı kuvvetlenir. Böylece sâlik, Cibril hadîsinde<sup>91</sup> vârid olan ihsân makâmına ulaşır. Bununla birlikte Âkifzâde, dünyâda Allah'ı görmenin kalple, âhirette ise gözle olduğunu belirtir. Sonuçta kalbin görmesi de gözün görmesi de görülen Zât açısından aynıdır.<sup>92</sup> Bu anlamda Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, şuhûddan maksâd zikrin sırrına vâsıl olan sâlikin, Mahbûb'un kemâl sıfatlarını cemâl ve celâli ile tefekkür etmesi, O'ndan başkasını göremeyip, sadece O'nun yakınlığını hissetmesi, tüm ahvâlinde ve kalbinde sadece O'na yer vermesidir.<sup>93</sup> Mutasavvıflar hâl esnasında kâinâtta varlıkları inkâr etmezler. Onlar sadece Müessir'in zikriyle istiğrâk hâlinde oldukları için, eseri göremezler. Ya da Hâlik'a odaklanıp, mahlûku fark edemezler. Benzer şekilde fenâ, gaybet, keşf, tecellî gibi diğer kavramlar da buna tevîl edilebilir.<sup>94</sup>

Âkifzâde, Allah'ın cennette va'd ettiği nimetlerin en önemlisi ve en büyüğünün rü'yetullah olduğunu ifade eder. Cennetlikler O'nu gördüğünde diğer nimetleri unuttur. Çünkü O'nun görülmesi, gayelerin en büyüğü, saadetin en yücesi, lezzetlerin en nihâi aşamasıdır. O'nun için gözlerden yaş dökülür, meczûblar O'nun için sayha atar. Muhiblerin aşkı, âbidlerin mücâhedesini, zâhidlerin tevâzu sadece O'nun içindir.<sup>95</sup> Âkifzâde, tasavvuf dilinde zikredilen şuhûd, müşâhade, mükâşefe, tecellî gibi kavramların âhirette va'd edilen görme olmadığını ifade eder. Bahsi geçen

<sup>89</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 28b-29a.

<sup>90</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 6b.

<sup>91</sup> Buhârî, "İmân", 37; Tirmizî, "İmân", 4.

<sup>92</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 7a.

<sup>93</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 4a.

<sup>94</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 5a.

<sup>95</sup> Âkifzâde, *Mühimmâtu's-sûfiyye*, 22a.

Cibril hadisindeki ihsân terimiyle kastedilen, Allah'ı görür gibi ibâdet etme şuuruna nâil olmaktır. Çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir.<sup>96</sup>

### Sonuç

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başında yaşamış Osmanlı Dönemi'nin önemli âlimlerindedir. Âkifzâde, İslâmî ilimlerde derin vukûf sahibi olmasının yanı sıra tasavvufa meraklı bir şahsiyettir. Tasavvufî sahada kaleme aldığı eserleri tetkik edildiğinde onun sûfî kimliği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte eserlerinde tasavvufa dâir birtakım tanımlar geliştirmesi hasebiyle onun hâl ehli kişiliğinin olduğunu söylemek mümkündür. Şeyh Seyyid Ahmed Kebîr neslinden gelen Âkifzâde'nin iyi eğitilmiş aile efradının olduğu görülmektedir. Dedesi Âkif Mustafa Efendi, Amasya müftüsü ve Bâyezîd Medresesi müderrisi olarak görev yapmıştır. Âkifzâde'nin babası İsmâil Efendi de Amasya'da müftülük ve aynı medresede müderrislik yapmıştır.

444

OMÜİFD

Âkifzâde'nin tasavvufa dair görüşlerini beyan ettiği eserlerinden biri *Mir'âtü'n-nâzırîn fî münebbihâti'l-mutasavvifi't-tâhirîn*'dir. Diğeri ise *Mühimmâtu's-sûfiyye*'dir. Arapça yazılan her iki eserde tasavvufî konular, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde şerh ölçüler dâhilinde açıklanmıştır. Her ikisinde de müellif Tasavvuf Klasikleri'ni kaynak olarak kullanmıştır. Her iki telif de bir fakihin tasavvufî düşüncelerini yansıtmaya bakımdan önemlidir.

Tasavvufî konular bağlamında Âkifzâde'nin zikri merkeze aldığı görülmektedir. Ona göre sadece sûfînin değil, bütün insanlığın selâmeti zikirle mümkündür. Dolayısıyla insan asla Allah'ı zikretmekten gâfil olmamalıdır. Âkifzâde, Allah'ın emirlerini lâyıkıyla yerine getirmenin kulun Mevlâ'ya karşı edebi olarak görür. Edeb noktasında halka karşı da oldukça dikkatli olunması gerektiği üzerinde durur. Emir ve nehiylerin hem halka hem de umerâdan olan kimselere karşı yumuşak üslupla yapılmasını tavsiye eder.

<sup>96</sup> Buhârî, "İmân", 1.

Âkifzâde'ye göre keşf; yakînî imâna sahip olmak, kalbin inşirâh bulması, irfân nûrunun kişide tecellî etmesidir. Ona göre keşf ve ilhâma dayalı bilgiler, mutlaka şerî ölçülere göre değerlendirilmelidir, Kur'ân ve Sünnet'e muvâfık ise kabul edilmeli, değilse reddedilmelidir. Nefs tezkiyesi ile ilhâm arasında bağlantı kuran Âkifzâde'ye göre, nefis tezkiye hâlinde ise gelen ilhâm daha sahîhtir. Peygamberlere gelen ilhâmı diğerlerinden ayrı tutmak için "katî tefhim" kavramını kullanır. Âkifzâde'nin bu tür farklı kavramlar kullandığı görülmektedir. Meselâ Kur'ân ve Sünnet'e tâbi olan sûfilere diğerlerinden ayırt etmek için "müteşerrî sûfî" ifadesini kullanır. Âkifzâde'nin kullandığı farklı kavramlardan biri de "Muhammedî rûh" ifadesidir. O, Ehl-i Sünnet'e tabî olma anlamında, Muhammedî rûha intisâb edilmesi gerektiğini söyler. Müellifin hemen hemen bütün kavramlarda dikkat çektiği en önemli husûs, zâhir ve bâtinin sağlamlığı noktasındadır. Çünkü o, iç âlemi düzgün olmayan kişinin, dış âleminin de düzgün olamayacağı kanaatindedir. Âkifzâde, tasavvufî metodlardan olan nefis tezkiyesinin, ibadetler hakkıyla icra edilene kadar devam etmesi gerektiğini belirtir. Ona göre ibadet ömür boyu olduğuna göre nefis tezkiyesi de insanın hayatı boyunca devam etmelidir.

Âkifzâde'ye göre kişi ne ile iştigâl ederse, gelen ilhâm da ona göre olur. Bununla birlikte o, mânevî halleri Cenâb-ı Hakk'ın kuluna ikramı olarak görür. Fakat bu hâli yaşamak için kâmil bir mürşidin rehberliğine ihtiyaç vardır. Çünkü sâlih bir şeyh, birikim ve tecrübesiyle evrâd, ezkâr, nefis tezkiyesi gibi meselelerde sûfiyi en kestirme yoldan hedefe ulaştırır. Âkifzâde'ye göre mânâ yoluna tâlib kimse mutlaka kâmil mürşid aramalıdır. Uğraşları neticesinde kâmil mürşidi bulamayan, Kur'ân ve Sünnet'i yaşayarak yoluna devam etmelidir. Bu anlamda asla kâmil olmayan birine intisâb etmemelidir.

Âkifzâde, rûhun kadim olup olmadığı meselesini de tartışmış, kadim olmadığını izâh etmiştir. Hatta o, Allah'ın zâtı, esmâsı ve sıfatlarından başkasının kadîm olduğuna inanmanın küfür olduğunu söyler. Bununla birlikte Âkifzâde'nin şuhûd, müşâhade, mükâşefe, tecellî gibi kavramlardan anladığı, gerçek mânâda rü'yet olmayıp, yakînî imâna sahip olmak-

tır. Kısacası Âkifzâde'nin tasavvufî konuları îmân, ilim, amel ve ihlâs çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir.

### Kaynakça

- Amasî, Âkifzâde Abdurrahim. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-Mesmû'*. Ali Emîrî Arabî, 2527. Millet Kütüphanesi.
- Amasî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mirâtü'n-Nâzirîn fi Münebbihâti'l-Mutasavvifi't-Tâhirîn Tercümesi*. H. Hayri- Abd Efendi, 30. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Amasî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mühimmâtu's-süfiyye*. Osman Ergin Yazmaları, 356. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Amasî, Âkifzâde Abdurrahim. *Mecmû'u'l-hâl*. 4027: 1b-2a. Bursa Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaâi Âmire, 1333.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- 446 Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Tasavvufî Mertbeler: Hâce Abdullah el- Ensârî el Herevî Örneği*. Haz. Abdurrezak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- OMÜİFD İbn Manzur, "Zikir", *Lisânü'l-arab*. 3: 1507. Kâhire: Dâru'l- Maarif, 1119.
- İsfehânî, Râgıb. "Rşd". *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 354. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Karabulut Ali Rıza - Karabulut Ahmet Turan. *Mu'cemü't-Târihi't-Türâsi'l-İslâmî fi Mektebâti'l-Âlem: el-Mahtûtât ve'l-Matbuât (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi)*. Kayseri: Dâru'l-akabe, ts.
- Kâşânî, Abdurrezâk. *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm mu'cemü'l-mustalahât ve'l-îşârâti's-süfiyye*. Thk. Saîd Abdulfettâh. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1996.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Olçay, Osman Fevzi. *Amasya Ünlüleri*. Trc. Turan Böcekci. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 50-52. İstanbul, TDV Yayınları, 2010.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer. *Avârifü'l-meârif Tercümesi Tasavvufun Esasları*. Trc. Hasan Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz. İstanbul, Vefâ Yayıncılık, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Mürîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 47-49. İstanbul, TDV Yayınları, 2006.

- Uludağ, Süleyman. "Rûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 192-193. İstanbul, TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 315-317. Ankara, TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Zirikli, Hayreddin. *el-Âlâm Kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ, min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, ts.







İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE SÛFİLER  
HAKKINDAKİ TASNİF BİÇİMLERİNE  
YÖNELİK BİR DEĞERLENDİRME  
AN EVALUATION OF THE CLASSIFICATION FORMS  
ABOUT SUFIS IN THE HISTORY OF ISLAMIC THOUGHT

---

BETÜL İZMİRLİ

[Dr. Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD  
PhD. Manisa Celal Bayar University Faculty of Divinity,  
Department of Sufism  
izmiribetul@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0003-1450-9927>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 08 Mayıs/May 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 06 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 449-476

Atıf/Cite as: İzmirli, Betül. “İslâm Düşünce Tarihinde Sûfîler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme- An Evaluation of the Classification Forms About Sufis in the History of Islamic Thought”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 449-476.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.561634>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## İslâm Düşünce Tarihinde Sûfler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme\*

**Öz:** Sûfler -bir zümre hâlinde- h. III./m. IX. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmıştır. İlk dönem tasavvuf klasiklerinde pek çok özelliğiyle ele alınan bu topluluk, bir müddet sonra bazı âlimler tarafından çeşitli tasniflere tâbi tutulmuştur. Tasavvuf ehli tarafından insanlar, bilginin ilme'l-yakîn, ayme'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklindeki üçlü tasnifinden hareketle, temelde avâm ve havâs olarak ayrılmıştır. Sûflere göre Hakk'a yakınlaştırmaya vesile olmayacak derecede ibâdetlere ve zâhire düşkün olan ve tasavvufun hakikatlerinden uzaklaşan kişi avâmdandır. Buna karşın şeriat ve ibâdetlerle birlikte bâtınî boyutta aşama kaydeden kişi ehl-i havâstan kabul edilmiştir. Sûflilerden ya da sûfi müelliflerden bazıları, dâhil oldukları zümreyi derecelerine yani tasavvuf hiyerarşisindeki mertebelerine göre kategorize etmiştir. Bunlar; sûfi, mutasavvıf, mustasvif; ashâbu'l-âdât, ashâbu'l-ibâdât, ashâbu'l-hakîka gibi birçok tasniften ibârettir. Sûfi müellif Hücvîrî ise onları hicrî III. ve IV. asırlarda tâbi oldukları tasavvufi ekollere göre ele almıştır. Ehl-i tasavvuftan olmayan kimi müellifler de daha sonra sûfler hakkında, ehl-i sünnete muvâfik olmalarına ve ayrırlıklarına göre bir ayırım yapmıştır. Konu hakkında geçmişten bugüne yapılan bütün tasnifleri ele almak makalenin boyutlarını aşacağı için bu çalışma, milâdî XIV. yüzyılla sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Tasavvuf, Sûfi, Sûfi fırkalar, Avâm, Havâs, Ortodoks, Heterodoks.



### An Evaluation of the Classification forms About Sufis in the History of Islamic Thought

**Abstract:** Sufis have come into sight as a community from the second half of the 3rd century (in the Islamic calendar) /9th century (according to the Gregorian calendar). After a while, the community which was discussed with

\* Bu çalışma, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamladığımız "Tasavvufta tip analizleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Betül İzmirli, *Tasavvufta Tip Analizleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

many unique features in the prime of the sufi classics has been categorized in different ways by some scholars. The knowledge has been classified as ilm al-yaqin, ‘ayn al-yaqin and haqq al-yaqin via the triple classification, and people have been basically defined as the commoners (awam) and elites (khawass) by ahl al-tasawwuf. For the sufis, a person who is keen on worship which doesn’t make her/him close to God, zāhir (apparent meaning, outer dimension), and goes away from the truth in Tasawwuf is awam. On the other hand, the person who is concerned with and makes good progress in batin (hidden meaning/inner dimension) as well as Shari’ah and worship has been accepted as the ahl al-khawass. Some sufis or sufi authors taking part in the group have categorized people according to their degrees namely, the ranks of the mystic (spiritual) hierarchy. These include quite a few ranks such as mutasawwif, mustaswif; ashab al-adat, ashab al-ibadat, ashab al-haқиqа. As for sufi author Hujvīrī, he handled people according to their mystic schools in 3rd and 4th centuries in the Islamic calendar; then, certain authors who haven’t been members of the Sufi community have differentiated between sufis in accordance with their compatible and incompatible with Ahl al-Sunnah. The article is limited to the XIVth century (according to the Gregorian calendar) by the fact that all the classification that has been done from the past to the present on the issue exceeds the scope of the article.

**Keywords:** Tasawwuf, Sufi, Sufi schools, Awam, Khawass, Orthodox, Heterodox.



## Giriş

Tasavvuf ve onun mensupları olarak -en genel isimlendirmeye- sûfîler, İslâm tarihinde diğer akım ve gruplara nazaran daha fazla ilgi odağı olmuşlardır. Onlar, Allah-âlem tasavvurları, insana ve bilgiye bakışları gibi birçok sebeple diğer ilimlerin mensuplarından ayrılmışlardır. Durumun bilincinde olan sûfîler zaman zaman içinde buldukları zümrenin niteliğini ve farkını dile getirmişlerdir. Nitekim Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]) “Sûfîler, Hak Teâlâ’yı her şeye tercih ettikleri için O’nun tarafından her şeye tercih edilen bir topluluktur”<sup>1</sup> tespitinde bulunmuştur. Cüneyd-i

<sup>1</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, thk. Abdu’l-Halîm Mahmûd ve Taha Abdu’l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru’l-Kütübî’l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1380/1960), 46; Abdülkerîm b. Hevazın b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-*

Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre "Sûfiyye, halk arasında Allah'ın tercih ettiği (seçkin) kullardır. Allah isterse onları gizler, isterse açığa çıkarır."<sup>2</sup> Cüneyd, "Sûfiler başkalarının giremediği bir evin sâkinidirler."<sup>3</sup> ifadesiyle de onların diğerlerinde olmayan sıfatlara sahip bir topluluk olduğunu belirtmiştir. Aynı dili konuşurlar, aynı hâlleri tecrübe ederler ve kendilerinden başkası hâllerine ortak olamaz.<sup>4</sup>

Bağdatlı sûfilerden Ruveyym b. Ahmed (ö. 303/915), sûfilerin şekil ve rüsûmdan uzak, hakikati temsil eden bir zümre olduklarını şu sözleriyle bildirmiştir:

Hangisi olursa olsun, halktan bir tabaka ile oturup kalkman, sûfilerle oturup kalkmandan daha uygun ve sâlimdir [eslem]. Çünkü bütün insanlar, şekilcilikle uğraşırlarken,\* bu tâife (sûfiler) hakikatlerle meşguldürler. Bütün halk şeriatın zâhir şeylerini talep ederken, onlar verâ'in hakikatini ve doğruluğa devam etmeyi istemişlerdir. Kim de bunlarla (sûfilerle) beraber olup, elde ettikleri hakikatlerden bir şeye muhalif olursa, Allah onun kalbinden îmânın nûrunu çıkarır.<sup>5</sup>

452

OMÜİFD

Erken devirlerde bu topluluğa dair yukarıdaki gibi müspet yaklaşımlara rastlanmaktadır. Bununla birlikte bazı yönleriyle temâyüz eden ve böyle olduğu düşünülen bu topluluk içerisinde zamanla bir takım yozlaşmalar ve kusurlu davranışlar baş göstermiştir. Buna bir reaksiyon olarak öncelikle sûfilerden veya sûfî müelliflerden özeleştirici mâhiyetinde iç tenkit sesleri yükselmeye başlamıştır. Mesela Ebû Bekir el-Vâsîfî (ö. 320/932'den sonra) "Bu zümrenin [kavmin]\* işâretleri vardı, sonra bu işâretler hareketlere dönüştü, daha sonra ise ellerinde üzüntüden başka

*Kuşeyriyye*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. Eş-Şerîf (Kâhire: Dâru'ş-Şa'b, 1409/1989), 467.

<sup>2</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 46.

<sup>3</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 466.

<sup>4</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, terc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 5. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 46.

\* Eserin dipnotunda bu ifade için "yani zâhirî amellerle yetinirlerken" açıklaması yer alır.

<sup>5</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 85.

\* el-kavm: Yani sûfiler.

bir şey kalmadı”<sup>6</sup> der. Ebû Ya’kûb en-Nehrecûrî’ye (ö. 330/942) tasavvuf-tan sorulunca, (sûfileri kastederek) “Ahh ahh. Onlar bir ümmetti. Gelip geçtiler”<sup>7</sup> cevabını verir. Onun bu sözü hakiki sûfilerin geçmişte kaldığını belirtirken, bugün onların yerini dolduracak nitelikte sûfilerin bulunmadığına dair bir hasretin de ifadesidir.

Öte yandan bu zümreye zâhir ulemasının yaptığı dış tenkitler de mevcuttur. İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Necmeddîn en-Neseî (ö. 537/1142), Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi birçok âlim, kendi devirlerindeki bazı sûfî yahut sûfî kimliğine bürünmüş grupların hatalı ve bilhassa şeriata mugâyir buldukları yönlerini şiddetle eleştirmişlerdir. Bunlar genelde Milel ve Nihal türü eserlerde yer almıştır. Buralarda tasavvuf mensupları hak-bâtıl, ehl-i sünnet ehl-i bidat gibi tasniflere ayrılmışlardır. Nitekim her tasnif aynı zamanda “nitelikli-vasıfsız” ya da “iyi-kötü” ayrımı yapan bir tenkiti de ifade etmiştir.

Bu makalede h. VIII./m. XIV. asra dek sûfilere yönelik içerden ve dışarıdan yapılan bazı tasnifler incelenecektir. Bu tasnifler ilk defa ne zaman zuhûr etmiştir? Tasniflerin yapılma gereği ve sebepleri nelerdir? Bunların içeriği hangi etmenlere göre değişmiştir? gibi sorulara tarihsel ve toplumsal bağlam göz önünde bulundurularak cevap aranacaktır.

## 1. Sûfilere Göre Avâm ve Havâs

Tasavvufta, ilk dönemden itibaren genel olarak insanlar özel olarak da tasavvuf yolunda olanlar, *avâm* ve *havâs* ya da *avâm*, *havâs* ve *havâssu’l-havâs* gibi tasniflere tâbi tutulmuştur. Sûfiler toplumu, bilginin ilme1-yakîn, ayne1-yakîn, hakka’l-yakîn şeklindeki sınıflandırılmasından hareketle *avâm*, *havâs*, *havassu’l-havas* tabakalarına ayırmışlardır. Onlara göre her bir mertebede bilginin niteliği ve böylece toplumun yapısı değişime uğramıştır. Bununla birlikte bu üçlü tasnif hâller ve makamlar gibi

<sup>6</sup> Abdülmelik b. Muhammed İbrâhim en-Nisâbûrî el-Harkûşî, *Kitâbu Tehzîbi’l-esrâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd (Abu Dabi: el-Mecmeu’s-Sekâfî, 1999), 33; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 468.

<sup>7</sup> Harkûşî, *Tehzîbü’l-esrâr*, 32.

tasavvufun temel konularına dair de yapılmıştır.<sup>8</sup> Yine bilgiye ve seyr-i sülûkteki manevî gelişime dayalı hiyerarşik tasniflerden biri de mübtedî-mutavassıt-müntehî şeklidir. Mübtedî yolun başındaki kimseye yani avâma karşılık gelmektedir. Mutavassıt kademe almış mürîddir. Henüz seyr hâlinindedir. Müntehî ise havâssu'l-havâs da denilen, sona ulaşan halleri ve makamları geçmiş kişidir.<sup>9</sup> Bir başka sınıflandırma ise tasavvuf klasiklerinde zâhid-ârif olarak geçmektedir. Zâhid, işin başındaki mübtedîdir; ârif, ipi göğüslemiş müntehîdir. Zâhid zâhirperest; ârif hakikatperesttir. Zâhid, gösterişe kurban gitmiş; ârif ihlâsa kurban olmuştur.<sup>10</sup> Örneğin Yahya b. Muâz “Zâhidler dünyâda; ârifler ise âhirette gariptirler.”<sup>11</sup>; Abdullah b. el-Harrâz (ö.310/922’den önce) “Açlık zâhidlerin; zikir âriflerin azığıdır.”<sup>12</sup> derken bu makam sırasına atıfta bulunmuşlardır.

Bütün bunlara bakılarak şu söylenebilir ki ehl-i tasavvuf insanları temelde ikiye ayırmıştır: halkı ifade eden avâm ile nitelikli insanları tanımlayan havâs. Böyle bir ayrıma göre sûfî olmayanlar, âlim bile olsalar avâm sayılırlar.<sup>13</sup> Bu bakımdan *avâm* (العوام), sûflere göre “inanç ve ibâdetleri genellikle taklide dayanan, dînin şekil ve merasimlerinin ötesine geçemeyenler için kullanılan bir tasavvuf terimi”<sup>14</sup> olmuştur. Avâm şeriatın

<sup>8</sup> Hacı Bayram Başer, “Sufilerin Ahlaki Değer Odaklı Toplumsal Hiyerarşi Anlayışları”, Genç Akademisyenler Buluşması V-Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum, Ed. M. Hüseyin Mercan, Yedirenk, İstanbul, 2013, 150-151 (145-160) Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Havâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 517.

<sup>9</sup> Serrâc’ın benzer bir tasnifi için bk. Lüma’, 417-18.

<sup>10</sup> Mustafa Kara, “Fuzûlî’nin Rind ü Zahid ve Türkçe Divanı’nda Züht ve Zahit Tipi”, Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: İBB Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı, 1996, 183; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 87.

<sup>11</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî, *Tabakātu’s-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 101; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el- İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakātu’l-asfiyâ* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1416/1996), 10: 60. Aynı söz *er-Risâle*’de Nasrabâzî’ye atfedilmiştir. Bk. 220.

<sup>12</sup> Sülemî, *Tabakât*, s. 223; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 98.

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2005), 161.

<sup>14</sup> Süleyman Uludağ, “Avâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 105.

zâhirine, ibâdetlerin şekli erkân ve pratiklerine önem verdiğiinden tasavvuf ehli, şeriat âlimlerini de avâmdan kabul etmişler ve onlara “rüsûm ulemâsı” demişlerdir.<sup>15</sup> Bununla birlikte tasavvuf yolunda olduğu hâlde şekil ve zâhire önem veren kişi de sûflerçe avâm ve ehl-i rüsûmdan kabul edilmiştir.

Üst sınıf ve önde gelenler gibi anlamlarda kullanılan *havâs* (الخواص) ise tasavvufta, “herkeste bulunmayan birtakım bilgilere ve hâllere, yetenek ve rûh temizliğine sahip” kişilere verilen isimdir.<sup>16</sup> Bunların en üst mertebesinde olanlara ise *havâssu’l-havâs* ya da *hâssü’l-havâs* gibi adlar verilir. Sûfler de havâs ya da havâssu’l-havâs içinde kabul edilen bir zümredir.<sup>17</sup>

Sûfî ulemâ genelde hâl ve makamlar konusunda bahsi geçen tasnîften bahsetmişlerdir. Bu ayrımı yapan ilk kişilerden biri Ahmed b. Hanbel’dir (ö. 241/855). Tasavvuf klâsiklerinde onun zühd makamı hakkında yaptığı avâm ve havâs ayrımı mevcuttur. İbn Hanbel’e göre zühdün üç türü vardır. Birincisi haramı terk etmek olup o, avâmın zühdüdür. İkincisi havâssın zühdüdür ki helâlin lüzumsuz kısmını terk etmeyi ifâde eder. Üçüncüsü ise kulu Allah’tan alıkoyan her şeyi terktir ki bu da âriflerin zühdüdür.<sup>18</sup>

Yukarıdaki gibi bir ayrımın ilk izlerine sûfî zümresinden biri olan Zünnûn el-Mısrî’de (ö. 245/859) rastlarız. Nitekim o, tevbe hakkında “Avâmın tevbesi günahlardan; havâssın tevbesi gafletten olur” demiştir.<sup>19</sup> Ebû Saîd el-Harrâz’a (ö. 277/890 [?]) atfedilen “Ebrârın hasenâtı, mukarrebûnun seyyiâtıdır”<sup>20</sup> şeklindeki meşhûr ibâre, lâfzen olmasa da mânen

<sup>15</sup> Uludağ, “Avâm”, 4: 105-106.

<sup>16</sup> Uludağ, “Havâs”, 16: 517.

<sup>17</sup> Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Risâletü’l-melâmetiyye*, nşr. Ebu’l-Ala Afîfî (Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1945), 23 (giriş); Uludağ, “Havâs”, 16: 517.

<sup>18</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 222.

<sup>19</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 68; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 46, 183.

<sup>20</sup> Bu söz *İhyâu ulûmi’d-dîn*’de “el-kâil es-sâdık”ın sözü şeklinde mevcuttur ve söyleyenin ismi belirtilmemiştir. Bk. *Ebû Hâmid* Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn* (Mısır: el-Matbaatu’l-Ezheriyyetu, 1302), 4: 45. Süleyman Ateş bu sözün Ebû

avâm-havâs arasındaki bu ayrımı dile getirir. Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), sûfîlerin hâl ve makamlarından kabul edilen şükür hakkında “Avâmın şükürü yiyecek ve giyecek türünden şeyler içindir. Havâsın şükürü ise mânâlardan kalplerine doğan şeyler içindir”<sup>21</sup> tespitinde bulunmuştur.

Sûfîler *tevhîd* gibi en hassas konularda bile avâm-havâs ayırımına gitmişlerdir. Meselâ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) biri avâma, diğeri havâssa ait iki tür tevhîdden söz eder.<sup>22</sup> Serrâc et-Tûsî (ö.378/988); Cüneyd’in, tevhîdin mâhiyetiyle ilgili sorulan sorulara muhtelif cevaplar verdiğini, bunlardan bazısının avâmın, bazısının ise havâsın tevhîdine işâret ettiğini belirtmiştir.<sup>23</sup> Serrâc ayrıca Yûsuf b. Hüseyin’in, “avâmın, hakâik ehlinin ve havâsın tevhîdi” şeklinde üçe ayırdığı tevhîd çeşitleriyle ilgili ayrıntılı izâhlarını nakletmiştir.<sup>24</sup>

456  
OMÜİFD

Sûfî müellifler de daha sonra hâl ve makamlar konusunda avâm ve havâs ayırımına yer vermişlerdir. Mesela Serrâc makamlar içerisinde ele aldığı *zühdü mübtedîlerin*, tahkîk ve istiğna ehlinin zühdü; *fakrı* mukarreblerin, siddıkların ve kanaat ehlinin fakrı olarak üçe ayırırken, aslında bu farktan söz etmiştir. Bu tasnîfin dışında birçok hâl ve makamda benzer bir ayırma giden Serrâc *tevekkülü mü’minlerin*, havâsın ve havâssu’l-havâsın *tevekkülü* şeklinde sınıflandırırken, müminleri avâm statüsüne indirgemıştır.<sup>25</sup> Kendisi hâllerden kabul ettiği bazı kavramlarda da benzer bir sınıflamaya gitmiştir. Örneğin *muhabbetin*; avâm, sâdıklar ve müte-

Sâid el-Harrâz’a ait olduğu bilgisini vermiştir. Bk. Süleyman Ateş, “Kurb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 433.

<sup>21</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 312. Kuşeyrî bu sözü naklederken sadece “Ebû Osman” demiş ve onun nisbesini kullanmamıştır. Ancak hâl tercemesi bölümünde Ebû Osman el-Hîrî için genelde sadece Ebû Osman adını kullanması (bk. *er-Risâle*, 81-83) nedeniyle bu kişinin Ebû Osman el-Hîrî olduğunu düşünüyoruz.

<sup>22</sup> Uludağ, “Havâs”, 16: 517.

<sup>23</sup> Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 49. Kuşeyrî de hem Cüneyd’den gelen bu nakle hem de Serrâc’ın yorumuna yer vermiştir. Bk. *er-Risâle*, 183.

<sup>24</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 50-51. Erken dönem tasavvuf eserlerinde bundan başka birçok kavram hakkında avâm-havâs ayırımına gidildiği görülmüştür. Burada örnek olması açısından kısaca bir kaç kavramı ele aldık.

<sup>25</sup> Bk. Serrâc *el-Lüma’*, 78-79.



hakkikler, sıddıklar ve ârifler<sup>26</sup> *itmi'nanın* da; avâm, havâs ve havâssu'l-havâssa ait üç türünden bahsetmiştir.<sup>27</sup> Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) de sûfilerden birinin *muhabbeti* ikrâr ve vecd olarak iki kısma ayırdığını ve o şahsın ikrârın avâm ve havâsta bulunduğunu ifade eden sözünü nakletmiştir.<sup>28</sup>

Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), eserinin hâl ve makamlara yer verdiği bölümünün *müccâhede* bâbında “Avâmın çabası/cehdi amelleri yerine getirmek içindir, havâssın maksadı ise mânevî hâlleri tasfiye etmektir” demiştir.<sup>29</sup> *Takvânın* çeşitli türleri olduğunu belirten müellif, avâmın takvasının şirkten, havâssın takvasının günâhtan olduğunu belirtmiştir.<sup>30</sup> *Tevekkül* bâbında ise Kuşeyrî mütevekkil için üç derece tayîn eden üstâdı Ebû Ali ed-Dekkâk'tan (ö. 405/1015)<sup>31</sup> duyduğu şu sözü aktarmıştır: “Tevekkül müminlerin, teslîm evliyânın, tefvîz ise muvahhidlerin/tevhîd ehlinin sıfatıdır. Öyleyse tevekkül avâmın; teslîm havâssın; tefvîz ise havâssu'l-havâssın sıfatıdır.”<sup>32</sup> Buna göre mümin avâm; velî havâs; muvahhid ise havâssu'l-havâss konumundadır.

Tasavvufî mertebeleri yüzlü tasnifle ele alan Hâce Abdullah el-Herevî (ö.481/1089) *Menâzilu's-Sâirîn* eserinde bazı mertebeleri mürîd, sâlik ve ârifin (muhib) seviyesine göre üç aşamalı olarak değerlendirmiştir.<sup>33</sup> O, *İlelü'l-Makâmât* isimli eserinde ise makamları avâm ve havâs seviyesinde ele almıştır. Mesela tevekkül makamında “avâm hakkında olup anlamı, işini senin için yerine getirmesi için Allah'a havale etmen ve sana yetmesi için O'nun ilmine ve hilmine sığınmandır. Havâsın yolunda te-

<sup>26</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 86-88.

<sup>27</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 99.

<sup>28</sup> Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emîn en-Nevevî, 2. Baskı (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, 1400/1980), 131.

<sup>29</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 190.

<sup>30</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 206.

<sup>31</sup> Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298-299.

<sup>32</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 300.

<sup>33</sup> Bk. Hâce Abdullah el-Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*. terc. Abdurrezak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 123, 133.

vekkül, tevekküldeki yeterliliği görmemektir..."<sup>34</sup> açıklamalarında bulunmuştur.

Avâm ve havâs ayrımını hâl ve makam gibi mertebeler içerisine dâhil etmeden, daha başka konular altında işleyen sûfî müellifler de vardır. Mesela Ali b. Osman el-Hücvîrî (ö. 465/1072) müstakil bir bölüm olarak ele aldığı "Murakkaa Giyme" bâbında yamalı hırka giymenin avâmı ve havâssı düşüreceği hâllere şöyle değinmiştir:

"Hırka Yüce Allah'ın evliyâsının zînetidir. Bu kıyafetle avâm azîz; havâs zelîl olur. Avâmın hırka ile izzeti, bunu giymeleri durumunda halkın kendilerine hürmet ve itibar etmeleridir. Havâssın hırka ile zilleti, bunu giymeleri durumunda halkın kendilerine avâm nazarı ile bakmaları ve bundan dolayı kendilerini levâm etmeleridir."<sup>35</sup>

Eserlerinde avâm-havâs ayrımına giden Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de bazı kavramlar hakkında avâm-havâs-havâssu'l-havâs tasnîfi yapmıştır.<sup>36</sup>

458

OMÜİFD

Sûfîlerin, Müslümanları ilk dönemlerden itibaren avâm ve havâs diye ikiye, bazen da avâm, havâs ve havâssu'l-havâs şeklinde üçe ayırdıkları söylenebilir. Bu mertebelerin en aşağısında yer alan avâm, dînî hükümleri câiz olup olmaması açısından değerlendirir ve tevîl yoluyla ruhsat imkânı arar. Havâs, ruhsattan çok azîmete ağırlık verir. Ârifler de denilebilecek havâssu'l-havâs ise dînî hükümleri ötekilerin sezemediği bütün incelikleriyle en iyi şekilde anlar ve uygular. Dolayısıyla avâmın dînî bilgileriyle havâssın dînî bilgileri arasında da daima fark vardır.<sup>37</sup> Sûfîlerin derecelerine göre sınıflandırılması, genelde onların sülûkü sıra-

<sup>34</sup> İlelü'l-Makamat, 153. Diğer örnekler için bk. 154, 155.

<sup>35</sup> Bk. Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî el-Hücvîrî (Lahor: y.y., 1387/1967), 36, [krş. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 109].

<sup>36</sup> Bk. *Ebû Hâmid* Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr ve mişfâtü'l-esrâr*, thk. Şeyh Abdü'l-Azîz İzzü'd-Dîn es-Seyrevân (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986), 119. Gazâlî bu eserinde nûrun derecelerinin bilinmesinin, ilk konumda avâmın, ikinci konumda havâssın, üçüncü konumda ise havâssu'l-havâssın katında olduğunu belirtmiştir. Bk. aynı yer. Gazâlî'nin bizzat avâma yönelik yazdığı eser de *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîlâm* ismini taşımaktadır.

<sup>37</sup> Uludağ, "Avâm", 4: 106.

sında buldukları konuma ve îfâ ettikleri vazifeye göre yapılmıştır. Bununla birlikte tasavvuf yolunda olup hangi niyetle burada yer aldığına ve hedefinin ne olduğuna göre de onlara bazı dereceler atfedilmiştir.

Yukarıdaki gibi avâm-havâs ya da bir başka tabirle “sıradan çoğunluk ve nitelikli azınlık” tarzında ayrımlar hemen hemen bütün disiplinlerde veya teşkilatlarda mevcuttur. Tasavvuftaki ayırım doğrudan le-dünnî bilginin elde edilmesine göre yapılmıştır. Anlaşılan odur ki bilgiye ulaşmada dinî tecrübe ve zevk boyutu arttıkça kişi havâs mertebesine yaklaşmaktadır. Bu nedenle tasavvufta “tatmayan bilmez” deyimini daha çok, söz konusu tecrübe ilimle tanışmamış avâma yönelik söylenmektedir. Sınıflandırmalar bizzat avâm-havâs şeklinde o gün de bugün de pejoratif sayılabilecek bir dille ifade edildiği gibi, üstü kapalı şekilde aynı anlamı veren derecelendirmeler de vardır. Bunlar da yine dinî/tasavvufî his ve heyecanların ifadesi olan hâllerin niteliğine göre karşılık bulmuştur. Bu dille tasavvufî tipler mübtedî, mutavassıt, müntehî; mümin, velî, muvahhid gibi isimler alır olmuşlardır.

## 2. Derecelerine Göre Sûfî Tasnîfleri

Sûfîleri çeşitli tasnîflere tâbi tutanlar arasında başta eser sahibi mutasavvıflar olmak üzere farklı alanlardan birçok âlim mevcuttur. Tasavvuf tarihinde sûfî ve tasavvuf kelimeleriyle alâkalı olarak yapılmış ilk sistemli sûfî tasnîflerinden biri Hücuvîrî'ye aittir. O, tasavvuf ehlini daha doğrusu kendilerini sûfî olarak tanımlayan ve sûfî olduklarını söyleyenleri, aşağıdan yukarıya “mustasvif-mutasavvıf-sûfî” olarak üç kısma ayırmış,<sup>38</sup> ayırımını yaparken de dış tesirleri, ilhâdı ve zındıklığı söz konusu etmemiştir.<sup>39</sup> Zaten böylelerinin Müslüman bile olamayacağını düşünmüştür. Yani Hücuvîrî onları itikâdî-keîâmî ölçütlere ya da Râfızî, Karmatî gibi Bâtınî akımlara mensubiyetlerine göre değil; tasavvuf yolundaki çabalarına ve keyfiyetlerine göre takdir etmiştir. Kendisi sûfî zümresini derecelerine göre şöyle tasnîf etmiştir:

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011), 121.

<sup>39</sup> Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 37.

-Mustasvif: Mal ve makam sahibi olmak ve dünyâdan nasib almak için kendisini sûfî ve mutasavvıflara benzeten kişidir. Mustasvif, sûflikten de mutasavvıflıktan da gâfil olan, hiçbir mânâdan haberi olmayan kimsedir. Gâfilliği o derecedir ki hakkında şunlar söylenmiştir: “Sûfilere göre mustasvif sinek gibi değersizdir. Onlara göre mustasvif olanların yaptıkları şey hevâ ve heveslerini tatminden başka bir şey değildir. Sûfî olmayanlara göre mustasvif, işi gücü fesat ve zarar vermek olan kurt gibidir. Bütün arzusu yırtmak, parçalamak ve murdar etmektir.”<sup>40</sup>

-Mutasavvif: Sûfilerle alâkası bulunan ve onların tâlibi olan zevâta denir. Dolayısıyla mutasavvıf tabiri daha çok, sûfî olma yolunda külfet üstlenen, kendini bu hâle gelmek için zorlayan ve bu uğurda çabalayan kişiyi ifade etmek için kullanılır. Hücvîrî, “tasavvuf tefe‘ul ve tekellüftür, bir işi zorlanarak ve külfet çekerek ifâ etmek mânâsına gelir”<sup>41</sup> sözüyle de bunu ifade etmiştir. Nitekim sûfilerin ulaştığı dereceyi mücâhede ile talep eden, talep hâlinde kendini onların muâmeleleri üzerinde doğru bir şekilde bulunduran, mutasavvıftır.<sup>42</sup>

-Sûfî: Bu yolda bulunanların kemâl ehli olanlarına derler. Sûfî, -nefsinden fânî olan ve Hakk ile bâkî olan kişidir. Sûfî beşerî arzuların pençesinden yakasını kurtarmış ve hakikatlerin hakikatine vâsıl olmuştur.<sup>43</sup>

Hücvîrî son iki zümre hakkında herhangi bir olumsuz nitelik serdetmezken, “mustasvif” için, sûfî ya da mutasavvıf olmadığı hâlde onlardanmış gibi görüldüğüne vurgu yapmıştır. Bu yönüyle mustasvif,

<sup>40</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 36, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 99].

<sup>41</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 35, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 98].

<sup>42</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 35, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 99]. Kuşeyrî'ye göre de sûflik mertebesine ulaşmak isteyene “mutasavvıf” denir. Bk. *er-Risâle*, 464. Hücvîrî, dejenerer mutasavvıflar için de şu tespitlerde bulunmuştur: *Câhil mutasavvıflar hiçbir şeyhin sohbetinde bulunmamışlar, bir büyükten edeb öğrenmemişler, zamanın kulak çekmesinin tadını tatmamışlar, sıkıntılara katlanmamışlar, basiretsiz olarak hırkayı giymişler, kendilerini sûfilerin arasına atmışlar, böylece onların sohbetinde saygısız bir şekilde laubalilik yolunu tutmuşlardır. Böyle birinin ahmaklığı, onu bütün halkın kendisi gibi olduklarını zannetmeye sevk etmiştir. Bundan dolayı öyleleri için hak yol ile bâtil anlaşılmaz hâle gelmiştir.* Bk. *Keşfü'l-mahcûb*, 18, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 84].

<sup>43</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 35, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 98-99].

dejenere bir sûfî tipidir. Zira o, sûflüğün hakikatinden son derece uzak ve farklı özelliklere sahip bir tip olarak temessül etmiştir.

Sûfî, mutasavvîf ve mustasvîf arasındaki kıyas, özetle şöyledir: Sûfî vusûl sahibidir, mutasavvîf usûl sahibidir, mustasvîf fuzûl sahibidir.<sup>44</sup> Yani sûfî işin pratik ve amelî tarafıyla uğraşan ancak amacına ulaşan kişi, mutasavvîf daha çok sûfnin pratiği üzerinde kafa yoran, onun teorize ettiği esasları pratiğe ve tatbika geçirme yolunda temrinler yapan kişi, mustasvîf ise merak ve çeşitli menfî niyetlerle sûfî ve mutasavvîflara benzeme yolunda olan ve bu yolun esaslarına zarar veren kişidir.

Hücvîrî'nin bu tasnifinde özellikle sûfî ve mutasavvîf arasındaki ayrım, daima ehl-i tasavvufun gündeminde olmuştur. Başlangıçta Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin eserlerinde yer almaya başlayan bu karşılaştırmalara göre, tasavvufun daha çok kitâbî ve ilmî yönüyle uğraşanlara mutasavvîf denilir. Sûfî ise zevkî ve tecrübî boyutla alâkalıdır. Mutasavvîfta henüz zevk ve tecrübe hâsıl olmamasına rağmen o, bunun için çabalar. Öyleyse mutasavvîf işin başında olan, sûfî yolun sonuna gelmiş kimsedir. Sûfî ve mutasavvîf arasındaki bu fark, aynı zamanda, sûfîlerin hâl ve davranışlarından bahseden tasavvuf ilmi ortaya çıktıktan sonra, bu ilimle uğraşan kişiler olarak mutasavvîfların zuhûr ettiğine işaret eder. Yani sûfî, tarih sahnesine çıkış olarak da mertebe olarak da mutasavvîftan daima öndedir.

Sûfîleri derecelerine göre tasnif edenlerden biri de ehl-i tasavvuf dışından biri olarak Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1209). O, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* isimli eserinde sûfî fırkalarını altı grupta ele almış,<sup>45</sup> bunlardan ilk üçünü, Hücvîrî'nin tasnifine benzer şekilde dış tesirleri, ilhâdı ve zındıklığı söz konusu etmeksizin, sûfîlerin sülûk ve muâmeledeki derecelerine göre tertip etmiştir. Dolayısıyla burada ilk üç

<sup>44</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 36, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 99].

<sup>45</sup> Bunlar Ashâbu'l-Âdât, Ashâbu'l-İbâdât, Ashâbu'l-Hakika, en-Nûriyye, el-Hulûliyye ve el-Mübâhiyye fırkalarıdır. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1938), 72-74.

dereceye yer verilecektir. Râzî, “Sûfiyyenin Hâlleri Hakkında” isimli bir başlık altında şunları kaydeder:

“Ümmetin fırkalarından bahseden çoğu kişi, sûfiyyeden bahsetmemiştir. Bu ise hatadır. Çünkü sûfiler de kendi görüşlerini ortaya koyarak müstakil bir grup olarak ortaya çıkan bir fırkadır.<sup>46</sup> Mârifetullaha (giden) yol, bedeni alâkalardan tasfiye etmek ve soyutlamakla olur. Bu, güzel bir yoldur. Onlar çeşitli fırkalara ayrılmışlardır”:

-Ashâbu’l-âdât: Onların işlerinin sonu ve gayesi hırka giymek ve secade sermek gibi şeylerle zâhirlerini süslemektir.<sup>47</sup> Yani bu zümre rüsûm, merasim ve sûrete önem verir.

-Ashâbu’l-ibâdât: Bunlar sâir meşguliyetleri terkle birlikte, zühd ve ibadetle meşgul olan bir topluluktur.

-Ashâbu’l-hakîka: Farzları edadan boş kalınca, nâfile ibadetlerle meşgul olmanın yerine tefekkür ve nefsi cismânî alâkalardan soyutlamakla iştilal edenlerdir. Bunlar sırlarının ve zihinlerinin Allah Teâlâ’nın zikrinden hâlî olmamasına gayret ederler. İşte onlar Ademoğulları’nın en hayırlı fırkasıdır.<sup>48</sup>

Râzî’nin bu tasnîfine benzer bir tasnîf, yaklaşık olarak aynı dönemde yaşayan Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) tarafından, ehl-i tasavvufu Allah’a ulaştırın yollar hakkında yapılmıştır. Ona göre “Allah’a giden yollar yaratılmışların nefesleri sayıncadır.”<sup>49</sup> Kübrâ, bu ifadesindeki yolları tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr ve tarîk-i şuttâr olarak üç grupta toplamıştır.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Onun bu sözleri, sûfiler zümresinin İslâm’daki itikâdî fırkalar içinde bir fırka olarak yer alması gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

<sup>47</sup> Râzî, *İtikâdâtü firaki’l-müslimîn*, 72.

<sup>48</sup> Râzî, *İtikâdâtü firaki’l-müslimîn*, 72-73.

<sup>49</sup> Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 33. Eseri hazırlayan Mustafa Kara, bu sözün N. Kübrâ’dan çok önce yaşayan sûfiler tarafından değişik tarzlarda ifade edildiği bilgisini vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. aynı yer (1 nolu dipnot).

<sup>50</sup> Kübrâ’nın, tasnifinde kullandığı “tarîk” kavramını, Allah’a giden yol; yani bir metot olarak tarîk anlamında kullandığını belirtmek gerekir. Burada amaç, hicri VI. asırdan itibaren müesseseseleşen tarikatlar değildir. Bk. Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 213-214 (59. dipnot).

<sup>51</sup> Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, 213. Ahyâr (yolu/usûlü): ibadet ve amel-i sâlih sahiplerinin yolu: Bu yola giren sâlikler; oruç, namaz, Kur’ân okumak, hacca gitmek gibi zâhirî ibadetleri çokça yaparlar. Ebrâr: Mücâhede ve riyazet sahiplerinin yolu. Bunlar iyi huylar edinmek, gönü tezkiye ve kalbi tasfiye etmek gibi şeyler için gayret gösterirler.

Şehâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234) sûfîler topluluğunu sûfî, mutasavvıf ve müteşebbih (mutasavvıfa benzeyen) olarak tasnif etmiştir. Bu üç zümre arasındaki çeşitli mânevî farklara vurgu yapan Sühreverdî'ye göre sûfî nefsinin zulmetinden kurtulandır. Mutasavvıf, sûfînin bu hâli için çabalar. Ancak onda nefsinin sıfatlarından bazı bakiyeler kalmıştır. Müteşebbih ise nefsinin zulmetiyle engellenmiştir. Mutasavvıfın nefsinde bazı bakiyeler kalması nedeniyle de müteşebbihle ortakır. Sûfîlerin yolunun başı îmân, ortası ilim sonu zevktir. Öyleyse müteşebbih îmân; mutasavvıf îmân ve ilim sahibidir. Çünkü o, îmândan sonra sûfîlerin yolları hakkında birçok ilim elde etmiştir. Sûfî ise îmân, ilim ve zevk sahibidir. Hakiki bir mutasavvıf için sûfînin hâlinden bir nasip, müteşebbih için de mutasavvıfın hâlinden bir nasip vardır.<sup>52</sup> Sühreverdî, Kur'ân'da yer alan *ebrârı* mutasavvıflar; *mukarrebûnu* ise sûfîlerle özdeşleştirmiştir. Nitekim Allah Teâlâ: "Şüphesiz ki ebrâr (iyiler) naîm cennetinde koltuklar üzerinde etrafi seyredeler." (el-Mutaffifîn 83/22-23) bu yurmuştur. Onların içeceğini şöyle tarif etmiştir: "Onun karışımı tesnîmdendir. Tesnîm mukarrebûnun içecekleri bir kaynaktır." (el-Mutaffifîn 83/27-28). Sühreverdî bu âyetlere binâen, "Demek ki ebrârın şarabında mukarrebûnun içeceğinden bir katkı, mukarrebûn içinse katıksız içecek vardır. Sûfî için de katıksız içecek vardır. Mutasavvıf için de sûfînin içeceğinden bir katkı mevcuttur. Müteşebbih içinse mutasavvıfın içeceğinden karıştırılmış içecekler vardır"<sup>53</sup> açıklamalarında bulunmuştur.

Sühreverdî, sûfîlik yolunda üç dereceden ayrıntılı bir şekilde bahsettikten sonra, bir dördüncü mertebe olarak "müteşebbihlere benzeyenler"i ele almıştır ki bunlara dair nitelemeleri, Hücvîrî'nin "mustasvifler" için söylediklerine benzer. Sühreverdî'ye göre tasavvufun inceliklerine ve sûfîlerin hâline ulaşmak için çabalamayan, onların bu yolda öncelikli olarak yaptıkları şeyleri ifa etmeden sadece zâhiren ve kıyafette onlara

Şuttâr: aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yoludur. Bu yol Allah'a seyr ve seyahat edenlerin yoludur. Bk. Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 38, 39, 42.

<sup>52</sup> Ebû Hafs Şehâbüddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966), 67.

<sup>53</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 67.

benzeyen, sûret olarak ve elbise ile sûret ve sıfat olmadan onlara benzeyene gelince bu kişi, sûflere değil; müteşebbihlere benzer. Çünkü onun bu topluluğa nispeti sadece giysiyedir. Bununla birlikte sûfler kendileriyle oturanın bedbaht olmadığı bir topluluktur. Bir hadîste: “Kim bir kavme benzerse, o onlardandır” buyrulur.<sup>54</sup> Görüldüğü gibi, Sühreverdî'nin mutasavvıflara benzemeye çalışan müteşebbihlere ve hatta müteşebbihlere benzemeye çalışanlara dahî tavrı olumludur.<sup>55</sup> Müttekaddimündaki tasniflerde sûflerin ibâdât boyutuna vurgu yapılıyordu. İlim daha çok mutasavvıfların işiydi ve onlar ikinci sıradaydı. Fakat müteahhiründe ve özellikle tarikatlar dönemine gelindiğinde, gittikçe zevkin ibâdât yerini aldığı görülüyor. Bu önemli ve dikkat çekici bir gelişmedir.

Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) ricâlullahı (Allah adamları) derecelerine göre âbidler, sûfler ve melâmiler olarak üçe ayırmıştır. Buna göre:

464

OMÜİFD

-Âbidler: Zühd hayatı, Allah'a yönelme gibi bütünüyle övülmüş temiz fiillerin hâkim olduğu adamlardır. Onlar içlerini Allah'ın kınadığı bütün kötü özelliklerden temizlemişlerdir. Bu gruptaki insanlar, yaptıkları amellerin üzerinde herhangi bir amel görmedikleri gibi haller, makamlar, ledünnî bilgiler, sırlar, keşifler ya da başkalarının kendisini öğrendikleri şeyler hakkında da bilgileri yoktur.<sup>56</sup>

-Sûfler: Bu sınıf birinci grubun üzerindedir. Onlar, bütün fiillerin Allah'a ait olduğunu ve kendilerinin bir ilgilerinin olmadığını görürler. Onlar ciddiyet, vera ve tevekkül gibi konularda birinci gruba (âbidlere) benzer. Fakat sahip oldukları hallerin üzerinde haller, makamlar, bilgiler, sırlar, keşifler ve kerametler bulunduğunu da görürler. Onlar

<sup>54</sup> Ebû Dâvud, “Libas”, 4; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamd b. Abdillâh el-Cüm'a-Muhammed b. İbrahim el-Lehidânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), 7, (nr. 19629).

<sup>55</sup> Örnekler için bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 69-70. Tarikat gelenekleri içinde de sûfler *fakîr*, *derviş*, *garîb* gibi farklı derecelerde tasnif edilmiştir. Mesela Sühreverdî'ye ait başka bir tasnifte sâlikler şöyle derecelendirilmiştir: 1. Mücerred Sâlik, 2. Mücerred Meczûb, 3. Sâlik-i Meczûb, 4. Meczûb-i Sâlik. Ayrıntılı bilgi için bk. Şihâbuddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Meârif]*, terc. Dilaver Selvi, 5. Baskı (İstanbul: Semerkand Matbaacılık, 2007), 109-112.

<sup>56</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, terc. Ekrem Demirli, 3. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 11: 34.



ahlâk ve fütüvvet ehlidir. Gururlu ve nefis sahibi kimselerdir. Allah adamlarına karşı önderlik iddiasında bulunurlar.

-Melâmîler: Beş vakit namaza nafileleri de eklerler. Onlar, Allah'ın farzlarını yerine getiren müminlerden kendilerinin bildikleri bir hâlde ayrışmazlar. Sokaklarda yürür, insanlarla konuşurlar; onlardan birinin farz veya sünnet gibi sıradan insanların aşına olduğu amellere ilave bir amel yaparak, insanlardan farklılaştığı görülmez. Bu insanlar, derinleşen ve Allah karşısındaki kulluklarından bir an bile ayrılmayan kimselerdir. Onlar, insanlardan gizlenmiş ve avâm perdesiyle saklanmışlardır. Çünkü onlar, kendilerini bütünüyle efendilerine adanmış saf ve ihlaslı kullardır. Melâmîler ricâlin en üstünleridir. Kendilerine bu ismin verilme sebebi Allah karşısında sürekli kendilerini kınamaları ve nefisleri adına kendisiyle sevinecekleri ihlaslı bir amel görmemeleridir.<sup>57</sup>

Yaptığı tasnifte Melâmîler'i Allah adamlarının en seçkinleri olarak niteleyen İbn Arabî, hususî olarak sûfî-melâmî kıyası yapmış ve melâmîyi sûfiden üstün görmüştür.<sup>58</sup> O, eserinin 309. bölümünü melâmîlere tahsis etmiş ve onların meziyetlerinden ayrıntılı olarak bahsetmiştir.

İbn Teymiyye de zamanındaki sûfîlerin derecelerinden bahsetmiştir. Ona göre sûfiyye üç sınıftır. Kendisi, bunlardan ilkinin, hakikî sûfîlerin özelliklerini taşıyan *Sûfiyyetü'l-Hakâik* olduğunu belirtir. *Sûfiyyetü'l-Erzâk* denilen ikinci gruba, hakikat ehline şart olan şeyler şart koşulmaz. Ancak onlar üç şeyle yükümlü tutulurlar: Farzlara riâyet ve haramlardan kaçmak sûretiyle şer'î adâlet, ehl-i tarîk âdâbıyla edeplenmek ve lüzumsuz dünyâ metâna tutunup bel bağlamamak. *Sûfiyyetü'r-Resm* denen üçüncü grup şekil sûfîlerine gelince, bunlar sadece nispetle sınırlanmış olup, adları vardır. Anlayışları giysi, şekil ve belirlenen âdâbtan ibarettir. İşte bunlar, bazı söz ve amelleriyle ilim ve cihâd ehlinin şekliyle sınırlı

<sup>57</sup> İbn Arabî, *Fütûhât*, 11: 35-37.

<sup>58</sup> Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, 11: 37. İbn Arabî bu derecelendirmesinde Sülemî'nin tasnifinden etkilenmiştir. Kezâ Sülemî'ye göre de ilim ve hâl erbabı; şeriat âlimleri ve din imâmları (zâhidler), sûfîler (havâs/havâssu'l-havâs) ve melâmîtiyye olarak üç gruptur. Bk. Sülemî, *Risâletü'l-Melâmîtiyye*, 47b-48a vr. [s. 86-87]; krş. Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Usûlü'l-Melâmîtiyye*, nşr. Abdülfettah Ahmed el-Fâvî, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1415/1995), 286-289.

kalan ancak kendini onlardan zanneden ama aslında onlar arasında olmayan câhil menzilesindedirler.<sup>59</sup>

Tasavvuf ehli ve mutasavvıflar ya da tasavvuf dışında kalan ulema bu yolda olanları hâl, makam, ibadetler, ameller gibi birtakım kıstaslara derecelerelelendirdikleri gibi; itikâdî mânâdaki inanç ve uygulamalarına göre de çeşitli türlere ayırmışlardır. Aşağıda bunlara değinilecektir.

### 3. Fırkalarına Göre Sûfîler

Sûfîler türdeş ve yekpare bir kitle değildir. Bu yüzden sûfîlik ve tasavvuf terimleri pek çok zümreyi içine alır.<sup>60</sup> Özellikle tarikatlar öncesi dönemde sûfîler, benimsedikleri çeşitli usûl ve esaslara göre zümreleşerek muhtelif zümre isimleriyle anılmışlardır. Bu ayrımlar ve mezhepleşmelerin en belirgin özelliği, “tasavvuf dışı” kabul edilen bazı oluşumların da sûfî yolları içinde sayılmasıdır. Tasavvuf dışı deyimiyle, ortodoks denilen ve hak olarak kabul gören zümrenin karşısında olan heteredoks gruplar kastedilmektedir. Bu tür oluşumlara yer veren bazı âlimler, söz konusu zümreleri sûfî fırkalar içinde ele almışlardır. Fakat onlar hakkında “sapkın”, “bidatçi”, “zındık” yani bugünkü tabirle “heretik” gibi hükümler koymaktan da kaçınmamışlardır.<sup>61</sup>

Sûfîlere ait fırkalardan bahseden ve bizzat bu tabiri [*fırka*] kullanan en eski müelliflerden biri olarak karşımıza, meşhur tarihçi Ebû Nasr el-Makdisî (ö. 355/966) çıkar. O, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih* eserinde “Sûfiyyenin Fırkaları Bahsi” adlı bir bölüm içerisinde el-Hasaniyye, el-Melâmetiyye, es-Sûkiyye, el-Ma'zûriyye'yi zikretmiştir. Makdisî onların belirli bir mezhep ve anlaşılır bir akîdeye sahip olmamalarıyla bilindiğini belirtir. Zîrâ adı geçen fırkalar kendi düşünce ve hevâlarına göre karar vererek bir düşünceden diğerine intikal ederler. Kimileri hulûle bazıları da her şeyin

<sup>59</sup> Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-fetâvâ*, İtina ve Tahric: Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, 3. Baskı (Mısır: Dâru'l-Vefa, 2005), 11, 14-15.

<sup>60</sup> Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik*, 36.

<sup>61</sup> Güncel tasavvuf tarihi ders kitaplarında tarikatlar hakkındaki yapılan tasnif biçimleri de bu tür yaklaşımlardan mülhem gözükmektedir. Hak tarikatlar-Batıl tarikatlar, doğuşu itibariyle hak sonrasında batıl tarikatlar vs.

mübâh olduğuna inanır. Kendilerini kınayanları önemsemezler.<sup>62</sup> Sûfî müellifler arasında yer almayan Makdisî'nin verdiği bu bilgiler, erken sayılabilecek bir dönemde sûfî mezheplerin, dışarıdan bakan birinin gözüyle değerlendirilmesi açısından kayda değerdir.

Sûfî, mutasavvîf ve mustasvîf olarak sûfîleri üç grupta ele alan Hücûvîrî, eserinde sûfî fırkalarına da yer vermiştir. Burada hicrî III. ve IV. yüzyıldaki on iki fırkayı ele almıştır. Hücûvîrî'nin bunlara fırka/yol adını vermesi fikhî ya da itikâdî açıdan bir değerlendirme maksadıyla değildir. O, sûfîlerin peşinden gittikleri şeyhe, onun tasavvufî görüşlerine ve yoluna göre tespitlerde bulunmuştur.<sup>63</sup> Müellif bu fırkalara niçin yer ayırdığını konunun başında, "Esas itibariyle tasavvufun hakîkati ve mâhiyeti, şeyhlerin haberleri arasında mevcut olup sadece mecâz ve rüsûm itibariyle taksime tâbi tutulmuştur. Şimdi ben bu taksimi îzâh etme konusunda kısa ve özet yazma yolunu tutacağım. Bunlardan her birinin mezhebinin aslını geniş olarak gözler önüne sereceğim..."<sup>64</sup> sözleriyle açıklamıştır.

Hücûvîrî'ye göre söz konusu fırkalar aşağıdaki gibidir:

1.Muhâsibiyye: Bunlar Hâris b. Esed el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) bağlanırlar. Onun mezhebinin ayırt edici vasfı "rızâ makamlardan değil; hâllerdendir" demesidir. Bu ihtilaf Muhâsibî ile başlamış, ardından Horasan sûfîleri tarafından benimsenmiştir...<sup>65</sup>

2.Kassâriyye: Bunlar Hamdûn el-Kassâr'a (ö. 271/884) tevellî edip bağlanırlar. Onun yolu ve esasî melâmeti izhâr ve neşretmeye dayanır...<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Ebû Nasr el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010), 5, 148.

<sup>63</sup> Tasavvufî yollar anlamında tarikatlar öncesi dönemde sistemli ve belki de ilk fırka tasnîfinin Hücûvîrî'ye ait olduğu söylenebilir. Bu zümreyi birtakım özelliklerine göre ele alıp kategorize etme ve bilinen mânâdaki fırkalar sınıfına dâhil etme örneklerini mîlâdî on ikinci asırdan itibaren görmekteyiz. Burada örnek olması açısından birkaç tasnife yer verdiğimizizi, aynı dönemde ya da daha sonra bunun gibi muhtelif tasniflerin de olabileceğini belirtmek gerekir.

<sup>64</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 183, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 239].

<sup>65</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 183-192, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 239-246].

<sup>66</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 192, [*Hakikat Bilgisi*, 246-247].

3.Tayfûriyye: Bunlar Ebû Yezid Tayfûr Bistâmî'ye (ö. 261/874) bağlanmışlardır. Onun yolu galebe ve sekr usûlüne bağlı bir yoldur...<sup>67</sup>

4.Cüneydiyye: Bunlar Ebû Kasım Cüneyd'e (ö. 297/909) intisap etmişlerdir. Cüneyd'in yolu Tayfûriyye'nin aksine uyanık ve ayık olma esası (sahv) üzerine kurulmuştur...<sup>68</sup>

5.Nûriyye: Bunlar Ebû Hüseyin en-Nûrî'ye (ö. 295/907) bağlıdırlar. Onun mezhebinin esası, tasavvufu fakrdan üstün tutmaktır. Nûrî sahv yolunu tutmasıyla da muamele olarak Cüneyd'e muvâfıktır...<sup>69</sup>

6.Sehliyye: Bunlar Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) intisap etmişlerdir. Sehl'in yolunun esası nefisle mücâhedeye ve çile çekmeye dayanır...<sup>70</sup>

7. Hakîmiyye: Bu yol, Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 320/932) bağlı olanların yoludur. Onun yolunun esası velâyeti ispat ve kabule dayanır...<sup>71</sup>

8.Harrâziyye: Bunlar Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö. 277/890 [?]) intisap edenlerdir. Onun yolu, fenâ ve bekâ esasına dayanır...<sup>72</sup>

9.Haffiyye: Bunlar Ebû Abdullah b. Hafîf'e (ö. 371/982) intisap etmişlerdir. Onun tasavvuftaki yolunun esası gaybet ve huzurdur...<sup>73</sup>

10.Seyyâriyye: Bunlar Ebû Abbâs es-Seyyârî'ye (ö. 342/953-954) bağlanmışlardır. Bu yolun temelini cem' (toplamak-birleşmek) ve fark (ayrılık) oluşturur...<sup>74</sup>

11-12. Hallâciyye-Hulmâniyye: Bunlar sûfiler zümresine intisap eden iki mel'ûn zümredir. Bunlardan bir taife Ebû Hulmân ed-

<sup>67</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 192-198, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 247-252].

<sup>68</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 198-199, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 252-253].

<sup>69</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 199-206, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 253-258].

<sup>70</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 206-225, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 258-273].

<sup>71</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 225-263, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 273-303].

<sup>72</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 263-269, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 304-310].

<sup>73</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 269-274, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 310-314].

<sup>74</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 274-283, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 314-321].

Dimeşkî'ye bağlanmışlardır. Hulmânîler tasavvuf şeyhlerinin eserlerinde yazılı olanlara muhalif bazı hususları Ebû Hulmân'dan aktarırlar. Tasavvuf ehli Ebû Hulmân'ı gönül ehli olanlardan kabul ederken; bu mühlidler ise onu hulûle, imtizâca ve tenâsühe nispet ederler. Diğer zümre ise sözlerini Fâris'e nispet ederler. Fâris, Hüseyin b. Mansûr Hallâc'ın (ö. 309/922) yolunun bu olduğunu ve Hallâc taraftarlarından başka kimse- nin bu yola dâhil olmadığını iddia etmiştir. Hücvîrî, Irâk'ta Hallâciye'den dört bin kişinin, onun bu sözü ve iddiası sebebiyle Fâris'e lânet ettiklerini gördüğünü anlatır.<sup>75</sup>

Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fakîhi Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* isimli ve Türkçe'ye *Ehl-i Sünnet Akaidi* adıyla çevrilen eserinde, sûfî fırkalara yer vermiştir. Pezdevî'ye göre sûfiyenin ekseriyeti Sünnet ve Cemaat ehli- dendir ve içlerinden kerâmet sahibi olanlar vardır. Ancak aralarından, çoğu sapık ve bidatçi olan bir yol/mezhep ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar ve esasları şöyledir:

1.Hubbiyye: Bunlara göre Allah Teâlâ bir kulu severse ondan hitabı kaldırır. Her şey bu kimseye helâl olur ve bundan ibadetler sâkit olur.

2.Evliyâiyye: Bunlar velînin, insanların ve meleklerin nebî ve resûl- lerinden daha üstün olduğuna inanırlar. Evliyâiyye'ye göre insan ibâdet- te en yüksek dereceye, velîlikte en yüksek rütbeye ulaşırsa, onun hakkın- da farz ve haram hükmü kalmaz, her şey ona helâl olur.

3.İbâhiyye: Bu fırkaya intisâb edenlere göre bütün mallar mübâhlık üzeredirler, kadınlar da böyledir. Mal sahiplerinin varlığı ancak mücer- red izafet ve mücerred iktisabla elde edilir.

4.Hulûliyye: Bunlar raksı, şarkıyı, türküyü, tüyü bitmemiş genç de- likanlıya bakmayı mübâh sayarlar.

<sup>75</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 283-290, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 322-327].

<sup>76</sup> Hayatı ve eserleri hakkında bk. Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 266-267.

5.Hûriyye: Bu yolun mensupları şarkı ve rakstaki fazla yorgunluktan yere düşünceye kadar aşırılık taraftarıdırlar. Bu rakstan sonra ayağa kalkıp yıkanır ve “*hûru’l-ıyn* (iri ve güzel gözlü kadınlar/hûriler) gelmiştir, onlarla birlikte olun” derler.

6.Vâkıfiyye: Bunlara göre Allah’ı bilmek ve tanımak mümkün değildir.

7.Müteçâhile: Bunlar ney üfleyip içki içerler, bazı fuşşiyatı işlerler ve günahkârlık elbisesini giyerler. Bu eylemleri, riyâyı terk vâcip olduğu için yaptıklarını belirtirler.

8.Mütekâsile: Bunlar midenin haram veya helâl ile dolmasına rıza gösterip, harama helâle dikkat etmeden yerler. Hanlarda otururlar ve çalışıp kazanmazlar.

470  
OMÜİFD

Pezdevî bu zümrelere bakıp sûfîlerin tamamı hakkında olumsuz bir kanaate sahip olmanın yanlış olacağını şu sözleriyle dile getirmiştir: “Sûfiyye’nin yücelik, fazîlet, takva ve iyilikler dolu kerâmet sahipleri de vardır. Bunlar daima temizlik, tahâret üzere olup yemede, içmede, giymede, konuşmada, uyumada ve ibâdet etmede Hz. Peygamber’in sünnetine uyarlar.”<sup>77</sup> Sûfîlerin pek çok noktada Hz. Peygamber’in sünnetine ittibâ ettiklerini belirten Pezdevî, bu zümrenin bir eksikliği olarak tebliğ işinden kaçındıkları üzerinde şu sözleriyle durmuştur: “Ancak vahyin tebliğinde sünneti terk ederler. Bu işi âlimlere bırakırlar. İnsanın bu vasıftaki sûfîlere dil uzatmayı bırakması ve dilini onlardan çekmesi gerekir. Zira bu tür sûfîlerin arasında ümmetin seçkinleri de yer alır.”<sup>78</sup> Pezdevî daha sonra isim vermeksizin bir zümreden bahseder: “Sûfîlerden bir topluluk vardır ki ilhâm iddiasında bulunup şunları söyler: ‘Kalbim Rab-

<sup>77</sup> İmam Ebûl Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 363-365.

<sup>78</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 365.

bimden şunu söyledi' diye başlayıp Karâmita'nın ortaya attığı bazı bozuk işaretleri ve korkunç sözleri zikreder ve halkı bunlarla aldatır..."<sup>79</sup>

Pezdevî'nin talebesi Hanefî fakîhi ve kelâmcı Neseî<sup>80</sup>, *Risâle fi Beyâni Mezâhibi't-Tasavvuf*<sup>81</sup> adlı risâlede tasavvuf ehlini on iki fırkaya ayırarak, bunlardan birinin doğru yol; diğerlerinin ise bid'at ve dalâlet üzere olduğunu belirtmiştir. O, hocası Pezdevî'nin sıraladığı sekiz sapık fırkaya İlhâmiyye<sup>82</sup>, Hâlliyye ve Şümrahîyye fırkalarını da eklemiştir. Neseî'nin orijinal olarak yer verdiği fırkalar içinde "sohbet/arkadaşlık kadîm hâle gelince, emir ve nehiylerle mükellef olma hâli onlardan kaldırılır" diyen, def, davul ve zurna dinlemeye rağbet eden ve "kadınlar güzel kokular gibidir, güzel kokuları koklamaksa mübâhtır" hükmünü veren Şümrahîyye<sup>83</sup> ve "semâ ve raks helâl ve mübâhtır" diyen ve vücutlarında hiç hareket yokmuş gibi dehşet hâlinde bir topluluk olan Hâlliyye<sup>84</sup> bulunur. Ehlü'l-Hakk dediği topluluğun ise Allah Resûlü'nün sünnetine tâbi olan, namaz görevlerini zamanında eda eden, içki içmek, zina yapmak, semâ, raks ve haram yemekten sakınan, Hakk ve yakîn üzere bir topluluk olduklarını belirtir. Bunları sevmek Allah ve Resûlü'nü sevmektir.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 366. Bu bilgileri daha sonra Pezdevî'nin öğrencisi Neseî "İlhâmiyye" hakkında vermiştir.

<sup>80</sup> Hayatı hakkında bk. Ayşe Hümeýra Aslantürk, "Neseî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 571-573.

<sup>81</sup> Bu eser değişik kaynaklarda farklı isimlerle anılmıştır. Mesela bunlardan biri *Risâle fi beyâni firaki'd-dâle mine'l-mutasavvife*'dir. Bk. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2009), 59.

<sup>82</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi Pezdevî'nin isim vermeksizin ilhâm iddiasında bulunan Karmatiler'den bir zümre olarak zikrettiği bu fırka için Neseî, "Onlar Kur'ân kıraatin-den ve ilim öğrenmekten yüz çevirmiş olan Karmatiler'den bir topluluktur..." bilgisini vermiştir. Bk. Ebû Hafs Necmüddin en-Neseî, "Risâle fi beyâni mezâhibi't-tasavvuf", *et-Turâsu'l-Arabî* (thk. Ali Ekber Dıyâî) 12/46 (Dimaşk, 1412/1992): 139.

<sup>83</sup> Neseî, "Risâle fi beyâni mezâhibi't-tasavvuf", 137.

<sup>84</sup> Neseî, "Risâle fi beyâni mezâhibi't-tasavvuf", 139.

<sup>85</sup> Neseî, "Risâle fi beyâni mezâhibi't-tasavvuf", 139.

Selçuklular döneminin önde gelen bu iki Hanefî-Mâtürîdî âliminin sûffilik hakkında verdiği bilgiler, içinde yaşadıkları devrin tasavvufî yönünü (n nerelere kaydığını) yansıtması açısından oldukça mühimdir.<sup>86</sup>

Râzî'nin sûffileri altı fırka olarak ele aldığını belirtmiş ve bunlardan ilk üçüne daha önce yer vermiştik.<sup>87</sup> Kalan üç fırka ise aşağıdaki gibidir:

1.en-Nûriyye: Bunlar hicâbın nûrî ve nârî olarak iki çeşit olduğunu söyleyen bir tâifedir. Nûrîler tevekkül, şevk, teslim, murâkabe, üns, vahdet gibi övülmüş sıfatları elde etmekle meşgullerdir. Nârîler ise şehvet, gadab, hırs ve emelle meşguldürler. Çünkü bu sıfatlar İblis'in de nârî olması gibi ateşe ait sıfatlardır. O, kesinlikle hasede kapılmıştır.

2.el-Hulûliyye: Onlar, kendilerinde garip hâller görürler. Bu fırka ya aklî ilimlerden çok bir nasip yoktur. Hulûl ve ittihâdın kendilerine hâsıl olduğuna vehmederler. Büyük iddiaları ortaya atarlar. Bu söylenenleri İslâm'da ilk izhâr edenler Râfızîler'dir. Onlar Hakk'da hulûlü iddia ederler.<sup>88</sup>

3.el-Mübâhiyye: Asılsız ve aslında aldatmaca olan tâatleri muhafaza eden bir topluluktur. Muhabbetullahı iddia ederler. Ancak bunların hakikatlerden herhangi bir nasibi yoktur. Bilakis şeriate muhaliftirler. Habîb'in (Allah'ın) kendilerinden yükümlülüğü kaldırdığını söylerler. Bunlar en şerli tâifelerdendir. Aslında onlar Mazdek dîni<sup>89</sup> üzeredir.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 60. Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki bazı insanların böyle sapkınlıklara yönelerek, bunun tasavvuf olduğuna inanmalarının özelikle sosyolojik açıdan çeşitli sebepleri vardır. Bu sapkınlıklarının sebebi dînin şeriat ağırlıklı ve kural merkezli yorumlanması mıdır? Bir müddet sonra özellikle şekil-şemal olarak pejmürde dolaşmaları ve dağınık imajlarıyla, fikhî açıdan haram kabul edilen şeylere meyletmeleriyle marjinal olan bu grupların amacı kuralcılığa karşı çıkmak olabilir mi? Erken sayılabilecek dönemlerden itibaren Tasavvuf'ta, İslâm'da ve hatta diğer bazı dinlerdeki böylesi tepkisel hareketlerin bugün de popüleritesini korumasının altında ne yatmaktadır? Bunlar detaylı olarak incelenilesi konulardır.

<sup>87</sup> Bk. Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn*, 226.

<sup>88</sup> Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn*, 73.

<sup>89</sup> Türkçe'de Mazdekiyye ve Mazdek dîni olarak adlandırılan Mezdekiyye, milattan sonra V. asırda İran'da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli reformist dîni hareketin adı-



Sûfî fırkalar, mutasavvıf müellifler hârici diğer âlimler -ya da zâhir ulemâsı- tarafından genelde ehl-i sünnete ve İslâmî esaslara uygunluğuna ve aykırılığına göre akîdevî yönden ele alınmıştır. Bu tasniflerin, heteredoks ve hatta kimilerince heretik kabul edilen gruplara dikkat çekmek ve onlar hakkında uyararak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen ekollerin Pezdevî, Nesefî ve Râzî gibi âlimler tarafından itikâdî fırkalar içine dâhil edilmeye başlanması, o dönemlerdeki mevcut sûfî yolların telakkîsi bakımından ehemmiyet taşımaktadır. Adı geçen âlimler bu fırkaları anlatırken onları; *hulûl*, *ilhâd*, *ibâhiyye* gibi Ortodoks İslâm'a aykırı sayılan esasları benimsemekle itham etmişlerdir. Bu kişiler kendi dönemlerinde sûfî grupların büyük çoğunluğu hakkında menfî kanaatlere sahip olsalar da insafî davranarak, içlerinde hak ehli ve sünnete tâbi olan azınlıkları ayrı değerlendirmeyi de ihmal etmemişlerdir.

### Sonuç

Tasavvuf sistemi içinde bir müddet sonra, avâm-havâs; zâhir ehli-bâtn ehli, mübtedî-müntehâ gibi sûfîlerin toplum hakkındaki görüşlerine işaret eden tasnifler dile getirilmeye başlanmıştır. Onlar söz konusu katmanlara ayırma faaliyetlerinde, bir çeşit özel bilgi olan marifeti elde etmeyi esas almışlardır. Böylece sûfîler hiyerarşisi buna göre ortaya konmuştur. Sûfîler derecelerine göre sûfî, mutasavvıf ve mustasvif gibi isimler yanında bir kısım kategorilere dâhil edilmiştir. Daha sonra Sühreverdi gibi müellifler tarafından bu tasniflerin, zamanın koşullarına göre geliştirildiği görülür. Tarikatlar döneminde tarikat sistemlerine göre bu kategorizasyonların çeşitleri iyice artmıştır. İbn Arabî gibi vahdet-i vücûd çizgisindeki mutasavvıfların yaklaşımı ise konuya entelektüel manada farklı bakış açıları getirmiştir. Tasavvuf sistemi içinden kişilerin yaptığı tasnifler gelişerek devam etmiştir.

Bu faaliyetlerin, daha çok da menfaate ve zâhire düşkün sûfî grupları yaftalamak ve tenkit etmek için zuhûr ettiği anlaşılmaktadır. Yani her

dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kenan Has, "Mezdekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 523-524.

<sup>90</sup> Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn*, 74.

tasnif aslında nitelikli olanı niteliksiz olandan ayırt etmenin telaşdır. Başta ibadet ve rüsûm gibi pratikler olmak üzere; ahlâk, itikat gibi pek çok konuda meydana gelen yozlaşmalar, bilhassa zâhir ulemasının dış tasniflerine yahut tenkitlerine malzeme olmuştur. Özellikle fıkıh ve kelâm ilimlerinde meşhur bazı âlimlerin, sûfî zümreleri kendi devirlerinin ve bakış açılarının etkisiyle de itikâdî birer fırka gibi ele aldıkları ve onları hak-bâtıl ayırımına tâbi tuttıkları anlaşılmıştır. Söz konusu tasnifler toplumun sûfî algısını ve bu tipin bulunduğu konumu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu veriler o dönemlerdeki âlimlerin sûfî zümresini hangi kıstaslarla ele aldıklarını ortaya koymaktadır.

Ehl-i tasavvufa mensup olmayan kişilerin konuya bakışlarının, tasnifleri değiştirdiği söylenebilir. Meseleyi itikâdî ve kelâmî kriterlerde ele alan âlimlerin, genelde Büyük Selçuklu döneminde yaşadığı ve devlet politikası olarak Şîî/Bâtınî hareketlerle mücadele edildiği bir devre rastladıkları görülmektedir. Tasavvufun esaslarıyla bağdaşmayacak bir takım hatalar ya da tırnak içinde “sapkınlıklar” Karmatîler, Râfızîler gibi heretik kabul edilen oluşumlara atfedilerek bir kategori içine alınmıştır. Özellikle zâhir ulemasının dışarıdan bir gözle yaptığı tasnifler siyâsî konjonktüre, coğrafyaya ve resmî mezhebe göre şekil almıştır.

Son söz olarak belirtmek gerekirse, elbette bu tasnifler bizim çalışmamızda ele alınanlarla sınırlı değildir. Ancak örnek teşkil etmesi ve araştırmalara katkı sağlaması açısından bu çalışmanın sınırları ölçüsünde onların bir kısmına yer verilmiştir.

### Kaynaklar

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat. terc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ak, Ahmet. Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2009.
- Aruçi, Muhammed. “Pezdevî, Ebü'l-Yüsri”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 34: 266-267. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. “Neseî, Necmeddin”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ateş, Süleyman. “Kurb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26: 432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Başer, Hacı Bayram. "Sufilerin Ahlaki Değer Odaklı Toplumsal Hiyerarşi Anlayışları". Genç Akademisyenler Buluşması V-Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum. Ed. M. Hüseyin Mercan. İstanbul: Yedirenk, 2013, 145-160.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. İhyâu Ulûmî'd-Dîn. 4 cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyyetu, 1302.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. Mişkâtü'l-Envâr ve Misfâtü'l-Esrâr. thk. Şeyh Abdü'l-Azîz İzzu'd-Dîn es-Seyrevân. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Gökbulut, Süleyman. Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı, Eserleri, Görüşleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Has, Kenan. "Mezdekiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29: 523-524. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Herevi, Hacı Abdullah el-Ensârî. Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn. terc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- İbn Arabî. Muhyiddin. Fütûhât-ı Mekkiyye. 18 cilt. terc. Ekrem Demirli. 3. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. el-Musanef. 16 cilt. thk. Hamd b. Abdillâh el-Cüm'a-Muhammed b. İbrahim el-Lehîdânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. Mecmûatu'l-fetâvâ. 37 cilt. İ'tina ve Tahric: Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. 3. Baskı. Mısır: Dâru'l-Vefa, 2005.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1416/1996.
- Kara, Ahmet. Fahreddin er-Râzî ve İ'tikadatu Fırakı'l-Müslimin ve'l-Müşrikin Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Yeri ve Önemi. Yüksek lisans tezi. Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Kara, Mustafa. "Fuzûlî'nin Rind ü Zahid ve Türkçe Divanı'nda Züht ve Zahit Tipi". Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildiriler. İstanbul: İBB Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı, 1996, 183-189.
- Kara, Mustafa. Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 87.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. et-Taarruf Li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf. thk. Mahmud Emîn en-Nevevî, 2. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, 1400/1980.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. Eş-Şerîf. Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989.
- Kübrâ, Necmüddin. Tasavvufî Hayat. haz. Mustafa Kara İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Makdisî, Ebû Nasr. Kitâbu'l-Bed' ve't- Tarîh. 6 cilt. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010.

- Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed. Ehl-i Sünnet Akaidi. çev. Şerafeddin Gölçük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Râzî, Fahreddîn. İtikâdâtü firaki'l-müslimînve'l-müşrikîn, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin. "Risâle fî beyâni mezâhibi't-tasavvuf". et-Türâsu'l-Arabî thk. Ali Ekber Dıyâî, 12/46 (Dımaşk: 1412/1992): 133-141.
- Sicistânî, Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as. Sünenü Ebî Dâvud. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1420/1999.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbüddin. Avârifü'l-meârif. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-meârif]. terc. Dilaver Selvi, 5. Baskı. İstanbul: Semerkand Matbbacılık, 2007.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. Tabakâtu's-sûfiyye. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. Risâletü'l-melâmetiyye. nşr. Ebu'l-Ala Afifi. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1945.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. Usûlü'l-melâmetiyye. nşr. Abdülfettah Ahmed el-Fâvî. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1415/1995.
- 476  
OMÜİFD Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. el-Lüma'. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Uludağ, Süleyman. "Avâm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4: 105-106. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Havâs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16: 517. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. 2. Baskı. İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. Dört Kapı Kırk Eşik. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf ve Tenkit. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011.
- Yazıcı, Muhammed. İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı. Doktora tezi. Atatürk Üniversitesi, 1998.



# BİR NAHİV DELİLİ OLARAK İSTİSHÂB AS A PROOF OF ARABIC GRAMMER (AL-NAHW) İS İSTİSHAB

---

MUSTAFA KARTAL

[Dr. Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Arap Dili ve Belagatı ABD.  
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Basic Islamic Sciences  
Mustafakartal2555@gmail.com.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-9619-1328>]

---

## Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 09 Eylül/September 2019  
*Kabul Tarihi / Accepted:* 01 Ekim/October 2019  
*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019  
*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 477-498

Atf/Cite as: Kartal, Mustafa. “Bir Nahiv Delili Olarak İstihâb- As a Proof of Arabic Grammer (al-Nahw) is Istishab”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 477-498. <https://doi.org/10.17120/omuifd.617250>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Bir Nahiv Delili Olarak İstishâb

**Öz:** Daha çok fıkıh usulü delillerinden biri olarak bilinen istishâb, benzer manada nahiv ilminde de mevcuttur. Nahiv âlimleri harf, kelime, cümle veya irâba dair asıl kaidelerin, geçerli bir delil olmaksızın değişmeyeceğini ifade etmek üzere söz konusu kavrama yer vermişlerdir. İstishâb kavramı her ne kadar geç bir dönemde nahiv literatürüne girmiş olsa da dilciler ilk dönemden itibaren bu delile dayanarak çeşitli hükümler inşa etmişlerdir. Bu çalışmada, istishâb kavramının nahiv ilminde ne şekilde tanımlandığına, dilciler tarafından nasıl kullanıldığına, konuya dair âlimlerin görüşlerine ve istishâba dair örneklerle yer verilecektir. Böylelikle istishâbın nahiv ilmindeki yerinin genel bir çerçevesi oluşturulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** İstishâb, Nahiv Usûlü, Dilbilim



### As a Proofs of Arabic grammer (al-Nahw) is Istishab

**Abstract:** The Istishab that known as one of the proofs of fiqh is also used in science of Arabic grammer (al-Nahw). Nahw scholars used the concept in order to state that the essential rules related letters, words, sentences or irâab will not change without valid evidence. Although istishab was introduced into literature of nahw in the late period linguists have set up various rules ever since the first periods on the basis of this evidence. In this paper, we will try to show how the concept of istishab is defined in nahw science and how it is used by linguists and give the examples about the subject. By doing that, we will try to determine the general framework of the use of this concept in science of Nahw.

**Keywords:** Istishâb, Syntax, linguistics, Arabic Language



### Giriş

İslâmi ilimlerin her alanıyla iç içe olan nahiv ilminin fıkıh usulü ile de arasında sıkı bir bağ olmuştur. İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181), bu iki ilim arasındaki münasebeti her ikisinin de menkûlden mantık yoluyla ulaşılan ilimler olmasına bağlar ve bütün ilim erbabının bunu böylece bildiğini dile getirir.<sup>1</sup> Her şeyden önce kendisinden hüküm çıkarılacak deliller olan

<sup>1</sup> Ebu'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, t.y), 76.

kitap ve sünnet Arapça'dır. Bu sebeple fıkıh usulcileri Arap diline vukûfiyeti ictihâdın temel şartlarından birisi kabul etmişlerdir.<sup>2</sup> Yine bu sebeple onlar fıkıh usulüne dair eserlerinde Arap dilinin bazı konularına yer vermişlerdir. Örneğin Şîrâzî (ö. 476/1083) *el-Lume' fî usûli'l fikh* adlı eserinde *hurûfu'l-me'âni* isimli bir bölüm açmış ve bu bölümde "Bil ki bu konu nahiv ilminin konularından birisidir, ancak fakihler bu konuyu bilmeye çok ihtiyaç duydukları için usulcüler de ona yer verirler ki ben de bunların kullanılanlarına değineceğim" demiştir.<sup>3</sup>

Fıkıh ilmi nahiv ilminden istifade ettiği gibi nahiv ilmi de gerek usulünü oluştururken ve gerekse eserlerde izlenen yöntem bakımından fıkıh usulünden etkilenmiştir. Aslında teliflere yansımaları bakımından fıkıh usulünün bir ilim olarak ortaya çıkışının nahiv usulünden çok daha önceki dönemlere rastladığı görülmektedir. Nitekim fıkıh usulüne dair telifler hicri üçüncü asrın hemen başlarında İmam Şafîî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eseri ile başlamaktadır.<sup>4</sup> Diğer taraftan nahiv usulünü içeren ilk telif Hicrî dördüncü asırda İbn Cinnî'nin (ö. 392) kaleme aldığı *el-Hasâis* adlı eseridir. İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 577/1181), *Lume'u'l edille* adlı eseri ise doğrudan bu alana dair yazılan ilk eserdir ve eserin telifi hicrî altıncı asra tekabül etmektedir. Bu etkileşimin bir örneği olarak İbnü'l-Enbârî, Basralı ve Kûfeli dilcilerin ihtilaf ettiği meseleleri ele aldığı *el-İnsâf fî Mesâîli'l-hulâf* adlı eserini, bir grup fakih ve dilcinin rica ve teşvikiyle Şafîî ve Hanefî mezhepleri arasındaki ihtilafları konu edinen eserlerin izlediği metot ile kaleme aldığını belirtir.<sup>5</sup> Kavramsal olarak nahiv literatürüne İbnü'l-Enbârî ile birlikte giren istishâb delili de iki ilim arasındaki bu benzerliğin

<sup>2</sup> Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan el-İsnevi, *el-Kevebü'd-dürrî fîma yetharrecu ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'î'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1984), 53; Atîf Fazl Muhammed Halil, "İstishâbu'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv", *Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-Kurâ li'Ulûmi'ş-Şerî'âti ve Âdâbihâ* (h. 1427), 18/36, 332.

<sup>3</sup> Ebû İshak İbrâhim b. Ali Şîrazi, *el-Lume' fî usûli'l fikh* (Beyrut: Dâru'l-Hadisî'l-Kittâniyye, 2013), 181.

<sup>4</sup> Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 33.

<sup>5</sup> Ebu'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâîli'l-hulâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 2002), 3.

ve etkileşimin sonucudur. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) istishâb kavramını kullanmaması onun Hanefî olmasına bağlanmıştır; İbnü'l-Enbârî ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) istishâbı bir delil olarak ismen zikretmelerinde de bu iki âlimin Şâfiî olmalarının etkili olduğu iddia edilmiştir.<sup>6</sup> Zira fıkıh mezhepleri içerisinde istishâb delilini en fazla önemseyen ve kullanan Şafii ve Hanbeli mezhepleri, en az kullanan ise Hanefi mezhebidir.<sup>7</sup> Nitekim İbnü'l-Enbârî'nin fıkıh ilminde özellikle de Şafii fıkıhında yetkin bir kişi olduğu, Nizâmiye medreselerinde Şafii fıkıhı ve nahiv okuduğu bilinmektedir.<sup>8</sup>

### Tanım

İstishâb (استصحاب) kelimesi arkadaşı/dostu/refakatçisi/yoldaşı olmak, yanına almak gibi anlamları olan “صَحْبٌ – يَصْحَبُ” fiilinin istif'âl bâbının mastarıdır. Lügatte birini bir şeyin sahibi kılmak, onu korumak gibi anlamlara gelir.<sup>9</sup>

Fıkıh usulünde istilâhî olarak geçmişte sabit olan bir durumun değiştiğine dair delil bulunmadıkça- halihazırda varlığını koruduğuna hükmetmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Nahiv literatüründe ise İbn Cinnî'nin -her ne kadar istishâb kavramını doğrudan zikretmese de- “terkedildiğine veya değiştiğine dair bir delil yoksa lafızları ilk vaz edildikleri hal üzere sabit bırakmak” şeklinde attığı bâb başlığı istishâb için yapılan ilk tanım niteliğindedir.<sup>11</sup> İstishâb kavramını nahiv usulünde ilk kullanan kişi olan İbnü'l-Enbârî ise onu “aksine naklî bir delil olmadıkça lafzın aslının gerektirdiği hal üzere kalması” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Ali Müzhir Muhammed el-Yâsirî, *el-Fikru'n-nahvî 'inde'l-'Arab: Usûlühü ve menâhicuhu* (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2003), 172.

<sup>7</sup> Halil, “İstishâbu'l-hâl” 337.

<sup>8</sup> Halil, “İstishâbu'l-hâl” 339.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 4/2401.

<sup>10</sup> Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 217.

<sup>11</sup> Bu başlığın Arapça orijinali şu şekildedir: “باب في إقرار الإلفاظ على أوضاعها الأول ما لم يدغ داع إلى التترك والتحول” Bkz. Ebu'l-feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, t.y.), 2/457.

<sup>12</sup> Ebu'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-râb ve lume'u'l-edülle fi usûli'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 46.



İbnü'l-Enbârî bu tanımını şu şekilde örneklendirir: “Emir fiilin mebnî olması istishâb üzeredir. Çünkü fiillerde aslolan mebnîliktir, mu’rab olan fiiller ise isimlere benzerlikleri sebebiyle mu’rabdır. Ancak emir fiilin isme benzediğine dair bir delil yoktur, dolayısıyla aslı üzere mebni olarak kalması gerekir.”<sup>13</sup>

Arap dünyasında modern dil araştırmalarının öncülerinden olan Temmâm Hassân (ö. 2011), nahivciler nezdinde istishâbın manasının, hece harfi, kelime, cümle ve kaidelerin vaz edildiği aslî sureti üzere kalması şeklinde olduğunu belirtir.<sup>14</sup>

Nahiv usulünde bu kavram fıkihta olduğu gibi bir şeyin varlığını veya yokluğunu ispat etmeyi amaçlamaz. Daha ziyade vaz edilişte ve kullanımda asıl olarak bulunan bir şeyin mevcut şartlar altında devam edip etmeyeceği ile ilgilenir. Bu bağlamda tanımlara bakıldığında istishâbu'l-hâl deliline dair iki şey dikkat çekmektedir. Bunlar asıl ve asıldan sapma durumlarıdır. Nahiv literatüründe أصل الوضع şeklinde ifade edilen asıl olgusu tek tek harflere, kelimelere ve cümleye dair genel kaideleri ifade eder. Bu kaideler semâ ile sabittir, ispata ihtiyaç duymayacak düzeyde bilinen şeylerdir. Örneğin nûn harfinin telaffuzu için asıl olan dört temel husus vardır. Bunlar onun dış etlerinden telaffuz edilmesi, burun harflerinden olması, cehrî (mechûr) olması ve ince olmasıdır. Kelimeler için de türüne göre asıl olan temel kurallar vardır. Örneğin bir harf için asıl olan, konulduğu manaya delâlet etmesi, bütün harflerinin asıl harfleri olması; isimler için asıl olan nekra olması, amel etmemesi, çekimli olması; fiiller için asıl olan mebni olması ve amel etmesi gibi hususlardır. Müsned ve müsned ileyh olmak üzere temelde iki öğeden oluşan cümle için ise aslolan her iki öğesinin de zikredilmesi, bir anlam ifade etmesi, öğe dizilişinin sırasına uygunluğu gibi hususlardır.<sup>15</sup> Temel kaideler bu şekilde olmakla birlikte zaman zaman bu kuralların dışına çıkmayı

<sup>13</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille*, 142.

<sup>14</sup> Temmâm Hassân, *el-Uşûl Dirâse İbstîmûlûciyye li'l-fikri'l-luğavî mde'l-Arab* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2000), 62.

<sup>15</sup> Hassân, *el-Uşûl*, 105-123.

zaruri kılan veya buna cevaz veren durumlar vardır. Asıldan sapma (العدول عن الأصل) kavramı da bunu ifade eder. Örneğin nûn harfinin telaffuzuna dair temel özellikleri, kelime içerisine girdiği zaman öncesinde ve sonrasında bulunan harflere göre değişikliğe uğrayabilmektedir. Söz gelimi asıl mahreci diş etleri iken يَنْبِح kelimesinde dudaklardan telaffuz edilmekte; aslında ince iken يَنْقَل kelimesinde kalın olmakta; من لام terkinde ise tamamen farklı bir şekilde telaffuz edilmektedir. Bütün bu hususlar nûn harfi için furu' olan asıl kaidenin dışındaki istisnâi durumlardır. Aynı durum kelime ve cümle için de söz konusudur. Bazen bir harf başka bir harfin yerine kullanılmakta veya bir fiil mu'rab olabilmekte, bir isim cümlesinde haberden önce gelmesi esas olan mübtedâ onun ardında kalabilmektedir. Temel kuralların istisnâsı konumundaki bütün bu hususlar asıl olandan sapma şeklinde ifade edilmektedir ki bu sapmalar gelişigüzel bir şekilde olmamakta aksine, bir delile dayalı olarak gerçekleşmektedir.<sup>16</sup> İstishâb tam bu noktada karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Enbârî'nin ifadesiyle asla tabi olanın delil getirmesi gerekmez<sup>17</sup> ancak asla aykırı her şey sağlam bir delile muhtaçtır. Eğer asıldan sapmayı gerektiren delil sağlam bir delil değilse istishâb bu sapmayı engellemekte ve asıl olanın hükmünü devam ettirmektedir.

482

OMÜİFD

### İstishâbın Kaynak Değeri

İstishâb kavramının nahiv ilmindeki kaynak değerine geçmeden önce onun menşei olan fıkıh literatüründeki konumuna bakmak gerekir. Bilindiği üzere fıkıh usulünde üzerinde ittifak edilen aslî deliller kitap, sünnet icmâ ve kıyastır. Fer'î delillerden biri olan istishâb ise üzerinde ittifak oluşmamış delillerden birisi, hatta onların en sonucusudur. Onu delil olarak kabul edenler kitap, sünnet ve icmâdan getirdikleri delillerin yanı sıra akli deliller ile de onun bir hüccet oluşunu ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>18</sup> İstishâbın bir delil olmadığını savunanlar ise görüşlerini iki akli

<sup>16</sup> Hassân, *el-Usûl*, 127-131.

<sup>17</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 258.

<sup>18</sup> Bu deliller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *TDV İslam Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı, 2001). 376; Osman Şahin, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstishâb", *OMÜİFD* Sayı 12-13/ (2001), 501-504.

gerekçeye dayandırırılar. Birincisi bir şeyin bir zamanda mevcudiyeti başka, o mevcudiyetin devam etmesi başkadır. Bundan dolayı bu mevcudiyet, devamı gerektirmez. Nasıl ki, ilk zamanda hükmün sabit olması bir delile muhtaçsa, ikinci zamandaki hüküm de delile muhtaçtır. Çünkü ikinci zaman için, delilin olması da olmaması da mümkündür. Şayet varlığın devam ettiğine hükmedilirse, o zaman bu delilsiz bir hüküm olur. İkincisine göre istishâb aslında yeni bir hüküm getirmez. Gerçek delil, önceki hükmü ispat eden, ortaya koyan delildir. İstishâb sadece o delilin hâlâ hükme delalet ettiğini göstermektedir.<sup>19</sup>

Fıkıh ilminde istishâbı delil olarak görenler de onun fetvada en son başvurulacak delil olduğunu belirtmektedirler. Örnek olarak Hârezmi'nin *el-Kâfi* adlı eserindeki değerlendirmeleri zikredilebilir: "Bir olaya dair kendisinden fetva istenen müftü, hükmü önce Kur'ân-ı Kerim'de arar. Sonra sırasıyla sünnete, icmâya ve kıyasa başvurur. Bunlarda bir şey bulamazsa son olarak istishâbu'l hâlâ göre fetva verir. Eğer tereddüde düşülen husus bir şeyin zevâli ise onda aslolan varlığını devam ettirdiğidir; eğer tereddüt bir şeyin sübutu ise onda aslolan o şeyin mevcut olmasıdır."<sup>20</sup>

Nahiv ilminin delillerine gelince, İbn Cinnî bunları semâ, kıyas ve icmâ<sup>21</sup> şeklinde belirlemiş, İbnü'l-Enbârî delillerin, fasih Arap kelâmından yapılan nakil, kıyas ve istishâbu'l-hâl şeklinde<sup>22</sup> olduğunu söyleyip icmâyı delil saymamış bunun yerine istishâbu'l-hâli delil saymış, Suyûtî ise nahvin delillerini semâ, kıyas, icmâ ve istishâbu'l-hâl şeklinde dört tane olarak sıralamıştır.<sup>23</sup> Bu deliller içerisinde ilk sırayı daima semâ yani nakil almıştır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim ve kıraatleri, Hz. Peygamber'in hadisleri, fasih Araplardan nakledilen nazım ve nesir türündeki her söz

<sup>19</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (Dimaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999),II/175; Şahin, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstishâb" 503-504.

<sup>20</sup> Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, 2/174.

<sup>21</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv* (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 22.

<sup>22</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille*, 82.

<sup>23</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 22.

kendileriyle istishâd edilmesi bakımından birinci sıradan Arap dili lügatinin ve nahiv ilminin kaynakları konumunda olmuştur.

İstishâbın muteber bir delil olduğunu vurgulayan İbnü'l-Enbârî "کم" edatının müfred mi yoksa birleşik bir kelime mi olduğuna dair Basralı ve Kûfeli dilcilerin görüşlerini kıyaslarken bu kelimenin müfred (basit bir kelime) olduğunu ileri süren Basralı dilcilerden yana tavır koymakta ve "kelimede asıl olan müfred olmaktır. Kelimenin bileşik bir kelime olması ise asıldan sapmadır. Asıl olana tabi olanın bunu kanıtlamak için delil getirmesi gerekmez. Ancak asıl olandan sapan, görüşünü ispat için delil getirmek zorundadır ve istishâbu'l hâl muteber bir delildir", demektedir.<sup>24</sup> Başka bir yerde İbnü'l-Enbârî, istishâbu'l-hâli muteber bir delil olarak nitelemekte ancak başka bir delilin bulunduğu durumlarda istishâbu'l-hâle dayalı hüküm verilemeyeceği için onun delillerin en zayıflarından olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup>

484

OMÜİFD

Temâm Hassan ise istishâbı semâ ile kıyas arasında ikinci sıradan bir delil olarak kabul ettiğini belirtir.<sup>26</sup> Yine onunla aynı görüşü paylaşan bir başka araştırmacıya göre kıyas, kıyas yapılacak bir şey ile üzerine kıyas yapılacak bir asıl gerektirir. Kıyasa konu olan şey fer'dir, üzerine kıyas yapılan ise asıldır. Asıl olanı bilmek ise bir zorunluluktur. Bu bağlamda istishâb kıyastan önce gelir.<sup>27</sup>

İstishâbı nahiv usulünde bir delil olarak kabul etmeyen araştırmacılar da vardır. Bunlara göre asıl olana tabi olmak, kıyasın gerektirdiği akli bir ameliyedir. Bunun için bir delile ihtiyaç yoktur.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 258.

<sup>25</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille*, 142.

<sup>26</sup> Hassân, *el-Usûl*, 107.

<sup>27</sup> İbrahim Muhammed Ebu'l-Yezîd Hafâce, "el-İstishâbu ve devruhû fi tevcihi's-şevâhidi'n-nahviyye ve's-sarfiyye", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye* sayı 2/ (2011), 105.

<sup>28</sup> Muhammed Abdurrahman Hasan el-Hacûc, *el-Usûlu'l-luğaviyye fi kitâbi'l-hasâis libn-Cinnâ* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Mu'te Külliyyetu'l-Âdâb, 2002), 189.

İstishâb delilini sadece İbnü'l-Enbârî'nin muteber bir delil olarak kabul ettiği, diğer âlimlerin bunu delil görmedikleri de iddia edilmiştir.<sup>29</sup> Bu iddianın gerekçesi İbn Cinnâ başta olmak üzere dilcilerin istishâb kavramını ismen zikretmemiş olmalarıdır. Ancak ilerde örneklendirileceği üzere Sîbeveyh, İbn Cinnâ, Müberred gibi ilk dönemlerdeki dilciler, Basralı veya Kufeli ayrımı olmaksızın isim vermeden de olsa istishâbı bir delil olarak kullanmışlardır. Nitekim Suyûtî bu konuda 'nahivcilerin aslı delil olarak sundukları meseleler sayılmayacak kadar çoktur' demektedir ve bu delilin kullanımına dair şu örnekleri vermektedir: "Mebnilikte (binâda) harekeyi gerektiren bir delil olmadıkça aslanan sükûndur; iştikakta aksine delil olmadıkça harflerde asıl olan ziyadedden âri olmasıdır; isimlerde asıl olan tasrîf, tenkîr, tezkîr ve izafet ile isnâdı kabuldür."<sup>30</sup> İstishâb kavramını kullanmayan ancak pek çok konuda asıl olanı ön plana çıkartıp onunla delil getiren nahivcilerin istishâbı delil saymadıkları iddia edilecekse aynı mantıkla onların semâ ve kıyası da delil kabul etmedikleri iddia edilebilir. Zira bu âlimler "سمع كذا", "والقياس في كذا" gibi ifadeleri devamlı kullanmakla birlikte semâyı ve kıyası birer delil olarak gördüklerine dair bir açıklama yapmamışlardır. Buradan yola çıkarak onların semâ ve kıyasa delil olarak itibar etmedikleri iddia edilemez. Zira uygulama boyutunda bunları delil olarak kullandıkları ortadadır. Aynı şekilde "الأصل في كذا" şeklinde kurdukları cümleler de onların istishâbı delil olarak kullandıklarının en önemli kanıtıdır. Zira asıl olana göre hüküm vermek istishâbın ta kendisidir, ayrıca ismini zikretmeye gerek yoktur.<sup>31</sup>

İstishâb delilinin zayıf bir delil olarak nitelendirilmesinin üç temel sebebi olduğu kanaatindeyiz. Birincisi istishâbı bir kavram olarak nahiv literatüründe ilk kullanan İbnü'l-Enbârî'nin onu zayıf bir delil veya delillerin en zayıfı olarak nitelemesidir. İbnü'l-Enbârî bu delili fıkıh usulü

<sup>29</sup> 'Afâf Hasâneyn, *Fî edilleti'n-nahv* (Kahire: el-Mektebetü'l-Akâdîmiyye, 1996), 229.

<sup>30</sup> es-Suyûtî, *el-Iktirâh*, 137.

<sup>31</sup> Erîc Salih Şihâde Ebu Teyyim, *el-Uşûlu'n-nahviyye el-muhtelif aleyhâ beyne'l-kudemâ ve'l-muhdesîn* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye 'Imâdetu'l-Bahsi'l-İlmî ve'd-Dirâsâtu'l-'Ulyâ, 2018), 37.

literatüründen almıştır. Fıkıh usulünde istishâbı delil olarak kabul edenler olduğu gibi onu bir delil olarak görmeyenler de vardır. Delil kabul edenler de onu fetvada en son müracaat edilecek şey veya delillerin en zayıfı gibi vasıflarla anmışlardır. Bu delili İbnü'l-Enbârî'den alan nahiv usulü eserleri de ondan olduğu gibi almışlar ve üzerinde yorum yapmışlardır. Örneğin el-İktirâh adlı eserinde istishâbı bölüm yapan Suyûtî, İbnü'l-Enbârînin tarifini olduğu gibi vermiş ve kendisi bir şey eklememiştir.<sup>32</sup>

İkincisi, nakil/semâ veya akıl/kıyas türünden asıl olandan sapmayı gerektiren sağlam bir delil var ise bu durumda istishâba göre hüküm verilmeyeceği hususudur. Bu noktada istishâbın hâlin hüccet değerini güçlendiren veya zayıflatan şey semânın tespitindeki ve kıyas yaparkenki hassasiyet ile doğru orantılıdır. Bir başka deyişle asıl olan bir kuralın ve bundan sapmayı gerektiren ikinci kuralın tespitinde semâ ne kadar sağlam kılınmış ise istishâb da o kadar sağlam bir delil olacaktır. Sözelimi bir asıl kaideden, meşhur olmayan şâz bir semâ ile getirilen delil ile sapılmasına istishâb engel olacaktır. Bu durumda istishâbın şâz bir nakilden daha güçlü bir delil olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu noktada Basra ve Kûfe dil ekollerinin istishâb deliline verdikleri önem onların semâ ve kıyas yolu ile nahiv kaidelerini oluştururken izledikleri metot ile doğrudan bağlantılıdır. Bu hususta Basralı ve Kûfeli dilcilerin farklı tutumları benimsedikleri görülmektedir. Basralı dilciler, Arap yarımadasında kendi dillerini muhafaza edememiş, çevrelerindeki özellikle Arap olmayan unsurlarla etkileşim halinde bulunup dillerinin orijinalinde değişiklikler meydana gelmiş olan kabilelerin lügatlerine pek fazla itibar etmezken, Kûfeli dilciler bunun aksine yaşadıkları yere ve çevreleriyle etkileşim durumlarına bakmaksızın bütün Arap kabilelerinin lügatlerinden istifade etmişlerdir.<sup>33</sup> Kıyas hususunda Basralı dilcilerin her duyduklarına itibar etmemeleri ve şâz olana kıyas yapmamaları sebebiyle Kûfeli dilcilere

<sup>32</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 137.

<sup>33</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.),160-163.

göre daha doğru bir çizgide olduklarını belirten<sup>34</sup> Suyûtî, bu hususta Endelûsî'nin (ö. 661/1262) *Şerhû'l Mufasssal* adlı eserinde, "Şayet Kûfeliler içerisinde genel kurallara muhalif bir durumun câiz olduğu tek bir beyit görselerdi hemen onu alıp asıl yaparlar ve onu fasılalara ayırırlardı" dediğini aktarmaktadır.<sup>35</sup> Basralı ve Kûfeli dilcilerin sema ve kıyas hususunda izledikleri bu farklı metotlar doğal olarak onların istishâb deliline karşı tutumlarını da etkilemiştir. Bu delil Basralılar nezdinde muteber bir delil iken, Kûfeliler nezdinde şâz bir rivâyete veya şâz bir rivâyet üzerine yapılan bir kıyasa dahi karşı koyamayacak düzeyde zayıf bir delil olmaktadır.

Üçüncüsü de istishâb delili bir kaide oluşturmada veya yeni bir hüküm getirmede semâ ve kıyas gibi tek başına yeterli olan bir delil değildir. Bir başka deyişle istishâb tek başına bir hüküm koymaz. Bu delil daha çok semâya göre verilen hükümleri güçlendirme rolü oynayan bir başka delil olmaksızın bunlardan sapılmasını engelleyen koruyucu bir delil görünümündedir.

### Arap Dilinde İstishâbın Kullanımına İlişkin Örnekler

Her ne kadar nahiv usulü ilmini ilk ortaya koyan İbn Cinnî ve doğrudan bu alana dair ilk eseri telif eden İbnü'l-Enbârî olsa da bu ilim onlardan önceki âlimlerin eserlerinde de gerek nazarî gerekse uygulamalı olarak mevcuttur.<sup>36</sup> Temmâm Hassân (ö. 2011), nahiv usulü müelliflerinin istishâb olgusuna eserlerinde gerekli önemi vermediklerini, asıl, asıldan sapma, asla dönüş gibi kavramları zikretmekle yetinip bunların anlamlarına dair okuyucuya yeterli bilgiler vermediklerini belirtmekle birlikte bu müellifleri istishâb nazariyesini bilmemekle itham etmenin doğru olmadığını vurgulamaktadır. Zira eğer öyle olsaydı onu doğru bir şekilde uygulayamazlardı.<sup>37</sup> Bu başlık altında bazı dil âlimlerinin istishâba bakış açıları ortaya konulacak ve onu kullanışları örneklendirilecektir.

<sup>34</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 156.

<sup>35</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 157.

<sup>36</sup> Teyyim, *el-Uşûlu'n-nahviyye*, 19-20.

<sup>37</sup> Hassân, *el-Uşûl*, 107.

## Sibeveyhi

Semâ ve kıyas gibi istishâb da Sibeveyhi'nin nezdinde muteber bir delildir, ancak diğer ikisine göre daha zayıf bir konumdadır. Bu delili Sibeveyhi istishâbu'l-hâl veya istishâbu'l-asl şeklinde zikretmemiş olmakla birlikte hem sarf hem de nahiv ilimlerine dair pek çok konuda bu delile binaen hükümler vermiş, pek çok kaideyi istishâba dayandırmıştır. Aynı şekilde dilcilerden naklettiği pek çok görüşü bu delile dayalı olarak reddetmiş veya zayıf kabul etmiştir.<sup>38</sup> Sibeveyhi'nin istishâb kavramını ifade etmek üzere kullandığı ifadelerden bazıları *عدم التغيير عن الحال*<sup>39</sup> (durumun değişmemiş olması), *عدم التحريف عن الحال*<sup>40</sup> (durumun değişmemiş olması), *الترك على الحال*<sup>41</sup> (hali üzere bırakmak), *البقاء على الحال*<sup>42</sup> (hali üzere kalması), *المجيء على الأصل*<sup>43</sup> (aslı üzere geliş), *الإجراء على الأصل*<sup>44</sup> (aslına göre çekimlenmesi) ve *لأن الأصل في (...de asıl olan) gibi tabirlerdir.<sup>46</sup>*

488

OMÜİFD

Onun istishâb delilini kullanımına örnek olarak, 'müenneslik tâsi ile cemî alamenti olan *tâ* harfleri bir kelimedede bulunmaz' kuralına binâen *بنت*, *أخت* gibi kelimelerin bir erkeğe isim olsalar dahi *بنات* ve *أختات* şeklinde cemî yapılmalarını reddetmesi gösterilebilir.<sup>47</sup>

Aynı şekilde o, lâm-ı ta'rifin (ال) yalnızca nekra isimlerin başına gelebileceği kuralını bir asıl kabul ederek lâm-ı ta'rif ile kullanımı bulunmayan *ابن* ve *ابن اللبون* ifadelerinin *وإبن مخاض* ve *ابن لبون*<sup>48</sup> kelimesinin marife,

<sup>38</sup> Hatice el-Hadisî, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fi Kitâbi Sibeveyh* (Kuveyt: Matbûâtü Câmîati Kuveyt, 1974), 464.

<sup>39</sup> Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi es-Sibeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1982), 2/249.

<sup>40</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/227.

<sup>41</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/251.

<sup>42</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/241.

<sup>43</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/263.

<sup>44</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/29.

<sup>45</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/469.

<sup>46</sup> Tâmir Abdulhamid Muhyeddin Enis, *el-İstishâbu fi'n-nahvi'l-Arabî* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu'l-Kâhire Külliyyeti Dâri'l-Ulûm, 2001), 15-21.

<sup>47</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/406-407.

<sup>48</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/233.



المخاض şeklinde şiirde kullanımlarının varlığından hareketle bunların nekra olduğu sonucuna varmıştır.<sup>49</sup>

Yine câr ile mecrûr arasına fâsıla girmemesi gerekliliğinden hareketle هذا ضاربُ زيد وعمرو cümlesinde Zeyd ile Amr kelimeleri arasına فيها gibi bir fasıla girdiğinde Amr kelimesinin mansûb olmasının mecrûr kalmasına göre daha güçlü bir ifade olacağını ifade etmektedir.<sup>50</sup>

## Müberred

*el-Muktedab* adlı eserinde istishâb kavramını تستصحب şeklinde yalnızca bir defa kullanan Müberred, bu kullanımında da mezkûr kelimenin lügat manası olan beraberinde bulunmak, refakat etmek anlamını kastetmiştir.<sup>51</sup> O, istishâb kavramını istilâhî anlamı ile kullanmamış olsa da onu bir delil olarak yaklaşık yetmiş defa kullanmıştır.<sup>52</sup> Onu ifade etmek üzere Sibeveyhi'nin kullandığı tabirlerin yanı sıra bir hükmü veya görüşü ifade ettikten sonra كذا على<sup>53</sup> (aslına göre bu şekildedir) على أصله أو على حاله<sup>54</sup> gibi tabirleri kullanır.

489

OMÜFD

Müberred'in istishâba dayalı verdiği hükme sıra cümlesinde zamirin hazfine dair görüşü örnek verilebilir. O, الذي ضربتُ زيدً (dövdüğüm kişi Zeyd'dir) cümlesinin zamirin hazfiyle bu şekilde câiz olduğunu belirtmekle birlikte zamirin isbâtı ile الذي ضربته زيدً şeklinde söylenmesinin daha güzel olduğunu çünkü asıl olanın zamirin isbâtı olduğunu dile getirmektedir.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/97.

<sup>50</sup> es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/174. Daha fazla örnek için bkz. el-Hadîsî, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fi Kitâbi Sibeveyh*, 454-464.

<sup>51</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab* (Kahire: Lecnetü İhyâ-i Tûrâsî'l-İslâmi, 1994), 4/319.

<sup>52</sup> Muhyeddin Enis, *el-istishâbu fi'n-nahv*, 21.

<sup>53</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/6; 2/133.

<sup>54</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/6.

<sup>55</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/342.

## İbn Serrâc

İstishâb tabirini doğrudan zikretmeyen İbn Serrâc *el-Usûl fi'n-nahv* adlı eserinde yaklaşık 130 meselede bu delile göre hüküm vermiştir.<sup>56</sup> Örneğin fâilin merfû olması gerekliliğini, fiil üzerinde gerçekleşecek değişikliklerin etkilemeyeceğini belirtmek üzere 'fiil ister meczûm, merfû ya da mansûb olsun; isterse olumlu ya da olumsuz olsun; haber bildirsün ya da soru içersün farketmez bütün bu durumlarda onun fâili mutlaka merfû olur' demektedir.<sup>57</sup>

## İbn Cinnî

Selefleri gibi istishâb kavramını doğrudan kullanmayan İbn Cinnî'nin, el-Hasâis adlı eserinde "terkedildiğine veya değiştiğine dair bir delil yoksa lafızları ilk vaz edildikleri hal üzere sabit bırakmak" şeklinde attığı bâb başlığı<sup>58</sup> nahiv ilmi literatüründe istishâb için yapılan ilk tanım niteliğindedir. İbn Cinnî'nin bu başlık altında ele aldığı konulardan biri, أو edatının بل yerine kullanılıp kullanılmayacağı meselesidir. İbn Cinnî'nin buradaki itirazı, *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde bu edatın اضرب أحدهما زيدا أو عمرا (Zeyd veya Ömer'den birisine vur) cümlesindeki gibi iki şeyin arasının ayrılması ve bunlardan birinin tercihi gibi manaların uygun düşmediği durumlarda ona بل anlamı verme gerekliliğini bildiren Ferrâ'yadır. Ona göre örneğin اذهب إلى فلان أو دع ذلك فلا تبرح اليوم (Falan kimseye git ya da boşver bugün gitme) cümlesinde sözü söyleyen kişinin, verdiği ilk emirden döndüğü aşikârdır ve buradaki أو edatını بل manasında kullanılmıştır. Ferrâ aynı durumun ( وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ) (onu yüz bin ya da daha fazla kişiye elçi olarak gönderdik) âyetinde<sup>59</sup> de bulunduğunu belirtmiş ve bu görüşünü şu beyit ile desteklemiştir:

<sup>56</sup> Muhyeddin Enis, *el-istishâbu fi'n-nahv*, 30.

<sup>57</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Seri b. Sehl el-Bağdadi İbnü's-Serrac, *el-Usûl fi'n-nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 1/75.

<sup>58</sup> Bu başlığın Arapça orijinali şu şekildedir: " باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأولى ما لم يدغ داع إلى " الترك والتحول" Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/457.

<sup>59</sup> Saffât, 37/47.

بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْنَقِ الضَّحَى وَصَوْرَتَهَا أَوْ أَنْتَ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ<sup>60</sup>.

*Kuşluğun parıltısında güneşin ilk doğuşu gibi ortaya çıktı ve onu şekillendirdi, onun bu görünüşü mü daha güzel yoksa sen mi?*

Bu beyti Ferrâ'dan Zürrümme'ye nispet ederek nakleden İbn Cinnî'ye göre bu edatın konulduğu mana iki şey arasından birinin seçimi ile ilgilidir. Eğer beyitte ب edatı kullanılmış olsaydı 'Bilakis sen ondan daha güzel görünümlüsün' şeklinde güzel ve uygun bir mana olurdu. Ancak beyitte ا edatı kullanılmıştır ve bu edat şek manası ihtiva etmektedir. Bunu ب edatı anlamına alınca bu şek manası ortadan kaybolmakta ve mana değişmektedir."<sup>61</sup> Ferrâ'ya bu şekilde itiraz eden İbn Cinnî burada istishâb deliline göre hüküm vermiş ve delil olmadıkça bir edatı asıl anlamından koparıp başka bir edatın manasına te'vil etmeye karşı çıkmıştır.

### İbnü'l-Enbârî

*el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve Lume'u'l-edille fi usûli'n-nahv* adlı eserlerini alanlarında tasnif edilmiş ilk eserler olarak niteleyen<sup>62</sup> İbnü'l-Enbârî, nahiv usulü ilminde istishâb kavramını istilâhi anlamı ile ilk kullanan kişidir. O, *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb* adlı eserinde nahiv usulünün (i'râb yapmanın) delillerini nakil, kıyas ve istishâbu'l hâl olmak üzere üç tane olduğunu belirtir ve burada istishâbu'l-hâl aslından sapmasını gerektiren naklî bir delil olmadığı sürece lafzın olduğu üzere bırakılması olarak tanımlar.<sup>63</sup> *Lume'u'l-edille fi usûli'n-nahv* adlı eserinde de nahvin delillerini sırasıyla nakil, kıyas ve istishâbu'l-hâl şeklinde sayıp bunların kuvvet derecelerinin de bu sıraya göre olduklarını belirtir.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, t.y.), 1/72

<sup>61</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/459.

<sup>62</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille*, 39.

<sup>63</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille*, 45-46.

<sup>64</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille*, 81.

İbnü'l-Enbârî'nin Basralı ve Kûfeli dilciler arasındaki ihtilaflara dair kalemeye aldığı *el-İnsâf fi mesâilil' hılaf* adlı eserinde İstishâbu'l-hâli zikrettiği meseleler şu şekildedir:

- *بئس* ve *نعم* - kelimelerinin isim mi yoksa fiil mi oldukları meselesinde İbnü'l-Enbârî, Basralı dilcilerin bu kelimelerin mazi fiil, Kûfeli dilcilerin ise isim oldukları görüşünde olduklarını beyan etmektedir.<sup>65</sup> Bu konuda Basralıların görüşünü benimseyen<sup>66</sup> İbnü'l-Enbârî, Kûfeli ve Basralı dilcilerden pek çok delil aktarıp bunları tartışmaktadır. Bazı Basralı dilcilere nispetle aktardığı bir görüş bu kelimelerin fetha üzere mebni oldukları için fiil oluşları yönündedir. Onlara göre eğer bu kelimeler isim olsalardı mebni olmazlardı. Zira ortada onların mebni olmalarını gerektiren bir durum yoktur. Bu görüşün istishâbu'l hâle dayalı bir delillendirme olduğunu söyleyen İbnü'l-Enbârî ardından istishâbu'l hâl'in en zayıf delillerden birisi olduğunu ilave edip daha önce aktardığı diğer delillerin daha güvenilir olduğunu söylemektedir.<sup>67</sup>

- *كـ* in bileşik bir kelime mi yoksa müfred bir kelime mi olduğu meselesinde Kûfeli dilciler bu kelimenin *ك* harfi ile *ما* nun birleşimi olduğu ancak çok kullanımdan ötürü bu hale dönüştüğü görüşünü savunurken, Basralı dilciler bunun müfred bir kelime olduğu görüşündedirler. Görüşlerini istishâbu'l-hâle dayandıran Basralı dilciler bir kelimedede asıl olanın müfredlik olduğunu belirtip herhangi bir kelimenin bileşik bir kelime olmasını arızî bir durum şeklinde nitelerler. Asıl olana tabi olanın delil getirme yükümlülüğü olmazken asıldan sapan kimsenin delil getirme zorunda olduğunu dile getiren İbnü'l-Enbârî burada istishâbu'l-hâlin muteber delillerden birisi olduğunu söylemektedir. Konu ile ilgili Kufelilerin görüşünü ise delilsiz ve manasız bir iddia olarak nitelemektedir.<sup>68</sup>

- Kufeli dilciler kasmde gizli (mahzuf) hazfedecinin -yerine başka bir şey olmasa da – hazfedebileceğini iddia ederken Basralı dilciler bu

<sup>65</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 82.

<sup>66</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 104.

<sup>67</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 95.

<sup>68</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 257-258.

durumu yalnızca istifhâm hemzesi veya tenbih hâ sısı gibi cer ediciden ıvaz bir şeyin olması durumunda câiz görürler.<sup>69</sup> Basralı dilciler mahzûf harf-i cerlerin normal durumda amel etmeyeceği üzerine icmâ ettiklerini ancak kendisinden ıvaz bir şeyin bulunması durumunu bundan istisnâ tuttuklarını söylemişlerdir. İbnü'l-Enbârî burada Basralıların görüşlerini istishâbu'l hâle dayandırdıklarını ve onun muteber bir delil olduğunu belirtmektedir.<sup>70</sup>

- Kûfeli dilciler **إِنْ** şart edatının **إِذْ** manasına kullanılabileceğini iddia ederlerken Basralılar bunu kabul etmezler. Kûfeli dilciler **إِنْ** edatının özünde şek ve şüphe barındırdığı ancak bu anlamın mezkûr edatın bütün kullanımlarına uygun düşmediği iddiasından yola çıkarak bu görüşlerini bazı âyetler ile delillendirirler. Bunlardan bir tanesi ( **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ( وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ** ) âyetinde<sup>71</sup> bulunan **إِنْ** edatıdır. Onlara göre bu âyette kendilerine hitap edilen kişilerin mü'min olduklarında hiç şüphe yoktur. Âyetin başında "Ey iman edenler!" şeklinde bulunan hitap da bunun delilidir. Onlara göre bu sebeple mezkûr âyetteki **إِنْ** edatı **إِذْ** manasındadır.<sup>72</sup>

Bu görüşü kabul etmeyen Basralı dilciler ise **إِنْ** 'in şart edatı, **إِذْ** 'in ise zarf olduğunu söyleyip her bir edat için asıl olanın konulduğu manaya delâlet etmesi gerekliliğini belirtirler. İbnü'l-Enbârî burada Basralı dilcilerin mezkûr görüşlerini verdikten sonra asla tutunan istishâbu'l-hâle tâbi olmuştur, diyerek asıldan sapanın delil getirme yükümlülüğü olduğunu hatırlatır ve Kûfeli dilcilerin getirdiği delillerinin düşündükleri gibi olmadığını belirtir. Zira Arap kelimelerinde **إِنْ** edatının kendi manasında kesin olarak bilinen bazı durumlarda da çeşitli amaçlarla kullanımı mevcuttur. Örneğin " **إِنْ كُنْتَ إِنْسَانًا فَاتَّبِعْ كَذَابًا، وَإِنْ كُنْتَ ابْنِي فَأَطِيعْتَنِي** " (Eğer sen insan isen

<sup>69</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 334.

<sup>70</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 336.

<sup>71</sup> Bakara, 2/278.

<sup>72</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 501.

bunu yaparsın, eğer benim oğlum isen bana itaat et) cümleleri bu türden-  
dir.<sup>73</sup>

- İbnü'l-Enbârî'nin istishâbu'l-hâle göre hüküm verildiğini belirttiği meselelerden bir diğeri ism-i işâretlerin ism-i mevsûl manasına kullanılıp kullanılmayacağı konusuna dairdir. Kûfeli dilciler bu konuda olumlu görüş belirtirken Basralılar bunu reddederler. Onlara göre هذا gibi ism-i işâretlerde aslanan işârete delâlet etmektir ki bu mana الذي gibi ism-i mevsûllerin sahip olmadığı bir manadır. İbnü'l-Enbârî burada da asıl olana ve istishâba tabi olmanın gerekliliğini vurgulayıp buna aykırı görüş ileri sürenin delil getirme zorunluluğundan bahsetmekte ve Kûfeli dilcilerin getirdikleri delilleri yeterli görmemektedir.<sup>74</sup>

### İbn Ya'îş, İbn Mâlik ve Suyûtî

494  
OMÜİFD

İbnü'l-Enbârî ile kavramsallığını kazanan istishâbu'l-hâl terimi daha sonra gelen İbn Ya'îş (ö. 643/1245) ve İbn Malik (ö. 672/1274) gibi dilciler tarafından da kullanılmıştır. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal* adlı eserinde bu kavramı iki kez kullanır. Birincisi emr-i hâzır sîgalarının yapılışını anlatırken kendisinin de içerisinde bulunduğu Basralı dilcilerin izlediği fiili müzâra'ât harflerinden arındırıp isme benzerliğini ortadan kaldırmak suretiyle fiili mebni olan aslına döndürme işlemini bu kavram ile ifade eder.<sup>75</sup> İkincisi ise son harfi vâv ya da yâ olan isim ve sıfatların فُعْلِي ve فُعْلِي vezinlerine aktarımı esnasında uğradığı değişiklikleri ele aldığı bahsin sonunda فُعْلِي veznine aktarımdan da bahsedip bu vezne aktarılan kelimelerde herhangi bir değişiklik yapılmayıp asla bağlı kalındığını belirtip buna istishâbu'l hâl deyip geçmenin ötesinde bir delil gerektirmediğini zira delilin asıldan sapma durumunda gündeme geleceğini belirtmektedir.<sup>76</sup> İbn Ya'îş istishâb kavramını doğrudan kullandığı bu iki örneğin dışında onu inkişâfu'l- asl<sup>77</sup> (aslın açığa çıkması) murâ'atu'l-asl<sup>78</sup> (aslın

<sup>73</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 502.

<sup>74</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 579-580.

<sup>75</sup> Ali b. Ya'îş İbn Ya'îş, Muvaffakuddin Ya'îş b. Ali, *Şerhu'l-mufassal* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, t.y.), 7/61.

<sup>76</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 10/113.

<sup>77</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 7/116.

gözetilmesi) gibi kavramlarla da ifade etmiştir. İbn Mâlik ise istishâb kavramını en çok kullanan dilcilerden birisidir. *Şerhu't-teshîl* adlı eserinde yirmi iki, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye* adlı eserinde de on iki konuda bu kavramı doğrudan kullanır.<sup>79</sup>

Burada son olarak Suyûtî'yi de zikretmek gerekir. Nahvin delillerini semâ, kıyas, icmâ ve istishâbu'l-hâl şeklinde sıralayan Suyûtî,<sup>80</sup> nahivcilerin asla göre hüküm verdiği meseleler o kadar çoktur ki saymakla bitmez demektedir.<sup>81</sup> Onun *Hem'u'l-hevâmi'* adlı eserinde bu kavramı kullanımına şu örnek verilebilir:

- Mebnilikte aslanan sükündür. Zira sükun, harfin harekeli olmasından daha hafiftir. Bu durum bir gerekçe olmaksızın değiştirilmez. Sükûnun varlığına herhangi bir engel bulunmadığı sürece istishâbu'l-hâle tâbi olunur. Eğer hareke verilecekse de en hafif olandan başlamak suretiyle sırasıyla fetha, kesra ve damme hareke verilir.<sup>82</sup>

### İstishâba göre Verilmiş Bazı Genel Kurallar

- İsimlerde asıl olan amel etmemektir. (الأصل في الأسماء أن لا تعمل)<sup>83</sup>
- İsimler için asıl olan çekimli olmaktır. (الأصل في الأسماء الصرف)<sup>84</sup>
- İsimler için asıl olan nekra olmaktır. (أصل الأسماء النكرة)<sup>85</sup>
- İsimler için asıl olan mu'rab olmaktır. (الأصل في الأسماء الإعراب)<sup>86</sup>
- Harfler için asıl olan bütün harflerinin aslî harfi olması, zâid harfi olmamasıdır. (الأصل في الحروف عدم الزيادة)<sup>87</sup>

<sup>78</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 7/71.

<sup>79</sup> Muhyeddin Enis, *el-istishâbu fi'n-nahv*, 45.

<sup>80</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 22.

<sup>81</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 137.

<sup>82</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerh-i cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/73.

<sup>83</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 43.

<sup>84</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 391.

<sup>85</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/276.

<sup>86</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 109.

<sup>87</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 137.

- Fiil için asıl olan fiil üzerinde amel etmemektir. (الأصل في الفعل أن لا يعمل في الفعل)<sup>88</sup>
- Fiiller için asıl olan mebnîliktir. Mebnilikte de asıl olan sükûn üzere olmasıdır. (الأصل في الأفعال أن تكون مبنية، والأصل في البناء أن يكون على السكون)<sup>89</sup>
- İ'râbda asıl olan hareke ile olmasıdır. (الأصل في الإعراب الحركة)<sup>90</sup>
- Hemze için asıl olan hemze-i katı olmasıdır. (الأصل في الهمزة أن تكون همزة قطع)<sup>91</sup>
- Amel etmek aslen fiillere aittir. (الفعل هو الأصل في العمل)<sup>92</sup>
- Asıl harflerin alt sınırı üçtür. (أقل الأصول ثلاثة)<sup>93</sup>

## Sonuç

Menşei itibariyle fıkıh usulü ilminin delillerinden birisi olan istishâb kavramı nahiv literatürüne İbn Enbârî ile girmiştir. Bu delil nahiv ilminde harf, kelime, cümle veya i'râba dair her türden, ispatı gerektirmeyecek derecede bilinen genel kaidelerin, aksine sağlam bir delil olmadıkça geçerliliğinin devamına hükmetmeyi öngörür. Tıpkı mantık ilminin sonradan yazıya dökülmüş kaidelerinin özel bir isimlendirmeye ihtiyaç duymaksızın bedîhî olarak gündelik dilde yer alması gibi istishâbın da gerek fakihlerin gerekse de nahivcilerin anlayışlarında zımmen yer aldığı anlaşılmaktadır. Ancak özellikle nahiv söz konusu olduğunda istishâbın ayrı bir delil olarak öne sürülmesinin arka planında pratik faydalar olduğu görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu faydalar, nahivcilerin görüşlerini temellendirme imkânı, dilin aslının korunmaya çalışılması, benzer durumlarda emsal bir örneğe referansla sonuca daha kolay varılması gibi sıralanabilir. Tüm bu sebeplerden ötürü müstakil bir delil olarak ortaya

<sup>88</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 485.

<sup>89</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 421.

<sup>90</sup> Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Ukberî, *Mesâile Hilâfiyye fi'n-Nahv* (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 1992), 108.

<sup>91</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 345.

<sup>92</sup> İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 204.

<sup>93</sup> İbnü's-Serrac, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 1/365. Daha fazla örnek için bkz. Hassân, *el-Uşûl*, 109-127; Halil, "İstishâbu'l-hâl", 345-353.



konan istishabı ilk dönemden itibaren gerek Basralı gerek Kûfeli dilciler kullanım sıklığı bakımından farklılıklar olmakla birlikte muteber bir delil olarak addetmişler ve ona dayalı hükümler vermişlerdir. Buna rağmen bu delil ortaya yeni bir hüküm koymaması sebebiyle zayıf bir delil olarak nitelendirilmiştir. Ancak mevcut delillerden yola çıkarak çeşitli nahiv kaidelerinin oluşturulmasında, bazı nahiv meselelerinin anlaşılmasında ve bazı nahiv problemlerinin çözümünde bir delil olarak etkin bir görev üstlenmiştir.

### Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXIII: 376-381. Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.
- el-Hacûb, Muhammed Abdurrahman Hasan. *el-Uşûlu'l-luğaviyye fî kitâbi'l-hasâis libn-Cinnî*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Mu'te Külliyyetu'l-Âdâb, 2002.
- el-Hadîsî, Hatice. *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fî Kitâbi Sîbeveyh*. Kuveyt: Matbûâtu Câmîati Kuveyt, 1974.
- el-İsnevi, Cemaeddin Abdurrahman b. Hasan. *el-Kevebü'd-dürrî fîma yeteharrecu ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'î'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1984.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Kahire: Lecnetü İhyâ-i Tûrâsi'l-İslâmi, 1994.
- el-Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Mesâile Hılâfiyye fî'n-Nahv*. Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 1992.
- el-Yâsirî, Ali Müzhir Muhammed. *el-Fikru'n-nahvî 'inde'l-'Arab: Usûlühü ve menâhicuhu*. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2003.
- es-Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1982.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*. Dimişk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerh-i cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Hafâce, İbrahim Muhammed Ebu'l-Yezîd. "el-İstishâbu ve devruhû fî tevcîhi's-şevâhidü'n-nahviyye ve's-sarfiyye". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye* sayı 2/ (2011): 95-134.

- Halil, Atf Fazl Muhammed. "İstishâbu'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv". *Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-Kurâ li'Ulûmi's-Şerî'âti ve Âdâbihâ* (h. 1427): 331-362.
- Hasâneyn, 'Afâf. *Fî edilleti'n-nahv*. Kahire: el-Mektebetü'l-Akâdîmiyye, 1996.
- Hassân, Temmâm. *el-Uşûl Dirâse İbstîmûlûciyye li'l-fikri'l-luğavî inde'l-Arab*. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2000.
- İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osman. *el-Hasâis*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, t.y.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Ya'îş, Ali b. Ya'îş, Muvaffakuddin Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-mufassal*. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, t.y.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille fî usûli'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fî mesâilil-hulâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 2002.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetu'l-elîbbâ fî tabakâti'l-udebâ*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, t.y.
- İbnü's-Serrac, Ebû Bekr Muhammed b. Seri b. Sehl el-Bağdadi *el-Uşûl fî'n-nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- 498 OMÜİFD Muhyeddin Enis, Tâmir Abdulhamid. *el-İstishâbu fî'n-nahvi'l-Arabî*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu'l-Kâhire Külliyyeti Dâri'l-Ulûm, 2001.
- Şa'ban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Şahin, Osman. "İslam Hukuk Metodolojisinde İstishâb". *OMÜİFD* Sayı 12-13/ (2001): 489-516.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. *İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. Dimaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Şirazi, Ebû İshak İbrâhim b. Ali. *el-Lume' fî usûli'l fikh*. Beyrut: Dâru'l-Hadisî'l-Kittâniyye, 2013.
- Teyyim, Eric Salih Şihâde Ebu. *el-Uşûlu'n-nahviyye el-muhtef aleyhâ beyne'l-kudemâ ve'l-muhdesîn*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmî'atu'l-İslâmiyye 'Imâdetu'l-Bahsî'l-İlmî ve'd-Dirâsâtu'l-'Ulyâ, 2018.



KLASİK DÖNEM HANEFÎ USÛLÜNDE  
EHL-İ SÜNNETLEŞMENİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK  
HÛSÛN-KUBUH MESELESİ  
THE ISSUE 'HUSN-QUBH' AS AN EXAMPLE OF  
SUNNIFICATION IN THE CLASSICAL PERIOD OF HANAFİ  
JURISPRUDANCE

---

ŞULE GÜLDÜ

[Dr. Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Hukuku ABD,  
PhD. Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Islamic Law  
sule.guldu@omu.edu.tr.  
<http://orcid.org/0000-0001-6951-3128>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 10 Ekim/October 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 27 Kasım/November 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 Sayı – Issue: 47 Sayfa / Pages: 499-530

Atıf/Cite as: Güldü, Şule. "Klasik Dönem Hanefî Usûlünde Ehl-i Sünnetleşmenin Bir Örneği Olarak Hüsün-Kubuh Meselesi- The Issue 'Husn-Qubh' as an Example of Sunnification in the Classical Period of Hanafi Jurisprudence". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 499-530. <https://doi.org/10.17120/omuifd.631669>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Klasik Dönem Hanefî Usûlünde Ehl-i Sünnetleşmenin Bir Örneği Olarak Hüsün-Kubuh Meselesi\*

**Öz:** Hüsün-kubuh konusu, temelde bu sıfatların fiillerde zâtî olarak mı şeriâtın bildirmesi ile mi bulunduğu Mutezile ile Ehl-i sünnetin Eş'arî ve Mâturîdî ekolleri arasında tartışılmıştır. Mutezile dinin temellendirilmesi için adâlet, doğru, zulüm, yalan gibi fiillerin zâtî olarak iyi veya kötü olması gerektiğini, dolayısıyla bu değerlerin aklen bilindiğini söylemiştir. Eş'arî ekolü ise fiillerin bu değerleri şeriâtın emir ve nehyiyle kazandığını bu sebeple akli olmadığını söylemiştir. Mâturîdî ekolü ise fiillerin bu sıfatları taşıdığı, aklın da bunları bilebileceği görüşleriyle Mutezile'ye, hüküm verenin Allah olduğu görüşleri ile de Eş'arîler'e yakın beyanda bulunmuşlardır. Hanefî fıkıh usûlünün klasik döneminin bu konudaki tavrı ise farklılık göstermiştir. Irak ekolüne mensup fakihler Mutezilî görüşü benimserken, Mâverâünnehir ekolü ise Debûsî ile birlikte Mutezilî düşünceden ayrıлып, Ehl-i sünnetleşmeye başlamıştır. Bu çalışmada Debûsî'nin bu konudaki tavrının ne olduğu ve Hanefî fukahasının söz konusu yol ayrımında Mâturîdî kimliği kazanmasının esas olarak Serahsî ve Pezdevî ile olduğu gösterilecektir. Ayrıca Serahsî ve Pezdevî'nin, Debûsî'nin konu anlatma sisteminden nasıl etkilendikleri ele alınacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Hüsün-kubuh, Ehl-i sünnet, Mûtezile, Mâturîdî Ekolü, Hanefî Irak Ekolü, Hanefî Mâverâünnehir Ekolü



### The Issue 'Husn-Qubh' as An Example of Sunnification in the Classical Period of Hanafi Jurisprudence

**Abstract:** The issue 'husn-qubh' was discussed by Mu'tazili, Ashari and Maturidi schools of ahl al-Sunnah in the context of determining, whether values existed in actions on their own or via revelation. Mu'tazili said that actions such as justice, truth, oppression and lie must be regarded as good or bad on their own to found the religion, inasmuch as values are known by the human mind. Ashari school said that these values made sense with order and prohibition of the shari'a and for this reason, these values couldn't be known by the human mind. As for Maturidi school, it bears a strong re-

\* Bu makale, yazarın "Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü" adlı doktora tezinin bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

semblance in some respects which Mu'tazili and Ashari schools put forward since it forwards its opinion which values existed in actions on their own, can be known by the human mind and God is the only adjudicator. The classical period of Hanafi jurisprudence has come up with a different approach about this issue. Whereas the Iraqi school of Hanafism was adopting Mu'tazili thought, The Transoxanian School of Hanafism with Dabusi were standing on the same line with ahl al-sunnah. This study will show what Dabusi thought about the issue and the main reason Hanafi scholars of Islamic law developed a Maturidi identity had been because of Sarakhsi and Pazdawi. It will also be handled how the method of Dabusi had an impact on Sarakhsi and Pazdawi.

**Keywords:** Husn-Qubh, Ahl al-Sunnah, Mu'tazili School, Maturidi School, The Iraqi school of Hanafism, The Transoxanian School of Hanafism



## Giriş

Hanefî fıkıh usulü yazımının klasik döneminin Pezdevî (ö. 482/1089) ve öncesi âlimlerin eserlerinden oluştuğu söylenebilir.<sup>1</sup> Bu dönem eş zamanlı değil peş peşe ortaya çıkan Irak ve Mâveraünnehir ekollerine ayrılır. Cessâs (ö.370/981), ve Saymerî (ö.436/1045), Irak ekolünün eserleri günümüze gelmiş önemli sîmalarıdır. Irak Hanevîlerinin Mutezile ve Mürcie ile ilişkileri ve en azından yukarıdaki âlimlerin bu mezheplere olan aidiyeti bilinmektedir.<sup>2</sup> Klasik dönemin Mâveraünnehir ekolünün önde gelen temsilcileri Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî ise kendi dönemlerinde etkisini kaybeden, hatta küfürle suçlanan Mutezile'ye yakın durmamışlardır. Bu dönemde Hanevîler kendilerini Mutezile'ye değil, Ehl-i Sünnete müntesip görmeye başlamışlar ve bu yönde bir usûl yazımını benimsemişlerdir. Ancak onların, Hanevîler'in Ehl-i Sün-

<sup>1</sup> Bilal Esen, *Hanevî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 11.

<sup>2</sup> Bkz.: Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlüünün Yeniden İnşası (Basılmamış Doçentlik Tezi)*, (İstanbul, 2001), 155-160; Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşü Hakkındaki Bazı Tespitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, (Konya 2003), 276; Yunus Apaydın, "Kerhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25: 285-286.

net'ten Mâturîdî ekolüne bağlı olduklarına dair yerleşik kanaati doğrulayan bir atıfta buldukları da söylenemez. Hanefî fukahasının İmam Mâturîdî'ye (ö. 333/944) nispet edilmesi, klasik sonrası âlimlerinden Alâüddin es-Semerkindî'ye (ö.539/1044) aittir. Onun bu çabası Ehl-i Sünnet çizgisinde fıkıh usûlü yazımını belirginleştirme yolunda atılmış bilinçli bir adımdır.<sup>3</sup>

Mâverâünnehir ekolü fakihlerinden Debûsî, esasen söz konusu iki ekolün arasında geçiş dönemini ifade eden bir âlimdir. Kendisinden önceki Irak fukahasının aksine kelâmî konulardan uzak duran Debûsî, Hanefî fıkıh usulüne getirdiği orijinal katkıları ile tanınmaktadır. Serahsî ve Pezdevî her ne kadar kendisine atıfta bulunmasalar da onun açtığı yoldan ilerlemişlerdir. Bu üç fakih birlikte Hanefî usulünün kurucuları olarak kabul edilmişlerdir.<sup>4</sup> Ancak Debûsî'nin usûlünün, Mutezilî görüşlerden Ehl-i sünnete ait görüşlere kimi zaman pek de keskin olmayan yollarla geçmeyi mümkün kıldığı söylenebilir.<sup>5</sup> Serahsî ve Pezdevî'nin usûlleri ise Ehl-i sünnet vurgusunu net bir şekilde yapmalarıyla Debûsî'nin eserinden farklılaşırlar. Biz ise bu çalışmada fıkıh usulü konuları arasında fakihin kelâmî görüşünün en açık biçimde ortaya çıkabileceği hüsün-kubuh konusunda Hanefî fakihlerin tavrının ne şekilde değiştiğini ve konuyu nasıl ele aldıklarını tespit etmeye çalışacağız. Aynı zamanda kendisinden önceki ve sonraki klasik dönem Hanefî fakihlerin görüşleriyle irtibat kurarak, Debûsî'nin bu konuda getirdiği yeniliklerle selefleri Serahsî ve Pezdevî'yi nasıl etkilediğini ortaya koyma gayretinde olacağız.

Hüsün-kubuh meselesi fıkıh usûlü kitaplarında ağırlıklı olarak emir ve nehiy başlıkları altında incelenmiştir. Fıkıh usûlünde, Kur'an ve sünnet naslarındaki emir ve nehiylerin mânâya ve hükümlere delâleti

<sup>3</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, (İstanbul, 2004), 54.

<sup>4</sup> Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 66.

<sup>5</sup> Bkz.; Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, (İstanbul 2017), 27-59. Mutezilî gibi görünen bu görüşlerin bazılarının Ehl-i reye ait genel görüşler ile bazen de Mürcîî görüşler olduğu da akılda tutulmalıdır.

önemli yer tutmuş ve bu konudaki ihtilaflar farklı içtihatların çıkmasına neden olmuştur. Emir ve nehiy konusu işlenirken anlamları, sîgâları, mûcebi, fevr veya terâhî ifade etmesi, taşıdığı hüsün/kubuh sıfatına göre muktezası ve me'murun bihin/menhiyyun anının hasen/kabîh sıfatına göre kısımları gibi çeşitli konular ele alınmıştır. Biz ise çalışmamızın amacı çerçevesinde literatürde ele alınan bu konulardan hüsün-kubuh meselesi ile ilişkili gördüklerimizi işlemeye çalışacağız.

## 1. Emir

Biz bu konuda emrin tanımı, mûcebi ve hüsün sıfatı konularını ele alacağız.

### 1.1. Emrin Tanımı

Sözlükte emir kelimesinin iki farklı anlamı vardır. Biri “iş, durum, olay, hal” olup çoğulu “umûr”dur. Kur’an-ı Kerim’de bu haliyle oldukça çok kullanılmıştır. Diğer anlamı ise “bir işin yapılmasını, bir fiilin meydana getirilmesini istemek” olup çoğulu “evâmîr”dir.<sup>6</sup>

Klasik dönem Irak Hanefilerinden Cessâs, emri “kişinin kendisinden alt seviyede bulunan kimseye îcab kasdıyla söylediği ‘yap’ şeklindeki sözüdür”<sup>7</sup> şeklinde tanımlar. Saymerî’nin de alıntı yaptığını ihsâs ederek tercih ettiği<sup>8</sup> bu tarif için Cessâs alıntı yaptığını belirtmez.<sup>9</sup> Saymerî ile aynı zamanda yaşayan Mutezilî Ebu’l Hüseyin el-Basrî de emrin tanımını bu tarif ile yapar.<sup>10</sup> Mürcie ile Mutezilenin dilinin genellikle ortak olduğu

<sup>6</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “Emir”, *Lisânu'l-arab*, (Kâhire t.y.), 1: 125-126; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, “Emir”, *Tâcu'l-arîs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, (Kuveyt 1972), 10: 68-69.

<sup>7</sup> "فتبت أن قول القائل لمن دونه افعل هو: لفظ الأمر الموضوع للإيجاب." Ebü Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Usulü'l-fikh*, nşr. Uceyl Casim Neşemi, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 2: 82.

<sup>8</sup> Hüseyin b. Ali Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, (Abdelouahad Jahdani'nin Yayınlanmamış Doktora Tezinin Metni Olarak), (Marsilya, 1991), 2.

<sup>9</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Usulü'l-fikh*, nşr. Uceyl Casim Neşemi, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 2: 82.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basri, *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1: 43.

göz önüne alındığında bu tarifi, Ehl-i rey'in ortak tanımı olduğu söyle-  
nebilir.

Klasik dönem Mâverâünnehir Hanefîlerinden Debûsî ise öncelikle vaz' bakımından konuşma şekillerini inceleyerek bir taksim yapar. Haber, istihbâr, emir ve nehyden oluşan bu dörtlü taksimde emrin tanımını bir yerde "emrin kendi hikmetine uygun olarak meydana gelmesi gerekli olan şeyi beyandır"<sup>11</sup> şeklinde; bir başka yerde ise "emredilen kişi tarafın-  
dan emredilen şeyin meydana getirilmesinin istenmesidir"<sup>12</sup> şeklinde bir-  
birine benzer halde yapmaktadır. Bu tanıma göre fiil kiplerinden biri olan emir, diğer kiplerden mazi ve muzaride olduğu gibi bir fayda içermeli-  
dir.<sup>13</sup> Bu sebeple Debûsî, hikmete uygun olmayacak şekilde âmâ bir kim-  
seye "gör" demenin bir anlamının bulunmayacağını belirtir. Bu düşünce-  
sini ise âmâ kişiye nispetle "görmenin" -tanımda şart koşulduğu üzere-  
"meydana gelmesi"nin tasavvur olunamayacağı ile temellendirir. Bu  
504 durumda sözün muhatabında bir anlam ifade edebileceği, meydana gel-  
504 mesini tasavvur olunabilen tüm fiiller için emrin vaz' edilmesinde dil açı-  
504 sından bir sakınca olmadığını söyler. Her ne kadar hikmete uygun olan  
504 "meydana gelmemeleri" yani "yoklukları" olsa da "sefeh" ve "abes" gibi  
504 fiiller için de emrin vaz' edilebilmesinin dil açısından mümkün olduğunu  
504 ifade eder.<sup>14</sup>

Debûsî'nin, emir sigasının kullanılmasıyla emrin gerçekleşeceğini  
savunması Bağdat Mutezilesinin görüşüne benzemektedir. Nitekim onlar  
da emir sigasından başka bir şart öne sürmemiştir. Onların bu konudaki  
görüşleri kelâmın kadîm olduğu görüşleri ile ilgilidir. Ancak Debûsî'nin  
emir tanımının, Mutezile ile bağlantısını kurmak yerine verdiği örnekler-

<sup>11</sup> Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usulü'l-fikh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 35.

<sup>12</sup> Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 37.

<sup>13</sup> Mazi kalıbında "oturdu" denildiğinde oturmanın meydana geldiğini açıklama amacı varken, muzari kalıbında da "oturacak" denildiğinde oturmanın varlığa geleceği anla-  
tılmak isteniyor.

<sup>14</sup> Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 35.



den hareketle onun, dili objektif bir kriter olarak esas kabul ettiğini söyleyebiliriz.<sup>15</sup>

Serahsî ise 'sefeh' ve 'abes' fiillerinden yola çıkarak fiilin anlamının hasen veya kabîh olmasına bakılmaksızın dil açısından emir kalıbında vaz' edilmesinin mümkün olduğu görüşüne, ancak hasen vasfı olan fiillerin, şer'an emir kipinde kullanılacağını ilave etmektedir.<sup>16</sup> Bu açıklamasıyla Serahsî, Debûsî'nin dile göre yaptığı açıklamayı şeriat alanına kaydırarak, Şâri'nin fiilin hikmete yönelik olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü Ehl-i sünnet görüşünde Allah'ın fiilleri insana bir fayda sağlayan veya ondan bir zararı gideren hükmü zorunlu kılan bir illet taşıamakla birlikte bir hikmete göredir.<sup>17</sup> Emir de onun bir fiili olarak bu ilkeye mebnîdir.

Serahsî dilciler ve fıkıhçılar nezdinde iki tarifin olduğunu söyleyip, dilcilerin tarifini "kişinin bir başkasına 'yap' sözüdür" şeklinde; fakihlerin tarifini ise "kişinin kendi veya alt seviyesindeki birine 'yap' sözüdür" şeklinde vererek kişinin kendi seviyesindeki birine bu hitabını da emir kabul eder.<sup>18</sup>

Pezdevî'nin ise emre dair bir tanımı olmamıştır. Şârihi Abdülaziz el-Buhârî bu durumu daha önce yapılan tanımların ihtilafı olmasına bağlamıştır.<sup>19</sup>

## 1.2.Emrin Mücebi

Emir sigasının dil açısından farklı anlamlara geldiğini bildiren Hanefî usûlcüleri bu anlamları sayarak Kur'an'dan da örnekler verirler. Cessas

<sup>15</sup> Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi", 37.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efganî, (Beirut t.y.), 1: 47.

<sup>17</sup> Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 214; bkz.: Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdû's-Şerîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27: 423-427.

<sup>18</sup> Serahsî, *Usul*, 1: 9.

<sup>19</sup> Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1994), 1: 241.

ve Serahsî bu anlamların yedisine<sup>20</sup>, Debûsî altısına<sup>21</sup>, Pezdevî beşine yer verir.<sup>22</sup>

Emrin mücebi yani hükmünün ne olduğuna dair görüşler de sîganın dildeki bu anlamlarından tercih edilen bir anlam etrafında şekillenmektedir. Bu konuda genel olarak dört ayrı görüş ortaya çıkmıştır; vakf, nedb, ibâha ve vücûb. Debûsî, vakf görüşündekilere göre emrin mücebini lügat bakımından farklılık gösterdiğinden hareketle, fiilin işlenmesinin zorunlu, mubah veya kabîh görülmesi gibi çeşitli anlamlara ihtimal taşıdığı kanaatinde olduklarını belirtir. Onların, bir delil ile bu ihtimallerden herhangi birine delâleti belirlenmeden emrin hüküm için hüccet olmayacağı gerekçesiyle bu delil bulununcaya kadar vakf gerektiği görüşünde olduklarını söyler.<sup>23</sup> Eş'arî ve ona tâbi olan Bakillânî, Gazzâlî gibi âlimlerin görüşü bu yöndedir.<sup>24</sup>

506  
OMÜİFD

İbâhâ görüşünde olanlar emrin, emredilen şeyin emre muhatap olan kişiden istenmesi olduğunu söyler ve vücuda gelmesinin i'timâr (emredilen şeyi yapma) olmaksızın söz konusu olmadığını belirtirler. Emredilen şeyi yapmanın en düşük derecesinin de ibâhâ olmasından hareketle, mutlak emrin hükmünün ibâha olması gerektiği sonucuna varırlar. Emir sîgasına yüklenen ifhâm, tevbih gibi diğer anlamların ise nassın işaret ettiği bir delil olmaksızın anlaşılamayacağı, dolayısıyla bu anlamlara delaletin karineye ihtiyaç duyduğu için mecaz yolu ile olacağını söylerler. Örneğin, " 'Onlara vaadlerde bulun.' Hâlbuki şeytan onlara aldatmadan başka bir şey va'd etmez"<sup>25</sup> ayetinde Allah Teâlâ'nın emrettiği şey ile esasen uyarıda bulunduğunu (ifhâm), bu anlamın da haram

<sup>20</sup> "Emir; icâb, nedb, irşâd, ibâha, takrî'-ta'ciz, veid-tehdîd, talep içindir." bkz. Cessâs, *Usûl*, 2: 80-81; Serahsî, *Usûl*, 1: 11.

<sup>21</sup> "Emir; icâb, suâl, ifhâm, tevbih, ibâha, nedb anlamlarına gelebilmektedir." bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 36.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûl*, (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr* adlı eserinin metni olarak), (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997) 1: 256-258.

<sup>23</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 36.

<sup>24</sup> Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdurrezzâk (y.y., 2003), 2: 178.

<sup>25</sup> İsrâ, 17/64.

olan gururun Allah tarafından emredilemeyeceği karinesi ile anlaşıldığını söylemektedirler. Emrin ifhâm mânasına gelmesinin, emredilen şeyden aciz olduklarına delil teşkil eden cümlenin siyakından anlaşılabilirliğini belirtmektedirler. Bir başka örnek olarak, “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”<sup>26</sup> ayetini gösterirler. Söz konusu ayette her ne kadar ‘meşîe’ (dileme) lafzı, tahyîr ifade etse de ayetin devamında gelen “Biz zâlimlere bir ateş hazırladık”<sup>27</sup> kısmı ile bu anlamın reddedildiği kanaatini taşırlar. Bu reddi, Allah’ın kuluna seçme hakkı tanıdığı bir konu için ateşin ceza olarak verilemeyeceği üzerinden açıklarlar. Emrin mücebi için vakf gerektiği görüşünde olanları ise vakfin emirle caiz olmasının nehiyle de caiz olmasını gerektireceğini, bu durumda her ikisinin aynı şey olup bunun da muhal olduğunu belirterek eleştirirler. Onlara göre ise nehiyle hürmet, emir ile de onun zıddı olan ibâhâ anlaşılır.<sup>28</sup> Bazı rivayetlerde Eşârî’nin bu görüşte olduğu bildirilmektedir.<sup>29</sup> Serahsî bu gruptakilerin Allah’ın kabîh bir şeyi emretmeyeceği ilkesinden yola çıkarak emir sigasının, emredilen fiilin öncesinde de hüsün sıfatına sahip olduğunu gösterdiği şeklindeki kanaatlerine rağmen, emrin mücebini ibâhâ kabul etmelerini eleştirir. Çünkü ona göre fiilin hüsün sıfatı, emir olmaksızın da o fiilin ibâhâ ifade ettiğini gösterdiği için emrin daha hâs bir anlam için vaz’ edilmesi gerekmektedir.<sup>30</sup>

Mutlak emrin mücebinin nedb ifade ettiği görüşünde olanlar ibâhânın, emrin işlenmesinin terk cihetine karşı fiil cihetini öncelemediğini, emirde ise fiil talebinin olduğunu söyleyerek ibâhâ anlamını kabul etmezler. Ebu’l Hâşim el-Cübbâi’nin de dahil olduğu Mutezile usûlcülerinin çoğunluğunun ve bazı fakihlerin kanaati bu yöndedir.<sup>31</sup> Bu görüşün

<sup>26</sup> Kehf, 18/29.

<sup>27</sup> Kehf, 18/29.

<sup>28</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 36-37.

<sup>29</sup> Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizanü’l-usûl fi netaici’l-ıukul fi usûli’l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, (Bağdad: Vizaretü’l-Evkaf ve Ş-Şuunü’d-Diniyye, 1987), 1: 135.

<sup>30</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 17.

<sup>31</sup> Âmidî, *el-İhkam*, 2: 177. Âmidî bu görüşün İmam Şâfi’den de nakledildiğini söylemektedir.

temellendirilmesi, meydana gelmenin fiile bağlı olduğu dolayısıyla terk yerine fiili tercih ettiren bir şeyin zorunlu olarak gerektiği fikri ile sağlanır. Çünkü bu tercih ettirici; fiil ile terki eşitleyen bir şeyle değil, fiilin terkten daha iyi (ahsen) olmasını sağlayan bir şeyle mümkün olacaktır. Onlar hasen sıfatını sağlayan bu anlamın ne ile gerçekleşebileceğini araştırdıklarında ise nedbi emrin mücebi olarak belirlemişlerdir. Mutlak emrin hükmünün vücûb olduğunu söyleyenleri reddetmek için ise onların görüşleri için delil gösterdiği “Allah ve Rasûl’ü mü’min bir erkeğe ve kadına bir şeyi emrettiğinde artık onların seçme hakkı yoktur”<sup>32</sup> ayetinin, emrin vücûb ifade etmesinde bağlayıcı bir rol oynamadığını belirtmektedirler. Çünkü onlara göre seçme hakkı ancak vücûbtan sonra son bulabilir. Dolayısıyla seçme hakkının kesilmesi bunu gerektirecek bir emirle mümkün olacaktır. Onlar, Allah’ın söz konusu ayette seçme hakkının kalkmasını “kaza” ile emre bağlamasını, emrin -her ne kadar emir yerine mecaz olarak geçse de- “kaza” ile vasıflanmadığı müddetçe seçme hakkının devam ettiğine işaret olarak görmüşlerdir. Sonuç olarak emir ile edası farz kılınan şeriat için emir sîgasının tek başına yeterli olmadığını, bunlar için Allah’ın karineler belirlediğini ifade ederler. Bu karinelerin ise ya vâid ile sonuca bağlama ile, ya sarîh icâb ile ya da emir dışındaki başka sebepler ile gerçekleştiği görüşündedirler.<sup>33</sup> Serahsî emrin talep ifade ettiğini kabul ettikten sonra gerek siganın gerek emredenin herhangi bir kusur içermemesi sebebiyle, bir “taleb”in en alt değil en üst sınırdan vücûb gerektireceğini söyler.<sup>34</sup>

Debûsî’ye göre emrin hükmü, tanımında olduğu gibi başka bir şart aranmaksızın sigası ile emredilen kişi tarafından emredilen şeyin meydana getirilmesinin bağlayıcı tarzda istenmesidir. Onun bildirmesine göre mutlak emrin mücebinin vücûb olduğu bu görüş, cumhurun da görüşüdür. Ancak yukarıda değindiğimiz üzere Âmidî, Eş’arilerin vakf ve nedb görüşünde olduklarına dair farklı rivayetlerde bulunmuştur. Vücûb gö-

<sup>32</sup> Ahzâb, 33/36. *وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا*

<sup>33</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 37.

<sup>34</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 17.

rüşüne göre meydana gelme (vücûd) sıfatı farklı kelime kalıpları ile bağlayıcı hale geldiği gibi emir sigası ile de bağlayıcı bir sıfat haline gelmektedir. Örneğin, mazi kalıpla söylenen “filan kişi şu eve girdi” sözünden anlaşılan, kesin bir şekilde eve girmenin gerçekleşmiş olmasıdır. Bu sebeple muzârî kalıbında da girmenin gerçekleştiğini ifade edebilmek için girmenin meydana gelmesinin bir gereği olarak sınır çizgisi olan bir şeye atıfla “giriyor” denilir. Böylece girmenin gerçekleşmesi muhataptan kesin bir şekilde istenmiş olur. İşte bu görüşe göre bu da icâbtır, dolayısıyla mutlak emrin mücebi vücûbtur. Lügatte de âmir ve me’mur arasında üstünlük (velâyet) rütbesi açısından fark olması bu yüzdendir. Âmir “vâlî”, me’mur “mevlâ aleyh” olur ki, hükmü elinde tutan sultana bu sebeple “emîr” denilir.<sup>35</sup> Serahsî’nin belirttiğine göre kendisinin de dahil olduğu bu görüş sahipleri; emrin hakikatte vücûb ifade edip karine ile diğer mânalara delâletinin mecazen olacağına dair kanaatlerine yukarıda zikredilen “Allah ve Rasûl’ü mü’min bir erkeğe ve kadına bir şeyi emrettiğinde artık onların seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur”<sup>36</sup> ayeti delil gösterirler.<sup>37</sup> Bu ayetin, emrin vücûbuna delâletinin ise iki açıdan ortaya çıktığını belirtilir. İlki, ayetin emir olan bir şeyde seçme hakkının bulunamayacağını beyan etmesidir. Oysaki nedb ve ibâhanın her birinde seçme hakkı sabittir ve bu durum ayetin muktezâsı ile çelişir. İkincisi ise emri terk eden kimsenin sapıklık, isyan ile vasıflanmasıdır. İsyân ise sadece vâcipleri terk eden kimse için kullanılır.<sup>38</sup>

Debûsî emrin mücebinin lügatte de i’timar (emrin meydana gelmesi) olduğunu, i’timârın da emirden hemen sonra meydana gelmesi gerektiğini söyler. Ancak i’timârın yani emrin meydana gelmesinin ancak ihtiyar sahibi birisi ile mümkün olduğunu ve onun da ihtiyar anına kadar bunu erteleyebileceğini ifade eder. Böylece vücûb, üstünlüğü elinde tutan âmir tarafından geldiği için memurun fiili yapmayı ihtiyar etmesi anına

<sup>35</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 37-38.

<sup>36</sup> Ahzâb, 33/36.

<sup>37</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 18.

<sup>38</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 36-38; Serahsî, *Usûl*, 1: 12-15.

kadar bu fiil, mevcûd değil ise de emrin muhatabı olan ihtiyar sahibi kişi için hüküm olmaya devam eder.<sup>39</sup> Debûsî, Allah Teâlâ'nın "Ol dedi ve oldu"<sup>40</sup> ayeti ile kişinin vâcib kılmada herhangi bir ihtiyarının olmadığını haber verdiğinde, i'timârın emre mukârin bir şey olduğunu da haber verdiğini belirtmektedir. Debûsî yine bu ayetten hareketle emredilen şeyin meydana getirilmesini gerektirmese, emir ile icâdın imâ edilmesinin de yerinde olmayacağını söylemektedir.<sup>41</sup>

### 1.3.Emrin Hüsün Sıfatı

Bir emrin ne sebeple o fiil için vaz' olduğu, o fiilde emri gerektiren vasfın ne olduğu konusunda Hanefî âlimler fiilin taşıdığı hüsün sıfatından bahsederler. Debûsî ile birlikte konu "emredilen şeyin hüsün sıfatı" başlığıyla aynihî ve ligayrihî hasen ayrımının yapıldığı bir sistem içerisinde ele alınmıştır.<sup>42</sup> Serahsî ise bu mesele için muktezâ kelimesini tercih ederek "emrin muktezası" başlığını kullanmıştır.<sup>43</sup> Ancak kendisinden sonrakiler tarafından Serahsî'nin bu isimlendirmesi devam ettirilmemiştir.

#### 1.3.1.Klasik Dönem Irak Hanefîlerinin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi

Cessâs ve Saymerî, Allah Teâlâ'nın ancak hasen olan bir şeyi emredeceğini, emrettiği her şeyin o fiilin hasenliğine ve terkinin kabîhliğine delalet ettiğini belirtirler.<sup>44</sup> Bu minvalde emredilen fiilin hasen olmasının izâhını, Allah tarafından kabîh bir şeyin emredilmemesi ilkesi üzerinden yaparlar. Cessâs, emrin o fiilin hasen vasfı taşıdığına dair bir ihbar anlamı taşıdığını kaydederek<sup>45</sup>, bir fiilin emredilmesinin onun hasenliğini gerektirmeyeceğini, esasen onun zaten taşıdığı hasen vasfı itibarıyla Allah tara-

<sup>39</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 38.

<sup>40</sup> Bakara 2/117.

<sup>41</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 38.

<sup>42</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44.

<sup>43</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 47.

<sup>44</sup> Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 203; Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf*, 2: 126.

<sup>45</sup> Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 203.

fından emredildiğini söyler. Ona göre emredilmeden önce de Allah tarafından o şeyin hasen olduğu bilinmektedir.<sup>46</sup>

Cessâs, fiillerin niteliklerinin akıl tarafından bilinip bilinemeyeceğine dair görüşlerine emir, nesh ve içtihad konuları içerisinde değinmiştir. Ona göre adalet, tevhîd, nimete şükür, Rasûl'ün doğruluğu gibi aklın vacip gördüğü fiiller ile küfür, zulüm, yalan gibi aklın yasakladığı fiiller de vardır. Bu iki alanda aklın hasen olarak karar kıldığı şeyler hasen; kabîh gördüğü şeyler de kabîhtir. Şeriat aklın bu hükmünü te'kid için gelmiş ve akılla aynı hükümde bulunmuştur. Bunu da Cessâs dinin temellendirilmesi çerçevesinde akıl ve şeriatın Allah'ın birer hücceti olup, iki hüccetin birbiri ile çatışmasının mümkün olamayacağı düşüncesine dayandırır. Ona göre bu iki kısım neshe ve tebdile konu da olamazlar. Namaz, oruç, hac gibi fiillerin yer aldığı bir üçüncü kısım vardır ki hasen veya kubhu gerektirme durumlarına göre aklın o fiilin vâcpliğine, haramlığına veya mübahlığına karar verebilme ihtimali vardır. Kategorileştirdiği fiillerin bu üçüncü kısmında aklın tek başına verdiği hükmün tam bir değer ifade etmeyeceği görüşündeki Cessâs, şeriatın bu fiillerden birini emretmesinin o fiilin hasenliğini, yasaklamasının ise kabîhliğini ortaya çıkardığını söylemektedir.<sup>47</sup> Böylece onun, şeriat tarafından vârid olan emrin, bu fiile bizâtihî bir değer yüklemeyip zaten taşıdığı niteliği muhatabına haber verdiğini düşündüğünü ifade edebiliriz.

Bu dönemdeki Irâk Hanefîlerinin Mutezilî-Mürciî eğilimleri sebebiyle, adalet, zulüm gibi fiillerin hüsün veya kubuh sıfatlarının akıl tarafından bilinmesi gerektiğine net bir vurgu yaptıkları görülmektedir. Çünkü şeriat gelmeden önce adalete iyi, zulme kötü diyebilme, Mutezilî bir kelamcının gayr-i müslim muhatabına karşı, dine nasıl girdiğini temellendirmesinde en önemli gördüğü noktadır.

<sup>46</sup> Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 238.

<sup>47</sup> Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 204; Cessas, *Usûlu'l-fikh*, 4: 70.

### 1.3.2. Klasik Dönem Mâveraünehir Hanefileri'nin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi

Debûsî ile birlikte fiilin emredilmesinin sebebi olarak, fiilin hasen sıfatının incelendiği ve kategorileştirildiğini görmekteyiz. Aşağıda içeriği detaylarıyla ele alınacağı üzere furûdan örneklerin verildiği bu başlığa, Serahsî ve Pezdevî'nin eserleri gibi mezhebin daha sonraki usûl kaynakları tarafından da yer verilmiştir. Yer verilmeyen kaynaklarda ise konu, diğer konular arasında kısmen ele alınmıştır. Bu düşünceye göre fiilde var olan bir hüsün sıfatı sebebi ile Şârî' tarafından fiil emredilmekte ve bu sıfat fiilin aynında veya gayrında var olan bir mâna ile birlikte bulunmaktadır. Zikrettiğimiz üç fakîh de hüsün sıfatını bu şekilde genel bir başlık altında ele almakta, her bir başlığı detaylandırırken bazı farklılıklara değinmektedirler.

512  
OMÜİFD

Debûsî mutlak emrin vücûb ifade etmesinin yani muhatabın fiili meydana getirmesinin bağlayıcı şekilde istenmesinin fiilde Allah katında var olan hasenlik sebebi ile olduğunu söyler. Kabîhin ise hikmete göre var olmaması gereken şey için konulmuş bir isim olduğunu belirtir. Hakîm olan Allah'ın ise bir şeyi emrettiğinde o fiilin hasen sıfatı taşımasının hikmet gereği olduğunu, ancak emredilen fiildeki bu hasen sıfatının bizim tarafımızdan bilinmesinin gerekli olmadığını ekler. O, hüsün ve kubhun fiile ait olduğu noktasında kendisinden önceki Saymerî ve Cessâs'la ortak bir paydada buluşurken, hüküm verenin Allah olduğu konusundaki vurgusuyla onlardan ayrılır. Debûsî fiilde var olan hasen sıfatını öncelikle "fiilin aynında olan mâna sebebi ile hasen" ve "fiilin gayrında olan mâna sebebi ile hasen" şeklinde iki kısma ayırır. Daha sonra ilk kısmı; "bu mânanın fiilin vaz'ında olması" ve "mânanın bir vasıta ile vaz'ına katılması" şeklinde iki bölümde inceler. Yine "fiilin gayrında olan bir mâna sebebi ile hasen" başlığını verdiği ikinci kısmı; "mânanın ibadet için olan fiille gerçekleşmesi" ve "kast edilen fiil ile sonradan gerçekleşmesi" şeklinde iki bölüm ile ele alır.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44.



## 1. Fiilin aynındaki mâna sebebiyle hasen olan

Debûsî'ye göre bu konuya ait, “mânanın fiilin vaz'ında olması” başlıklı ilk bölümünün, en belirgin örneği “salât” (namaz)dır. Salâtın, görünür âlemde onu oluşturan fiiller ve sözler yoluyla tamamen ta'zim için vaz' edilmiş bir lafız olduğunu söyler. Ta'zimin ise ancak kendi zâtında yüce olan zâta yönelik olduğu takdirde hasen ifade ettiğinden hareketle, namazın bu cihetle tamamen kendisinden kaynaklı daima hasen bir fiil olduğunu belirtmektedir. Ancak bu eylemin mutlak olarak hasen olmayıp, belli bazı vakit ve hallerde kabîh olacağını söyleyerek bu konudaki fikrinin bu örnek üzerindeki anlatım şekliyle tam netleşmediği izlenimini vermektedir.<sup>49</sup>

Debûsî'nin, fiilin aynıyla hasen olmasında, ikinci başlığı “mânanın bir vasıtayla vaz'ına katılması”dır. Bu bölümde fiilin tek başına değil de vasıtalarla meydana geldiğini söylemektedir. Mesela zekat, ihtiyaç sahibi kişiler; oruç, şehevî isteklerinden uzak tutulan nefis; hac ise kutsal mekanlar vasıtasıyla ifâ edilen birer fiildir. Her ne kadar birtakım vasıtalara ihtiyaç duysa da bu fiilerin de namaz gibi Allah'ı ta'zim için olması onların aynında hasen sıfatını taşıdığını göstermektedir. Söz konusu vasıtaların Allah için olan fiillere iliştiğinde kendi başlarına hüküm ifade etmediklerini, bizzat iliştikleri hasen fiil gibi olduklarını söylemektedir.<sup>50</sup>

## 2. Fiilin gayrındaki mâna sebebiyle hasen olan

Debûsî, bu konuda öncelikle “mânanın ibadet için olan fiille gerçekleşmesi” başlığını ele almaktadır. Debûsî bu başlık altında fiilin, esasen kendisinde değil ancak kendisiyle ilintili başka bir fiildeki mâna sebebiyle hasen olmasını kast ettiğini söylemektedir. Bizâtîhî kendileri zarar, fesâd veya abes içeren bu fiiller başka bir fiilin vasıtası ile hasen olmaktadır. Müellif, öldürme fiilinin fesâd ifade etse de Allah yolunda savaşmak; hadlerin uygulanmasında insan için zarar ve fesâd olsa da günahlardan

<sup>49</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44.

<sup>50</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44-45.

engelleyen birer ceza olma; cenaze namazı kılmanın İslam üzere ölen bir şahıs olmaksızın abes olsa da Müslüman bir kimsenin vefat etme vasıtası ile gerçekleştiğinde hasen olacağını belirterek konuyu örneklendirmektedir.<sup>51</sup>

Debûsî fiilin gayrındaki mâna sebebiyle hasen olması konusunda ikinci olarak “mânanın asıl kast edilen fiilden sonra gerçekleşmesi” başlığına yer vermektedir. Bu başlıkta ise fiilin yine hasen sıfatı taşımayıp kendisinden başka bir fiilin ifâsı ile hasen sıfatına sahip olduğunu söylemektedir. Misal olarak koşmanın esasen mübah bir fiil iken Cuma namazına yetişmek için olduğunda hasen sıfatı kazanmasını zikretmektedir.<sup>52</sup>

Debûsî yukarıdaki meseleleri izâh ettikten sonra fiildeki hüsün sıfatının hükmünün ne olduğuna değinir. Aynı itibariyle hasen olan fiillerin edâ edilmedikçe ya da Şâri’ tarafından kendi gibi biaynihî hasen olan fiille değiştirilmedikçe vücûbiyetlerinin ortadan kalkmayacağını; gayrı itibariyle hasen olan fiillerin ise hasenlik kazandığı diğer fiilin vücûbiyeti devam ettikçe vücûb ifade edeceğini bildirmektedir.<sup>53</sup>

Tüm bu hasen çeşitlerinin mutlak emirde neyi gerektirdiğinin, mutlak emrin aynı itibariyle hasen olan fiile mi yoksa gayrı itibariyle hasen olana mı yönlendirildiğinin tartışıldığını söyleyen Debûsî, kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine ise vâkıf olmadığını belirtir. Kendi görüşünü açıklarken mutlak emrin, gayrı itibariyle hasen olan fiile ihtimal taşımakla birlikte, esasen aynı itibariyle hasen olan fiile yöneldiğini söylemektedir. Yani talep çeşitlerinin en güçlüsü olan mutlak emir, hasen çeşitlerinin en güçlü olanına yönelecek ve o fiilin aynıyla hasen olduğunu gösterecektir. Bir fiilin emredilmesinin o fiilin içerdiği ibadet anlamına yönelik olduğunu; bunun da dilin, o fiili sırf o ibadet için vaz’ etmiş olmasından anlaşılacağını söylemektedir. Ancak burada dilin vaz’ ettiği bu fiile, şeriatın istiaresi ile getirilen anlamın esas alınması gerektiğini de hatırlatmaktadır. Dilin vaz’ından böyle bir mâna anlayılabırsa o fiilin

<sup>51</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 45.

<sup>52</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 45.

<sup>53</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 46.

ibadet değeri taşıması, emredilmesinin hikmeti gereğidir. Bu ise zârureten ortaya çıkmış en alt seviye demektir ve gayrı itibariyle hasen olan fiile tekâbül etmektedir. Bu durumda bu fiildeki hasen sıfatını tespit etmek için emirden hâriç başka bir delile daha ihtiyaç duyulmaktadır. Bir fiilin ibadet sıfatı taşıması böyle iktizâen değil vaz'an olmalıdır. Dolayısıyla aynı itibariyle hasen sıfatı, ibadet sıfatını takip etmektedir. Allah'ın bir konuda hüküm koyması en güzelin ne olduğunu açıklamaya yöneliktir.<sup>54</sup>

Serahsî'nin, emrin muktezasının emredilen şeyin hüsün sıfatında olduğuna dair bir başlık açarak Hanefî literatüründe ilk defa bu bahis için muktezâ kelimesini kullanan fakîh olduğunu yukarıda söylemiştik. O, aklın tek başına hüküm koyucu olamayacağını belirterek, emredilen fiildeki hasen sıfatının tek başına akılla bilenemeyeceğini net bir şekilde söylemektedir.<sup>55</sup> Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) onun bu görüşü ile akla, emrin vaz' olunmasıyla fiilde gerçekleşen hasen sıfatını anlayabilen bir âlet rolü verdiğini belirtmektedir.<sup>56</sup> Hakikaten Serahsî Allah'ın kötü bir şeyi emretmemesinden hareketle, bir fiilin vücuda getirilmesini istemesinin zorunlu kılma anlamına geldiğini, vücuda gelmesi zorunlu olandan ise şer'an hasen sıfatı taşıdığının anlaşıldığını söyler.<sup>57</sup> Serahsî esasen bu fikirleri ile fiilin hükmünü koyan irade olarak Şârî'nin konumunu daha belirgin hale getirip, kendinden önceki Hanefî fakîhlerin aklın rolüne yaptıkları atfı azaltmaktadır. Bu haliyle onun görüşü tam olarak Eş'arî ile Mutezile arasındaki Mâturîdî duruşu ifade etmektedir.

Serahsî ve Pezdevî fiilin hasen sıfatına göre taksimini birbirine çok yakın şekilde incelemiştir. Her ikisi de Debûsî gibi fiildeki hasen sıfatını aynında ve gayrındaki bir mâna sebebiyle hasen olarak iki bölüme ayırır. Bu ana başlıkların alt başlıkları ve konuların anlatımları da birbirine oldukça benzer şekildedir. Ancak Serahsî, ilk bölümü "ortadan kalkma

<sup>54</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 47.

<sup>55</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 47.

<sup>56</sup> Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1994), 1: 391.

<sup>57</sup> Bkz.: Serahsî, *Usûl*, 1: 47.

ihtimali olmayan mâna sebebiyle hasen olan” ve “belirli durumlarda ortadan kalkma ihtimali bulunan mâna sebebiyle hasen olan” şeklinde ikiye ayırır da “bir önceki kısma benzeyen” başlığı altında ikinci başlığını detaylandırır. Pezdevî ise bu detaylandırmayı “ortadan kalkma ihtimaline mülhak olup, başkasındaki mâna sebebiyle hasen olana benzeyen” başlığı ile müstakil olarak ele alır. Serahsî, ikinci bölümü de “başkası sebebiyle hasen olup hasenliği sağlayan bu fiilin onun varlığına bağlı olmaması”, “başkası sebebiyle hasen olup, ancak onun varlığı ile hasenliği sağlayan fiilin gerçekleşebilmesi” şeklinde ikiye ayırır. Pezdevî “şartındaki hasenlik sebebiyle hasen olan” isimli üçüncü bir başlıkla, Debûsî ve Serahsî’den tamamen farklı bir konuyu incelemiştir. Bu konu emredilen tüm fiillerde ortak hüsün sıfatı olarak kudrettir.

516  
OMÜİFD

Hanefî fakihlerden ilk defa “emir” konusu içerisinde Cessâs’ın muhtasar ve genel bir çerçevede değindiği kudret meselesini, Debûsî “edâ ve kaza” başlığı altında işlemiştir. Serahsî ise kendi sistematüğinde fiildeki hüsün sıfatını anlattıktan hemen sonra bu konu ile ilişki kurarak ele almış, bu haliyle konu başlıkları arasında bir insicam oluşturma gayreti taşıdığını okura hissettirmiştir. Pezdevî ise yukarıda zikrettiğimiz gibi ayrı bir başlık altında değil “başkası itibari ile hasen olan fiil” başlığında hasen çeşitlerinden biri olarak Serahsî’nin konu içeriğine çok yakın bir şekilde incelemiştir. Daha sonraki Hanefî usûlcüler kimi zaman Serahsî’yi kimi zaman da Pezdevî’yi takip ederek konu başlıklarını oluşturmuşlardır. Biz ise bu noktada Serahsî ve Pezdevî’nin Debûsî’nin sistematüğüne oldukça benzeyen “aynihî-ligayrihî” ayrımını nasıl işlediklerinden ziyade Irak Hanefîlerinden farklılaşmayı göstermesi açısından kudret meselesini nasıl işlediklerini ele alacağız.

### 1.3.3.Emredilen Tüm Fiillerde Ortak Olan Hüsün Sıfatı: Kudret

Şâri’in emrettiği fiillerin edâsının, muhatabı açısından vücûb ifade etmesinin Hanefîler tarafından kabul edilen kanaat olduğuna yukarıda değinmiştik. Peki, bir fiilin aşkın olan Şâri’ tarafından emredilmesi, o fiilin edâ edilmesini emredici şekilde talep için yeterli midir? Arka planında yatan kelâmî tartışmalar ve düşüncelere göre farklı şekillerde açıklanan

bu meselede en nihayetinde kabul edilen, emre muhatap olan kişinin fiili işlemeye imkân bulacağı kudretin fiilin edâsı için şart olduğudur. Kulun emredilen fiil karşısındaki tutumunun Rabbini ta'zim ve bu sebeple se-vap işleme gayretiyle fiili edâ etmesi şeklinde olması beklendiği görül-mektedir. Ancak bir fiili işlemenin böyle bir sonucu doğurması ise kulun kendi ihtiyari ile bu fiili edâ etmesini gerektirir. Dolayısıyla kul, kendi ihtiyari ile bu fiili işlemini sağlayacak kudrete ihtiyaç duymaktadır. Konu "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar"<sup>58</sup> ayeti ile temellendirilmiştir. Emrin muhatabının yani me'murun var ol-masından itibaren söz konusu kudrete ne zaman sahip olması gerektiği kelamcılar tarafından tartışılmış ve bu tartışma Hanefî usûlcülerinin de emir bahsinde ele almak durumunda kaldıkları bir mevzu olmuştur. Tar-tışmanın daha rahat anlaşılabilmesi için öncelikle Mutezile'nin meseleye yaklaşımını ele alıp, daha sonra onların Ehl-i sünnet anlayışına ters düş-tüğü noktalarda Mâturîdîlerin ve kelâmî alanda Mâturîdîlerin takipçisi Hanefî usûlcülerin konuyu izâh şeklini inceleyelim.

Genel olarak, âzâların sağlam ve noksanlıklardan uzak olması şek-linde tanımladıkları kudrete Mutezile istitâat ismini verir ve istitâatin fiilden önce olduğu noktasında ise kendi aralarında görüş birliği içindedirler.<sup>59</sup> Mutezile, kudretin fiilden önce olması gerektiği düşüncesini beş temel esaslarından adalet ilkesinin bir gereği olarak ileri sürmektedir. Çünkü bu durumda onlara göre Allah kudreti olmayan insandan güç yetiremeyeceği bir fiili istemiş olmaktadır. Bu durumu ise kabîh yahut abes olarak nitelemektedirler ki Allah'ın kabîh bir şeyi irade etmeyeceği yine onların adalet ilkesinin bir gereğidir.<sup>60</sup> Fiilin sıhhatinin ve meydana gelmesinin fâilinin kâdir olmasına bağlayarak, kudretin kişide önceden bulunup onu kâdir vasfıyla hâiz kılması gerektiğini söylemektedir-

<sup>58</sup> Bakara, 2/286.

<sup>59</sup> Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tsh. Hellmut, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 229-330.

<sup>60</sup> Ebü'l Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 494.

ler.<sup>61</sup> Ayrıca insanın işlediği fiilden sorumlu olabilmesi için mükelleflerin belirli nitelikler üzere yaratılmış olması gerektiğini de eklemektedirler.<sup>62</sup> Bunu ise fiilden önce kudretin var olması gerektiğine bağlayarak bu aşamadan sonra söz konusu fiilin edâsına Allah'ı dâhil etmeyip tamamen kulun kendi başına bir eylemi olarak tasavvur etmektedirler.<sup>63</sup> Bu yaklaşım, Ehl-i sünnet kelimcileri tarafından kabul edilmemiştir. Gerek Eşârîler gerek Mâturîdîler tarafından bu görüşe cevap verilmeye ve başka bir sistem kurulmaya çalışılmıştır.

Mutezile'nin istitâat ismini verdiği kudreti, Mâturîdî kelimcileri kudret-i küllî ve kudret-i cüzî olarak ikiye ayırır. Hanefî usûlcülerin kimi zaman kudret-i mümekkinine ismini verdikleri kudret-i küllî terimi, emredilen bir fiili işlemeye imkân tanıyacak şekilde âzâların sıhhatli ve sebeplerin oluşmuş olması anlamında kullanılır. Emredilen fiile muhatap olma açısından akıl ve bulûğün şart koşulması gibi kudret-i küllînin de kişide mevcûd olmasının gerekli olduğu belirtilir. Dolayısıyla bi'l-fiil mevcûd olan bu kudret, teklif için aranmaktadır. Kudret-i küllî veya diğer adıyla kudret-i mümekkineden tam olarak ayrıştırılmayan, ondan bir parça veya peşinden gelmesi beklenen kudret-i cüz'î diğer bir isimlendirmeye istitâat ise yukarıda değindiğimiz emre muhatap olma esnasında kulda varlığı aranmayan ancak, o emri işleme için şart koşulan kudrettir. Emir esnasında mevcûd olmayan ancak kulun kendi ihtiyarı ile fiili işlemeye kast ettiği anda Allah tarafından yaratılacak olan bu bi'l-kuvve kudret dayanağını, var olma ihtimalinden almaktadır. Hanefî usûlcülerinin kudret-i hakikî olarak da isimlendirdikleri istitâat, bu vasfı bir fiilin işlenmesini gerçekten sağlayan kudret olduğu düşünüldüğü için almıştır. Mâturîdîler bu görüşlerini Mutezile'nin gerçek kudret olan istitâatın fiilden önce var olması gerektiği düşüncesine karşı olarak ileri sürmüşlerdir. İkinci bölümde değineceğimiz üzere bir araz olan kudret peşpeşe iki anda da mevcûd olamayacağından fiilden önce mevcûd olduğunda fiil anında

<sup>61</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 392.

<sup>62</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 411.

<sup>63</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 174, 2: 178.

mevcûd olamayacaktır. Bu durumda fiil anında kulun iradesi ve Allah'ın yaratması ile mevcûd olmak durumundadır. Esasen Mutezile'nin tek bir kavramda anlattığı ve tamamen kulun iradesine bağladığı kudret meselesini, Mâturîdîler birbirinden çok da ayrı düşünülemez belki birbirinin devamı olarak gördükleri ikili bir kudret anlayışı ile açıklamak istemişlerdir. Buna göre teklif, gerçek kudret mevcûd değilken âzâların sağlıklı ve sebeplerin var olması anlamına gelen kudret-i mümekkineye bağlanırken, gerçek kudret ise fiille birlikte ortaya çıkacak ve o fiilin edâsı için şart olacaktır. Böylece bir fiilin işlenmesine hem insanın iradesini dâhil edip hem de bu iradenin sonucunu Allah'ın yaratmasına bağlayarak meseleyi çözmeyi daha uygun bulmuşlardır. Son tahlilde bu izahla insan, irade özgürlüğü ile eda ettiği fiilden sorumlu, her şeye kâdir Allah da insanın fiilinin yaratıcısı olmuştur.<sup>64</sup>

Konunun genellikle Mâturîdî kelimeler okuluna mensup Hanefî fakihleri arasında nasıl ele alındığına bakıldığında öncelikle klasik dönem Hanefî usûlcülerinin emredilmiş bir fiilin edâsı için şart koştukları ve kimi zaman kudret-i hakikî tabirini kullandıkları kudret ile Mâturîdî kelimcülerin istitâat ismini verdikleri kudret şeklini kast ettikleri anlaşılır. Nitekim konuyu ilk defa istitâat terimini kullanarak anlatan usûlcü Serahsî'nin metni ile de bu kanaatimiz desteklenmektedir.

Hanefî kaynaklarda "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar"<sup>65</sup> ayeti gereğince emrin edâ şartı olarak aranan kudret<sup>66</sup>, aynı zamanda emrin sıhhat şartı olarak kabul edilmiş nitekim Cessâs tarafından da sadece emrin sıhhat şartı olarak kullanılmıştır. Cessâs, emredilen kişinin, fiilin kendisi için bağlayıcı olduğu anda bu fiile güç yetirebilir hale getirilmiş olmasını emrin sıhhat şartı olarak tanımlamaktadır

<sup>64</sup> Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Kahire: Dâru'l-meârif, 1969), 107-108.

<sup>65</sup> Bakara 2/286.

<sup>66</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 88; Serahsî, *Usûl*, 1: 52; Pezdevî, *Usûl*, 1: 407; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 407; Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed Habbâzî, *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983) 64; Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, (Beyrut, t.y.), 1: 98.

ki burada kastettiği kudrettir. Cessâs, emrin sıhhat şartı olarak tanımladığı kendi kullanımının karşılığı olan kudretin, Mutezile gibi fiili yerine getirmenin mükellef için bağlayıcı olduğu anda mevcûd olmasını gerekli görmektedir. Serahsî ve Pezdevî'ye göre bir fiilin mükellef için bağlayıcı hale gelmesi için âzâların sağlam ve sebeplerin mevcûd olması anlamındaki kudretin var olması gerekli ve hakikî kudret dedikleri istitaatin de mevcûd değil muhtemel olması yeterlidir.<sup>67</sup> Sonraki Hanefî usûlcüler kimi zaman teklif için âzâların sağlam ve sebeplerin mevcûd olmasını yeterli görmelerine karşılık yine de istitâat denen ikinci tür bir kudretin fiilin edasından önce mevcûd olamayacağına değinme ihtiyacı duymuşlardır.<sup>68</sup> Cessâs ise bu konuya hiç temas etmemiş, istitâat terimini kullanmamış, kavramların incelediği sonraki dönemde daha geniş bir anlam ifade eden kudret terimi ile tüm konuyu işlemiştir. Ayrıca Allah'ın bir fiili emrettiği anda kişinin var olmamasının emrin sıhhatine etki etmeyeceğini, söz konusu emrin kendilerine tebliğ ulaşmış, risaletten sonraki tüm insanları kapsamasını da kudretin şart koşulmuş olmasına bağlamaktadır. Bu anlattıklar ise Mutezilî kelamcılarının anlatımına birebir benzemektedir. Cessâs'ın bu haliyle Mâturîdî bakış açısını taşıdığı tam olarak söylenemeyeceği kudret kavramına yüklediği anlam, fiilin kişi için bağlayıcı olmasını sağlayan fiilin işlenmesinden önce kudretin var olması gerektiği Mutezile'nin kudret/istitâat anlayışını andırmaktadır. Bu konuda Mâturîdî akâidinin izleri Hanefî usûlünde Serahsî ve Pezdevî tarafından belirli hale getirilmiştir. Serahsî, Cessâs'ın değindiği emir anında me'murun olmaması meselesini fiilden önce gerçek kudretin var olmamasının mümkünlüğüne delil göstermektedir.<sup>69</sup> Abdülaziz el-Buhârî ve Semerkandî öncelikle teklifin caiz olması için kudretin önceden var olmasının şart olduğuna değinirler. Ardından kavramları netleştirerek fiilin meydana gelmesini sağlayan gerçek kudretin/istitâatin fiille beraber, ancak teklifi doğuran âzâların sıhhatli ve sebeplerin mevcûd olması anlamında-

<sup>67</sup> Pezdevî, *Usûl*, 1: 414.

<sup>68</sup> Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, (Mekke: 1996), 1: 207, 1: 407; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 99.

<sup>69</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 52.



ki kudretin ise fiilden önce var olması gerektiği düşüncesini Allah'ın âdetine uygun olanın bu hal üzere meydana geldiğinden hareketle açıklamaktadırlar.<sup>70</sup> Bu görüşü, Mutezile'nin adâlet ilkesi gereği teklif için kudretin önceden var olmasının Allah için bir zorunluluk olduğu fikrine karşılık ileri sürdükleri gözükmektedir. Nitekim Hanefî usûlcüler Allah için aslah dâhil hiçbir zorunluluğu kabul etmemektedirler. Teklif için kudretin şart koşulmuş olmasını da bu kaygı ile îzah etmişlerdir. Debûsî kudreti şart koşmanın Allah'ın adâleti gereği olduğunu söylemiş, ancak bu görüş halefleri Serahsî ve Pezdevî tarafından Allah'ın kâdir-i mutlak oluşunu sınırlayan bir unsur olarak görülüp kabul edilmemiştir. Hanefî literatürde Debûsî'nin Mutezile'den Mâturîdî'ye ara geçişi ifade eden bu görüşü yerine genellikle kudretin şart koşulması Allah'ın fazl ve ihsanı neticesi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.<sup>71</sup>

Hanefî usûlcüler kudret konusunu temelde, fiilin meydana gelmesini insanın iradesi ile Allah'ın kudretinin birlikte olduğu bir sistemle açıklamak istemişlerdir. Bunu da en nihayetinde hüsün-kubuh meselesine bağlamaktadırlar. Mâturîdîler tarafından kudret-i mümekkinenin fiilden önce mevcûd olmasının emre muhatap olabilme, yükümlülüğe ehil olabilme için arandığına yukarıda değinmiştik. Hanefî usûlcülerin bir kısmı bunun Allah'ın adaleti gereği olduğunu söylemekle beraber genel kabul gören görüş Allah'ın fazlı ve ihsanı sonucu insanı diğer yarattıklarından daha şerefli bir konuma getirdiği ve bunu da insanı, gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmayarak gerçekleştirdiğidir. Çünkü kudreti olmayan kimsenin emre muhatap tutulması teklif-i mâ lâ yutaktır. Bu ise kabîhtir ve emir ancak söz konusu kudretin varlığı ile hasen sıfatını kazanır. Ancak fiil esnasında var olacak, o fiilin gerçekten işlenmesini sağlayacak ikinci bir kudretin şart koşulması ise insan iradesinin Allah'ın kudretini sınırlamaması kaygısı üzerine kurulmuştur. Fiilin işlenmesine kast edildiği esnada kulun o fiili işlemeye yönelik iradesi sonucu fiil, Allah tarafından kulun o fiile güç yetirebilmesine imkân tanınarak yaratıl-

<sup>70</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 409; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1: 200.

<sup>71</sup> Pezdevî, *Usûl*, 1: 409; Serahsî, *Usûl*, 1: 52.

maktadır. Kudretin, emrîn îrad edildiği anda değil de muhatap tarafından fiilin işlenmeye kast edildiği anda mevcûd olmasının emrin hasen sıfatına mâni olmadığını daha önce değindiğimiz gibi muhtemel var olacak bir kudret anlayışına dayandırmışlardır. Böylece yükümlülüğün bir anlam ifade etmesi için gerçek kudret var olmadan önce insanı bir fiille sorumlu tutmanın kabîh olmayacağı, teklif için kudret-i mümekkinenin varlığının zaten şart koşulmasına bağlanarak açıklanmaktadır. Ayrıca Mutezile'nin emir anında emre muhatap olacak tüm mükelleflerin bulunmayışının emrin sıhhatine mâni olmadığına örnek vermelerini<sup>72</sup> de kendi tezleri için bir hüccet olarak kullanmışlardır. Genel kabule göre her ne kadar Hz. Peygamber zamanında var olmasalar da Şâri'nin emri, hitabın kendilerine ulaşmaları şartıyla sonraki dönem insanlar için de bağlayıcıdır. İşte Hanefiler memurun varlığından önce emrin hasen olması durumunu, kudretin ilerideki muhtemel varlığından önce emrin yine de hasen olabileceğine uygulamışlardır.<sup>73</sup> Emredilenin henüz bulunmadığı bu durumda, emir nasıl hasen oluyorsa edâ esnasında var olması şartıyla fiili işlemeyi mümkün kılan gerçek kudret bulunmadan önce de emir hasen olmaktadır.<sup>74</sup> Emrin kudret şartı taşımasını başkası sebebi ile hasen sıfatı grubunda kabul eden Pezdevî ve takipçilerine göre, tüm emirler imtihan için kişiye sorumluluk yükler. Kişi ise bunu kendi ihtiyarı ile işlediğinde sevaba hak kazanır, yine terk etmesi de kendi ihtiyarı ile olmalıdır. Yani emirler mükellefin kudret şartı taşıması sebebiyle sahihtir. Bu minvalde tüm emirler için aranan kudret ile fiil hasen olmaktadır.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1: 178.

<sup>73</sup> Serahsi, *Uşûl*, 1: 52; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 99.

<sup>74</sup> İbnü's-Saatî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 407.

<sup>75</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 89; Pezdevî, *Uşûl*, 1: 406; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 407.

## 2.Nehy

Bu başlıkta emir konusundaki sistematığımıza uygun olarak nehyin tanımı, mûcebi ve kubuh sıfatı konularını inceleyeceğiz.

### 2.1.Nehyin Tanımı

Sözlükte nehyin tanımı “emrin zıddı” olarak verilmektedir.<sup>76</sup> Hanefî kaynaklarda da nehy konusunu genellikle emir konusuyla karşılaştırarak işlendiği için nehyin tarifinde müstakil bir tanımla değil emrin zıddı olduğunun söylenmesiyle yetinilmiştir. Nehiyle ilgili ilk tarifi “muhatabın seçimine de bırakarak en açık şekilde bir fiilin meydana getirilmesinden sakınmayı gerekli gören taleptir” şeklinde Serahsî vermektedir.<sup>77</sup>

### 2.2.Nehyin Mûcebi

Hanefî usûlcüler nehyi emir konusuna paralel olarak kısaca işlemişlerdir. Nehyin tanımını verirken emrin zıddı olduğunu söyledikleri gibi mûcebi meselesindeki görüşleri de emirde zikredilen hükümlerin zıddı olarak muhtasar bir şekilde ele almışlardır.

Debûsî nehyin mûcebi hakkındaki görüşleri tamamen emrin mûcebi için anlattıkları üzerinden özetlemektedir. Buna göre nehyin mûcebi hakkında vakf, terk etmenin (intihâ) mendup olması, terk etmenin mübah olması ve terk etmenin vacip olması şeklinde dört ayrı görüş zikretmektedir.<sup>78</sup> Serahsî, Hanefîlerin nehyin mûcebinin tahrim olduğu ve başka manalara delaletinin mecaz yoluyla olduğu görüşünü taşıdıklarını belirtir.<sup>79</sup>

### 2.3.Nehyin Kubuh Sıfatı

Hanefî âlimler bir fiilin Şâri’ tarafından yasaklanmasının gereğini taşıdığı kubuh sıfatı olarak görmüşlerdir. Nehyin muktezası olarak adlandırdık-

<sup>76</sup> İbn Manzur, “Nehy”, *Lisânu'l-Arab*, 49: 4564; Zebîdî, “Nehy”, *Tâcu'l-arûs*, thk. Dâhî Abdülbâkî, (Kuveyt, 2001), 40: 149.

<sup>77</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 78.

<sup>78</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 49.

<sup>79</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 63.

ları bu vasıf, nehyin sebebidir. Emrin taşıdığı hüsn sıfatına binaen gelmesi ve nehyin de emrin zıddı olduğu göz önünde tutulduğunda, Hakîm olan Şâri'nin bir fiili emretmesi gibi yasaklamasının da boş yere olamayacağını, fiilin taşıdığı bu kubuh sıfatı nedeniyle fiilin nehyedildiğini belirtirler. Fiil, yasaklamanın gelmesinden önce de kubuh sıfatını taşımakta, bu vasıf bazen akıl tarafından anlaşılabilmeğe bazen de Şâri'nin bildirmesi ile fark edilmektedir.

Yasaklanan fiillerin taşıdığı kubuh sıfatlarının emir konusunda olduğu gibi ilk defa yine Debûsî tarafından sistemli bir şekilde işlendiğini görmekteyiz. Debûsî ile birlikte genel olarak nehyedilen fiilin aynı ve gayrı itibariyle kubuh sıfatını taşıdığı belirtilen bu sistemin pratikteki sonucu mutlak nehyin yasaklanan fiilde şer'an hangi kubuh sıfatı türünü ifade edeceği meselesidir. Mutlak lafzın kemâl anlamı taşıdığı genel kabulüne göre mutlak emir, hasen çeşitlerinin en kuvvetlisi aynı itibariyle hasen vasfını taşıyan fiile işaret etmekte ve fiilin taşıdığı hüküm de buna göre şekillenmekteydi. Emrin zıddı kabul edilen nehiy konusu Şâfiîlerin çoğunluğu ve kelamcı usûlcüler tarafından tamamen bu minvalde ele alınmıştır. Bu durumda mutlak nehyin mutlak emir gibi hakikat anlamına hamledilip kubhun kemal noktası olan yasaklanan fiilin aynı itibariyle kabîhliğine işaret ettiği ve böylece fiilin aslının da meşrû' kalamayacağı sonucuna varmışlardır. Ancak mutlak nehyin işaret ettiği kubuh sıfatına Hanefîler tarafından hissî fiil<sup>80</sup> ve şer'î fiil<sup>81</sup> ayrımı da gözetilerek farklı bir izah getirilmiştir. Bu meselenin mihenk taşı yasaklanan fiilin sahih mi butlan mı ifade edeceği tartışması oluşturmaktadır. Hanefî usûlcüler tarafından klasik dönemde kubuh çeşitleri hasen çeşitleri gibi fiilin aynında ve gayrındaki bir mâna sebebiyle kabîh olması şeklinde iki ana bölüm üzerinden anlatılmaktadır.

<sup>80</sup> Hissî Fiil: Şeriâten önce de aklen bilinen, meydana gelmesi ve gerçekleşme şekli Şeriâtin bildirmesine bağlı olmayan fiillerdir. bkz. Abdüzzaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 526.

<sup>81</sup> Şer'î Fiil: Meydana gelme ve gerçekleşme şekli Şeriâtin bildirmesine bağlı olarak bilinen fiillerdir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 526.

## 1. Fiilin aynındaki bir mâna sebebiyle kabîh olan

Bu konu “vaz’an kabîh olan” ve “şer’an kabîh olan” başlıklarıyla işlenmiştir. İlk başlık altına “dili vaz’ edenin, akıl tarafından kabîhliği anlaşılacak şekilde bir isim koyduğu fiillerin taşıdığı kubuh sıfatı” girmektedir. Sefeh, abes, küfür, yalan, zulüm gibi lafızlar dili vaz’ eden tarafından bu fiillere isim olarak konulmuş, sonra da Şâri’ tarafından nehyedilerek taşıdıkları kötülük, kubuh vasfı beyan edilmiştir. Şâri’ tarafından kabîhliği haber verilmeden önce de bilinen bu fiiller hissî fiiller grubuna girer. Hanefîlere göre hissî fiiller mutlak bir şekilde yasaklandığında aslı meşru kalmaz ve hükmü butlan olur. Bu noktada Hanefîler ve Şâfiîler aynı düşünmektedir. Vaz’an kabîh olan bu fiiller de hissî fiiller grubunda yer alıp, kendilerine ilişen nehiy mutlak nehiy olduğuna göre bu gruba giren fiillerin hükmü de butlandır.<sup>82</sup>

“Şer’an kabîh olan” başlığına ise belli şartları taşımadığı için Şâri’ tarafından yasaklanmış ve taşıdığı kubuh sıfatı böylece haber verilmiş şer’î tasarruflar dâhil edilmiştir. Hür kimsenin satışı, melâkîh ve medâmin akdi<sup>83</sup> şer’an kabîhtir. Çünkü bir akdin kurulabilmesi için akdin rükünlerinden akdin mahallinin taşınması gereken şartlardan mütekavvim mal olma bu akitlerde mevcûd değildir. Bu grupta yer alan örneklerden biri de abdest olmaksızın kılınacak olan namazdır. Namaz kılmanın şartlarından olan abdestin bulunmaması sebebiyle hadesten temiz olmadan kılınacak olan namaz şer’an aynı itibariyle kabîh görülmüştür. Hanefîlere göre şer’î fiillere dâhil olan bu fiillere ilişen nehiyler mutlak değil mukârin nehiylerdir. Dolayısıyla karine neyi ifade ederse hüküm ona göre belli olur. Karine bu fiillerde aynı itibariyle kubhu iktizâ ettiği için fiilin hükmü butlan olur. Aslı meşrû’ olarak kalmaz. Hanefîlere göre aynı itibariyle hasen olan fiillere terettüp eden emir mutlak emir iken, nehiy konusunda mutlak nehiy şer’î fiiller için aynı itibariyle kubhu ifade

<sup>82</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 64; Pezdevî, *Usûl*, 1: 524-526.

<sup>83</sup> Melâkîh Akdi: Henüz dişi devenin rahminde olan ceninin satımı. bkz. Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed Neseffî, *Şerhu’l-Müntehab fî usûli’l-mezheb Ahsîkesî*, thk. Sâlim Öğüt, (İstanbul, 2003), 498.

etmemektedir. Çünkü onlar mutlak nehiyle gelen şer'î fiillerin aslının meşrû' kalması gerektiğini söylemektedirler.<sup>84</sup>

## 2. Fiilin gayrındaki bir mâna sebebiyle kabîh olan

Konu "vasfen kabîh olan" ve "mücâviren kabîh olan" başlıklarıyla incelenmiştir. İlk başlığa kendisinde var olan bir sebepten değil de ondan ayrılması mümkün olmayan bir vasıf sebebiyle kabîh olan fiiller girmektedir. Zina yapmak, içki içmek, ribâ içeren akid kurmak, bayram günlerinde oruç tutmak bu gruba giren gerek hissî gerek şer'î fiillerdir. Vasfen kabîh olan hissî fiillere terettüp eden nehiy mutlak nehiydir. Hanefiler hissî fiillerdeki mutlak nehyin aslı meşrû' olmaktan çıkıp hükmünü butlan kıldığına dair cumhurla görüş birliği içindedir. Ancak başkası itibariyle vasfen kubuh taşıyan şer'î fiiller için nehiy mutlak olsun mukârin olsun fiilin aslını meşrû' olmaktan çıkarmaz.<sup>85</sup> Meselâ oruç tutmak haddi zâtında hasen vasfı taşıyan bir fiilken, Allah'ın kullarına bir ziyafet günü olarak sunduğu bayram günü ile vasıflandığında bu ikramdan yüz çevrildiği için kabîh olmaktadır. Akid esasen meşrû' bir fiildir. Ancak ribâ söz konusu olduğunda bu akid kâbih hale gelir. Hanefilere göre bu tür muamelât ve ibadetlerde şer'î fiillerin aslı meşrû' olmakla beraber kendilerinden ayrılmayan vasfı itibariyle fâsid olmaktadır. Bu yüzden bu fiillere terettüp eden nehiy, kubhun kemâlini ifade eden mutlak nehiy olsa da hükümleri butlan değil fesâd olmaktadır.<sup>86</sup>

"Mücâviren kabîh olan" başlığında kendisinde var olan bir sebepten değil de ondan ayrılması mümkün olan bir vasıf sebebiyle kabîh olan fiiller ele alınmaktadır. Kocanın karısı hayız halindeyken onunla ilişki kurması, gasp edilmiş arazide namaz kılınması, Cuma vaktinde alış-veriş yapılması gibi fiiller bu gruba girmektedir. Fiili çevreleyen fakat onun ayrılmaz bir vasfı olmayan başka bir fiil ile kabîh vasfı kazanan gerek

<sup>84</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 64, Pezdevî, *Usûl*, 1: 524-526.

<sup>85</sup> Serahsî, *Usûl*, 1: 65; Habbâzî, *el-Muğnî*, 78.

<sup>86</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 64-65; Pezdevî, *Usûl*, 1: 527-528, 1: 544-545; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1: 324-326; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 431-432; Neseфі, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 500-504.

hissî fiillere gerek şer'î fiillere ilişen nehiy mukârin nehiydir. Mukârin nehiyle başka bir fiille çevrelenmiş fiilin hükmü Hanefîlere göre kerâhet olmaktadır. Dolayısıyla kocanın karısı ile ilişkisi meşrû' iken hayız halindeki karısına yaklaşması, meşrû' olan namaz ve alış-verişin yasak olan yukarıdaki hallerde ifâ edilmesi, bir günahın işlenmesi demektir. Bununla beraber hükümlerini de doğurmaktadır. Böyle bir durumda doğacak çocuğun nesebi sabit olurken, namaz edâ edilmiş, alış-veriş de mülkiyet doğurmuş olur.<sup>87</sup>

Fiildeki kubuh sıfatının hükmüne geçecek olursak burada kabîhin, fesâd ve butlana delaletinin konu edildiğini görürüz. Kubuh çeşitleri içerisinde genel itibariyle değindiğimiz meselenin aslı şer'î tasarruflardaki mutlak nehyin neye delâlet ettiğine dayanmaktadır. Hissî fiillerdeki mutlak nehyin fiilin aslını meşrû' kılmayıp, butlanına delalet ettiği noktasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak Şâfiîler butlan ve fesad terimlerini aynı anlamda kullanırken Hanefîler muamelât için bu iki terimi farklılaştırmışlardır. Sadece ibadet alanında fesad ve butlan kavramlarını aynı anlamda kullanmışlardır.

### Sonuç

Hanefî fakihler içerisinde hüsün-kubuh meselesini insan hürriyeti bağlamında kelâmî bir girişle müstakil olarak ilk inceleyen usûlcü Cessâs olmuştur. Cessâs, kulun fiillerini yaptığı anlayışına bağlı kalarak insana fiilerinde son derece geniş bir hürriyet alanı sunmuştur. Bu durumda Hanefîlerin ilk dönemlerinde insan hürriyetini kabul noktasında bir sorunu bulunmamıştır. Cessâs ve Saymerî'nin gerek tanımlarda Mutezilî referans kullanmalarının, gerek aklın rolüne nispeten geniş alan tanımalarının Mutezile ile kurdukları ilişkilerle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>87</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 65; Pezdevî, *Usûl*, 1: 573-574; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 583-585; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1: 322-324; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 433; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 499-500, 1: 514.

Debûsî'nin Mutezile'nin kalamî düşüncelerinden ayrılma gayretinde olduğunu ve bunu da objektif kriterler belirleyerek sağlamaya çalıştığını görmekteyiz. O, emrin tanımı ve hüsün-kubhun fiilin zâtına ait olması noktasında Mutezile ile paralel ifadelerde bulunmuştur. Ancak onun bu yaklaşımıyla Mutezile ekolüne bağlı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Debûsî, hüsün ve kubhun fiile ait olduğu noktasında kendisinden önceki Saymerî ve Cessâs'la ortak bir paydada buluşurken, hüküm verenin Allah olduğu konusundaki vurgusuyla onlardan ayrılır. Buluştukları nokta esasen sonraki Mâturîdî-Hanefî çizgi tarafından da kabul görmüş, bu ekolü Eş'arî düşünceden ayıran temel dinamiklerden biri olmuştur. Ayrıca Allah'ın hüsün sıfatına sahip bir fiili emretmesini Mutezile'ye ait aslah düşüncesi ile değil de Ehl-i sünnete ait hikmet kavramı ile açıklamayı tercih etmesi de onun Mutezile ekolünün bir takipçisi olmadığını teyit etmektedir. Ancak Hanefî usûlcüler, teklif için kudretin şart koşulmasını Allah için aslah dâhil hiçbir zorunluluğu kabul etmeme kaygısıyla izah ederken, Debûsî'nin Mutezilî bir argümanın izini taşıyan Allah'ın adâleti gereği olduğunu söylemesi onun Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında ara geçişte yer alan bir âlim olmasıyla izah edilebilir. Nitekim bir ekolden ayrılarak başka bir düşünceye geçişte kavramların tamamıyla tebellür etmemesi veya var olan akli faaliyet tarzının tamamıyla ayrışmaması olağan kabul edilir.

528

OMÜİFD

Bu çalışmamızla biz, Debûsî'nin Mutezile'den ayrılıp Ehl-i sünnetleşmeyi başlatması olarak okunabilecek yaklaşımlarının, Hanefî usulünde Serahsî ve Pezdevî tarafından Mutezilî düşüncelerden ayrıştırılarak belirgin hale getirildiğini ortaya koymaya çalıştık. Söz konusu iki âlim mezhep içerisinde fiilin hükmünü koyan irade olarak Şâri'nin konumunu daha baskın hale getirip, kendinden önceki Hanefî fakihlerin aklın rolüne yaptıkları atfı azaltmışlardır. Böylece mezhep içerisinde Eş'arî ile Mutezile arasındaki Mâturîdî duruş tam olarak yakalanmıştır. Ayrıca ilk defa usûlde Debûsî tarafından ortaya konan "aynihî ve ligayrihî hasen/kabîh" ayrımına da Serahsî ve Pezdevî ufak değişikliklerle yer vererek mezhebin genel kabulü haline getirildiğine değindik. Bu durum ise Debûsî'nin klasik dönem usûl yazıcılığındaki etkisini göstermesi açısından önemlidir.



## Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî. Thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1994.
- Akgündüz, Ahmet "Debûsî", TDV İslâm Ansiklopedisi. 9: 66-67. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. el-İhkâm fi Usûli'l-ahkâm. Tlk. Abdurrezzâk. 4 Cilt. y.y., 2003.
- Apaydın, Yunus "Kerhî". TDV İslâm Ansiklopedisi. 25: 285-287. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Basri, Muhammed b. Ali. Ebü'l-Hüseyn. el-Mu'temed fi usulî'l-fıkh. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşü Hakkındaki Bazı Tespitler". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi. 2 (Konya 2003): 273- 277.
- Bedir, Murteza. Fıkıh, Mezhep ve Sünnet. İstanbul, 2004.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdu's-şerîa", TDV İslâm Ansiklopedisi. 27: 423-427. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. Usulü'l-fıkh. Nşr. Uceyl Casim Neşemi. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. Takvimü'l-edille fi usulî'l-fıkh. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Esen, Bilal. Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musalîin. Tsh. Hellmut. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed. el-Muğnî fi usûli'l-fıkh. Thk. Muhammed Mazhar Beka. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, "Nehy", Lisânu'l-Arab, 49: 4564-4566. Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, "Emir", Lisânu'l-arab, 1: 125-130. Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.
- İbnü's-Saâtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl, Thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, 2 Cilt, Mekke, 1996.
- Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. Şerhu'l-usulî'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi. Çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed. Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezhep Ahsikesî. Thk. Sâlim Ögüt. İstanbul, 2003.

- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed. Keşfu'l-esrâr. 2 Cilt. Beyrut, t.y.
- Özen, Şükrü. Ebü Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası (Basılmamış Doçentlik Tezi). İstanbul, 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm. Usûl (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr adlı eserinin metni olarak). 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- Sâbûnî, Ebü Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. el-Bidâye fî usûli'd-dîn. Thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-meârîf, 1969.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. Mesâilu'l-hilâf fî usûli'l-fıkh, (Abdelouahad Jahdani'nin Yayınlanmamış Doktora Tezinin Metni Olarak). Marsilya, 1991.
- Semerkandî, Ebü Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebü Ahmed. Mizanü'l-usûl fî netaici'l-ukul fî usûli'l-fıkh. Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. 2 Cilt. Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve ş-Şuunü'd-Diniyye, 1987.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. Usûlü's-Serahsî. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 52 (İstanbul 2017): 27-59.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. "Emir". Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. Thk. Ali Hilâlî. 10: 68-78. Kuveyt 1972.
- Zebîdî, "Nehy". Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. Thk. Dâhî Abdülbâkî. 40: 148-159. Kuveyt, 2001.



ÖĞRETMENLERİN DİNÎ TUTUMLARININ  
ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN  
İNCELENMESİ  
VARIOUS FACETS OF TEACHERS' RELIGIOUS  
ATTITUDES: AN EXAMINATION

---

RIZA KARABAĞ

[Doktora Öğrencisi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.  
PhD. Student, Ondokuzmayıs University, Graduate School of Social Sciences.  
rizakarabag@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0001-6163-7812>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 06 Mayıs/May 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 11 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 531-565

Atıf/Cite as: Karabağ, Rıza. “Öğretmenlerin Dinî Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi- Various Facets of Teachers' Religious Attitudes: An Examination”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 531-565.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.560895>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Öğretmenlerin Dinî Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi\*

**Öz:** Bu araştırmanın amacı, dinî tutum bağlamında öğretmenlerin; dinî grup, sendikal ve siyasal yaklaşım farklılıklarının geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutumlara etkisini ampirik verilere dayandırarak tespit etmek ve elde edilen verileri din sosyolojisi sistematığı açısından değerlendirmektir. Betimsel nitelik taşıyan araştırma, survey (alan taraması) tipi bir araştırma modeli kullanılarak yapılmıştır. Çalışmanın evrenini Haziran 2015’de Amasya ili Merzifon ilçesi sınırları içinde yer alan, Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı ilkököl, ortaokul ve liselerde görev yapan 909 öğretmen oluşturmaktadır. Araştırmada, “Dinî tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Verilerin analizinde çapraz tabloların yanı sıra anova, ve kuruskal vallis testlerinden yararlanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre: Öğretmenlerin kişisel, mahallî ve yetişme tarzı farklılıkları nedeniyle toplumumuzda yaşanan hızlı ve etkili sosyo-kültürel değişim ve dönüşüm sürecinden farklı düzeylerde etkilendikleri, muhafazakâr yönelimler yanında, modern liberal yönelimlerin tesiri altında kaldıkları; araştırmada kullanılan değişkenler açısından sergiledikleri dinî tutumlarda her iki kültürün hâkim unsurlarını kişiliklerinde taşıdıkları görülmektedir.

532

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Din Sosyolojisi, Dinî Tutum, Geleneksellik/Muhafazakârlık, Liberallik, Dinî Grup, Sendika, Siyasal Yaklaşım.



### Various Facets of Teachers’ Religious Attitudes: An Examination

**Abstract:** Seeking to perform a systematic assessment of the data collected, this study uses empirical evidence to determine the effect of traditional/conservative and liberal religious attitudes on the differences between teachers’ religious groups, perceptions toward workers’ unions, and political approaches. Being descriptive in nature, this study adopted a survey-type research model whose universe consisted of 909 teachers employed in primary, middle, and high schools located within the borders of Merzifon,

\* Bu makale, Rıza Karabağ’ın “İlköğretim ve Ortaöğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Din Anlayışı: Merzifon İlçesi Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This article, was produced Rıza Karabağ’s master’s thesis titled Religious Understanding of the Teachers working in the Primary and Secondary Educational Institutions: Sample of Merzifon.

Amasya (Turkey) under the jurisdiction of Turkey's Ministry of National Education in June 2015. The Religious Attitude Scale was used in the study. In the analysis of the data, ANOVA and Kuruskal Vallis tests were used besides cross-tabulation. The findings revealed that teachers' personal and regional differences as well as their upbringing impacted the degree to which they were affected by the dramatic and rapid socio-cultural changes and transformations occurring in Turkish society, that they were affected by both conservative and liberal tendencies, and that their personalities exhibited elements from both dominant cultures when their religious attitudes were examined in light of the variables used in the study.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religious Attitude, Traditionalism-Conservatism, Liberalism, Religious Group, Union, Political Approach.



## Giriş

Din; tarih boyunca insanları mutlak etkisi altına almış, toplumun biçimlenmesinde, toplumsal kurumların oluşumunda ve şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Son yüzyılda, modernleşmenin çeşitli yollarla dikte ettiği seküler yaşam biçimleri, insanların hayat felsefelerini ve gündelik yaşamı önemli ölçüde etkilemekte ve fertlerin dinle olan ilişkileri de sürekli olarak yeniden şekillenmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018: XIX). Bu bağlamda dinî saiklerin, düşüncelerin ve kurumların, teşkilat ve tabakalaşma üzerindeki karşılıklı etkisini, değişme/istihale gibi dinamik süreçleri dikkate almadan toplumsal yapıları tahlil etmek imkânsızdır. Böylece toplumda oluşan dinî grup, eğitim teşkilatı gibi yeni dinî ve toplumsal şekilleri ve müesseseleri anlayabilir; toplumsal yapı üzerinde oynadığı role kıymet biçebiliriz. Akabinde, dinamik değişme ve istihale faktörlerinin dinî şekiller ve müesseseler üzerindeki etkilerinin sonuçları incelenebilir (Wach, 1995: 261-262). Buna bağlı olarak Türkiye'de dinî hayat, gündelik yaşama yansımaları, insan davranışlarındaki etkileri vb. bağlamlarda, çok sayıda siyasi ve sosyolojik araştırmaya konu edilmektedir.

Bu perspektiften; sistemin bir organı olan dinin farklı toplumsal yapılarla ilişkisi eğitimsel, siyasal ve sosyo-kültürel kurumlardan etki-

lenme/etkileme derecesi ve biçimi, ferdin bu değişimden etkilenme düzeyi, dinî grup, sendikal ve siyasal değişkenler bağlamında ortaya çıkan dinî anlayış ve tutumlar, dikkate değer bir husus olarak belirmektedir. Aynı zamanda dinî düşünce, tutum ve davranışlar esasında oluşan anlayış, umumiyetle toplumdaki topluma ve özelden ise fertten ferde değişebilen, farklı psiko-sosyal dinamiklerin etkisiyle de dönüşebilen girift bir yapıya sahiptir. Bunun sebebi de, hem zaman, mekan ve koşullar, hem de birey ve toplumların lokal-kültürel faktörleri işin içine katarak kendi anlayışları açısından dine bakmalarıdır (Freyer, 2013: 87; Günay, 2014: 230).

Sonuçta bireyin dinî düşünce, tutum ve davranış farklılığını etkileyen faktörler, yaşadığı ortam/kültür, akıl/bilgi düzeyi, siyasi kimliği ve dinî grup mensubiyeti gibi öğeler olarak sayılabilir (Türkdoğan, 2003: 53; Şimşek, 2009: 18). Bu araştırmada, sözü edilen faktörlerin öğretmenlerin dinî tutumunda farklılaşmalar oluşturabileceği varsayımından hareket edilmiştir. Bu çerçevede araştırma, toplumun bir parçası olup biçimlenmesinde önemli rol üstlenen öğretmenlerin, dinî tutumunu etkileyen faktörler üzerinde inceleme yapma amacındadır.

Dinî yaşamın kapsadığı alanlar ve geliştiği aşamalar gibi yoğunluğu/derinliği ve etki boyutu, bireylerin dinî tutumlarının bileşenleri ve diğer tutumları arasındaki uyum, dinî duygu, düşünce ve davranışları arasındaki ahenk farklılıkları arz edebilir. Ferdin, hangi tutumun etkisi altında kaldığı ve özellikle dinî tutumun sosyo-bilişsel yönü birbirinden farklı düzeylerde olabilir. Yani aynı dine inananlar, dinlerini aynı yoğunlukta/derinlikte yaşamayabilirler. Buna göre dinî yaşamın zihinsel görüntüleri ve bunların davranışlara yansımaları, yani dinin etki boyutu dikkate alınacak olursa en azından muhafazakâr, liberal, dogmatik, fanatik gibi dört farklı dinî tutum ve yaşayıştan bahsedilebilir. (Hökelekli, 1988: 76; Yapıcı, 2002: 100). Bu bağlamda araştırmanın sınırlılığı gereği geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutum ele alınacaktır. Zira dinî tutum ve yaşayışın tek boyutlu olmaktan ziyade birçok farklı (inanç, ibadet, bilgi, etki gibi) boyutları/görüntüleri vardır. Bu farklı görüntüler gerek İslam gerekse Hıristiyan-Batı kültüründeki toplumbilimciler (Glock ve Stark,

Weber, Arreat, Le Beras, Fichter, Kroh, Guittard, Gökalp, Köprülü, Taplamacıoğlu, Günay vb.) tarafından betimlenmiştir. Doğmatik ve Fanatik dinî tutum ve yaşayışlar gibi toplumbilimciler tarafından betimlenen görüntülerin her biri oldukça makro düzeyde bir alanı kapsadığından dolayı, dinî tutum ve yaşayışları bütün boyutları ile ele almak imkan dahilinde görülememektedir. Her biri farklı araştırmalara (makale, hatta tez) konu olacak kadar kapsamlıdır. Aynı zamanda geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutumun alanda en çok ilgi ve merak uyandırdığı, alanyazında ve araştırmalarda daha çok ön plana çıktığı/alan işgal ettiği söylenebilir. Ayrıca muhafazakârlık, liberallik kavramları modernite ile başlayan süreçte toplumu şekillendirmede daha etkili olduğu; insanların, kendilerinin ve diğerlerinin dünya görüşlerini belirtmek, bir tutumu betimlemek, bazan siyaseti (doktrini/ideolojiyi, iktidarı, muhalefeti) tanımlamak gibi çeşitli saiklerle gündelik hayatta sıklıkla kullandıkları söylenebilir. Bu çerçevede araştırma geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutum ile sınırlandırılmıştır.

Toplumbilimciler, Batı'da XVIII. Yüzyıl ile başlayan Fransız İhtilali, Sanayi

devrimi ve Aydınlanma sürecini modernleşme olarak tanımlanmış, bu sürecin dinî ve sosyo-kültürel alanlarda değişimi başlatıldığını belirtmişlerdir. Büyüyen/karmaşıklaşan yeni toplumun analizinin yapılması için, onu diğer toplum tipleriyle karşılaştırma ihtiyacı duymuşlardır. İki sınıflama yapılarak, sanayileşmiş modern toplum tipinin karşıtı olarak ideal geleneksel toplum tipi oluşturulmuş, geleneksellik ve modernlik tartışmaları başlamıştır (Sayın, 1994: 95).

Tartışmaların ana ekseninden biri olan Gelenek, toplumun önceki kuşaklardan sosyal miras olarak devralıp yaşadığı bütün sosyal, kültürel, dinî inanç, ilke, kurallar, değerler ve normları ifade eder (Coşkun, 2012:171). Din ile gelenek arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Din; insan, Allah ve toplum arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır. Gelenek ise; nesilden nesile aktarılan bilgi, düşünce ve davranışlardır (Taş, 2005: 184). Dolayısıyla geleneksel toplumda dinin en temel toplumsal işlevlerinden

birisi geleneği korumaktır. Bu temel işlev de muhafazakârlık olarak tanımlanabilir (Günay, 2014: 395-396).

Bu bağlamda muhafazakâr dindar; gündelik yaşamında dinî inanç ve tutumları fazlasıyla yer alan , inançlı ve kutsal metinlere oldukça saygılı (Kaya, 1998: 54-59; Kağıyıcıbaşı, 1988: 88-93; Peker, 1993: 90-91), dinî ritüelleri genelde uygulayan, kadercı bir yaklaşıma ve dindarlık anlayışına sahip bireylerdir. Bazıları geleneksel, bazılarıda kitabî dindarlık biçimlerine bağlıdır. Üst ve alt dinî kimliklerine bağlı ve hassastır. Fertlerin ana tutumunu dinî duygu/düşünceleri şekillendirdiği için yaşam tarzlarını belirleyen önemli faktörlerden birisi de dindir. Seküler söylemleri dine, dinî inanç ve kimliklerine tehdit olarak görmedikleri sürece, laik yaşama ve düşüncelere ait dünya görüşlerine, diğer dinî gruplara ait görüşlere son derece saygılıdır (Yapıcı, 2002: 102). Modern dünyanın yaşadığı buhranların sebebini manevî değerlerden uzaklaşma olarak algıladıkları için, manevî değerlerin dejenerasyonu konusunda tedirginlikleri, onları aşırı liberal, pozitivist/materyalist görüşlere bir tavır alışa ve dinî/millî değerleri daha fazla muhafaza etmeye yöneltmektedir. Bu durum onlarda “mevcut yapıyı koruma” refleksi ve dolayısıyla “müdahalecilik” olarak belirmektedir (Erkal, 1998: 84-86). Bu manada muhafazakârlar geleneksel din ve dünya görüşüne sahiptir. Fakat bu gelenekçilik yenileşmeye ve değişime karşı değildir. Zira her yenilik kabullenildiğinde gelenekleşmiş demektir (Günay, 1997: 84). Dinî zeminde modern/yeni fikirlere, söylemlere mesafelidir. Ama ikna edildiklerinde kabullenebilecekleri de söylenebilir. Sadece radikal ve hızlı değişim/dönüşümlerin belirsizliği ve sıkıntularına olan kaygıları haricinde, toplumsal sonuçları olumlu/faydalı olduğu sürece yenileşmeye ve değişmeye temelde karşı olmayıp, bazen destek de olmaktadır. Siyasi görüş olarak Sağ blokta yer aldıkları gibi, gerici de değillerdir (Erkal, 1988: 81-82). Çocuklarına iyi bir din eğitimi aldırarak isteyen, resmi okullarda aldırılmayı yeğleyen ve yaz Kur’an kurslarıyla destekleme eğiliminde olan görüşe sahiptirler (Erkal, 1988: 87; Yapıcı, 2002: 102-103).



Modernizmin dinamiği olan Aydınlanma düşüncesi, temel bir öge olarak ilerleme fikrine dayanmakta, tarih ve gelenekten kopmayı hedeflemektedir (Harvey, 1997: 26). Bu bağlamda Harvey Jürgen Habermas'ın "modernite projesi" olarak ifade ettiği XVIII. yüzyılda beliren bu projeyi, aydınlanma düşünürlerinin "nesnel bilimi, evrensel hukuk ile ahlakı ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme" yönünde gösterdikleri olağanüstü düşünsel bir çaba olarak betimlemektedir. Dolayısıyla, bir çok bireyin, özgür/yaratıcı çalışmalarıyla katkı yaptığı bilgi birikiminin, "insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi" yönünde kullanılması olarak amaçlandığını vurgulamaktadır (Harvey, 1997: 25). Sonuçta modernitenin, XVII. yüzyılda Avrupa'da Coğrafi keşifler, Sanayi devrimi, Rönesans/Reform hareketleri ve Aydınlanma düşüncesiyle başlayan ve sonra tüm dünyayı etkisi altına alan bir toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi (Giddens, 1998: 90); "genel olarak bir uygarlığın, kendi gelişmesi içinde en son ulaştığı hayat tarzı" (Bolay, 1996: 282-283) olduğu söylenebilir.

Modernitenin etkisiyle aydınlanma düşüncesinin neticesinde ortaya çıkan liberalleşme, XVI./XVII. yüzyılda aristokrasi ile burjuvazi arasındaki çıkar çatışmasında ortaya atılan ve zamanla değişimlere uğrayan ideolojidir (Kukathas, 2005: 19; Kışlalı, 1991: 173). Bireyselleşmenin ve kişiliğin tam gelişmesi için bireysel özgürlüklerin/eşitliğin peşine düşmüş (Kahen, 1992: 5) toplumda tüm bireylerin ideolojisi ve savunucusu olma özelliğini taşımıştır (Kukathas, 2005: 26). Dolayısıyla Liberalizmin: Siyaset, ekonomi, dinî ve kültürel hayatın farklılığını savunarak, plüralist bir toplumun kurulmasını amaç edinmiş bir fikirler manzumesinin toplamı (Holden, 2007: VII-VIII) olduğu söylenebilir.

Liberaller fertlerin kendini gerçekleştirebilmesi ve kişiliğini oluşturabilmesi için, müdahaleden korunması gerektiğini (Erdoğan, 2006: 44) savunarak, devletin/toplumun ferde, belli bir dinî inancı, yaşam tarzını, ve buna benzer kalıplaşabilecek durumları kabul ettirmesine karşıdır. Dolayısıyla toplumsal, dinsel ve her türlü baskıyı reddederek, hoşgörü ve

saygı çerçevesinde bireylerin serbest olmalarını istemiştir (Appiah, 2001: 312).

Liberal düşünce, dinin gereklerinin ifa edilmesinde kişilerin özgürce hareket edebilmesini savunur. Bu bağlamda Liberal Dindar: Umumiyetle inançlı ve kutsal metinlere saygılıdır. Fakat ana tutumlarının oluşmasında dinî duygu ve düşüncelerin etkisi genellikle yoktur. Dolayısıyla günlük yaşamlarında dinin etkisini pek fazla hissetmez ve önemsemezler. İnançlarında samimi olanların yanında olmayanlar da vardır. İbadetleri yapanlar olduğu gibi, bu konuda gerekli hassasiyeti göstermeyenler de mevcuttur. Umumiyetle üst ve alt dinî kimliklerine bağlıdır. Dinin toplumsal hayata müdahalesini ve dinî problemlerde ayrıntıya girmeyi sevmez. Bazıları geleneksel inançlara bağlıyken, geneli bu tür dinî anlayışları eleştirebilir. Eleştiride radikalliğe kaçmaz ya da fundamentalist/selefi tutum takınmaz (Yapıcı, 2002: 101). Dinî konulardaki yeni fikirleri rahatlıkla kabullenebildikleri için, yeni şeyler öğrenmeye meraklı ve değişime açık anlayışa sahiptir (Leyens v.dğr., 1996: 56). Genelde temel kutsal metinlerin günümüz koşullarında yeniden yorumlanmasını savunanları olduğu için, Liberal dindarların daha çok modern dindar kategorisine daha yakın oldukları söylenebilir. İnsanların dinî yönden liberal bir görüntü içinde olmaları onların ahlaki, ekonomik, siyasî, cinsel vb. konularda liberal olduklarını göstermeyebilir. Zira bazıları bu konuların birinde daha tutucu da olabilir. Onların ana tutumlarını siyasal, ırkî, iktisadî gibi olgular da oluşturabilir (Yapıcı, 2002: 100-101). Bu bağlamda Liberallerin ana tutumlarını din oluşturmadığı için, Günay'ın tiplemesine göre "laik dindar" kategorisinde de değerlendirilebilir. Bu niteliklerinden ötürü diğer din bağlılarına hoşgörülüdür. Zira serbestliği savunan, müdahaleye karşı olan liberaller geniş fikir hürriyetine sahiptir (Erkal, 1988: 87; Günay, 1999: 265; Yapıcı, 2002: 101-102).

Bu çerçevede araştırmada dinî tutm bağlamında geleneksellik/muhafazakârlık kavramı: Sosyokültürel, ahlaki, geleneksel ve dinî değerleri idrak eden, bu değer yargılarıyla zihniyet dünyasını biçimlendiren ve yaşayış tarzlarında geleneksel norm ve değerleri sergileyen gele-

neksel dindar kategorisindeki bireyleri ifade etmektedir. Bunun yanında, geleneksel değer yargıları ile toplumun kültür ve değer yargılarının geleneksel şifrelerini zihniyet dünyasında muhafaza eden, toplumun birlik ve bütünlüğünü koruma anlamında mühim bir işlevi yerine getiren muhafazakâr dinî tutuma sahip fertleri betimlemektedir. Bunun aksine liberalizm kavramı ise, geleneksel kültürel değerleri muhafaza ederken yaşanan çağa uyumlu hale gelmek noktasında, modern kültürün işlevsel hale getirdiği kültürel değerleri benimseyen, kültürel sorunların tesiri ve yönlendirmesinden etkilenen, küreselleşmiş dünyanın ürettiği küresel kültürün etkilerinden nasiplerini alan fertleri ifade etmektedir. Ayrıca liberalizm müdahaleye karşı serbestliği savunan, dinin toplumsal hayata müdahalesini pek hoş karşılamayan, temel tutumlarını oluşturmada dinî duygu ve düşüncelerin tesirinden uzak, yaşam tarzlarını şekillendirmede dinin etkisini pek fazla hissetmeyen/önemsemeyen ve modern dindar kategorisine daha yakın duran liberal dinî tutuma sahip bireyleri betimlemekte kilit tanımlayıcı kavram olarak ele alınmaktadır.

### 1. Dini Grup Mensubiyeti Ve Din

Dinî grubu, sosyal grubun özel bir türü olduğunu ifade eden Sosyologlar, organik bağ ile dinî bağların birbirine çakıştığı “tabii dinî gruplar” ve grup bağına sağlayan temel rabitanın sadece dinî bağ olduğu “dinden doğan gruplar” şeklinde iki ana kategoride incelemektedirler. Dinden doğan gruplar, ana dinî bünye (İslam, Hristiyanlık gibi) içerisinde ikaz, itiraz ve protestolarla bid’atlara karşı çıkıp asli şekillere dönüşü savunma, teşkilat ve yönetim mesellerinde ihtilafa düşme, dinin vazettiği ahlaki ve sosyal davranış kurallarını reformist ve akılcı yorumlama, dindarlığı daha bir züht ve takva ile yaşamayı hedef edinme, akîdevi ve pratik konuları farklı yorumlama ve uygulama gibi saiklerle ortaya çıktığı söylenebilir. Gevşek yapı ve teşkilata sahip zühd ve takva hareketi, daha düzenli yapı ve teşkilata sahip ihvan birliği, bir tarikat, bir mezhep veya bağımsız bir dinî grup, yahut alt grup şeklinde teessüs ettikleri ifade edilebilir. (Günay, 2014: 261, 296-303; Frayer, 2013: 93-97)

Mezhep, İslâm tarihinde sosyal, siyasî, ekonomik sebeplerle ve dinî tutum ve yaşayıştaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu beliren dinî nitelikli oluşumlar, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir (Onat, 2002): 236). Aynı zamanda mezhep bir takım siyasî, ictimai, iktisadi ve diğer hadiselerin tesirlerinin, mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî, dinî ve siyasî tezahürü olduğu söylenebilir (Fığlalı: 1985: 5-7).

XI-XVI. asırlar arasında Anadolu'da gelişmeye başlayan Alevilik, XVI. yüzyılda Çaldıran Savaşı sonrasında, Osmanlı Safevi çatışmasının ardından Bektaşî hareketinde bir bölünme gerçekleşmiş, başlangıçta, Anadolu halk dinî gibi görünen bu hareket Bektaşilik ve karşımıza Kızılbaşlık olmak üzere ikiye bölünmüştür. Tezyif ve tahkir ifade eden Kızılbaş (Turan ve Yıldız, 2008: 21) ifadesi tarihi bir dönüşüm geçirerek 19-20. yüzyıldan itibaren Anadolu Aleviliği ismi ile anılmaya başlanmıştır (Melikoff, 1999: 22). Günümüz Türkiye'sinde Anadolu'nun çeşitli kesimlerinde yerleşik hayat sürdüren bu zümreler kendi örf ve ananelerini sürdürmeye çalışan bir tarikat hüviyeti taşımaktadır. Ayrıca bu zümrelerde inanç birliği olmakla birlikte farklı coğrafyalarda bulunmanın getirdiği ibadet ve ritüellerde bir takım farklılıklar gözlemlenebilmektedir.

Bu çalışmada öğretmenlerin dinî inanç grubu mensubiyetlerinin, kendileri tarafından tanımlanması istenmiştir. Katılımcıların kendilerini; Sünni, Hanefi, Alevi ve Şafii olarak tanımladıkları görülmektedir. Hanefilik ve Şafiilik Sünni gelenekten geldiği ve Türkiye'de Aleviliğe nisbetle Sünnilik kavramsallaştırması olarak yaygın bir kullanım alanı bulunduğu için, bu iki farklı tanımlama (Hanefi ve Şafii) Sünni kategorisi altında toplanmıştır. Şia geleneğinden gelen ve onun Anadolu versiyonu olarak da tanımlanabilecek olan yoruma Alevilik ve bu grubun mensuplarına da Alevi denilmekte olup, bazı yörelerde de Bektaşî vb. kimlik tanımlamaları yapılmaktadır.

## 2. Siyasal Yaklaşımlar Ve Din

Din ve siyaset ilişkileri, insanlık tarihi boyunca tartışılan bir konu olmuştur. Bu tartışmalar din kurallarının devlet yönetiminde kaale alınıp/alınmamasıyla, siyasi/seçim kararlarında dinî faktörün etkisini ortaya koymasıyla yakından ilgilidir. Farklı dinî grup mensuplarının siyasi tercih tutumu için yön gösterici faktörlerden bazıları, dinî grubun sosyal mevkî ve kültür modellerinde dinin izleridir (Kehrer, 1992: 98). Türkiye'deki din ile siyaset arasındaki ilişkiler, konusu ve din fenomeninin siyasal hayattaki pozisyonu açısından hayli tartışılan konu olarak sürüp gelmiştir. Siyasal tutum/davranış ile dinî anlayış ve yaşayış arasındaki ilişki, devletin din konusundaki tavrına doğrudan bağlı değildir. Siyasal sistemin laiklik tercihi, bireyin siyasal görüşlerinde/tercihlerinde din faktörüne önem vermelerini yada farklı bir inanç ve tutuma sahip bireylerin bunu siyasal tercihlerine yansıtılmalarını engellemektedir (Köktaş, 1997: 252).

Toplumsal birçok kurumun belirli siyasal ve fikri oluşumların etkisinde kaldığı bilinmektedir. Bu anlamda incelenmesi gereken mühim kuruluşlardan birisi de memur sendikaları sayılabilir. Öğretmenlerin mesleğe giriş, hizmet öncesi ve içi eğitim standartları ile etik ilkelerin belirlenmesi/izlenmesi, özlük haklarının ve çalışma şartlarının düzenlenmesi/yileştirilmesi gibi birçok konuda yetkili olan sendikaların ulusal ve uluslararası düzeyde birçok mesleki kuruluşları, federasyon/konfederasyonları bulunmaktadır (Şahin, 2003: 287). Türkiye'de öğretmenler, meslek kuruluşları yönünden büyük tecrübeye sahiptir ve tarihi 1908'e kadar (Encümen-i Muallimin) uzanmaktadır. Sendikaların gelişim seyri içinde ve günümüzde belirli siyasi gruplarca kurulduğu/desteklendiği söylenebilir. Bu durumun, sendikaların mesleki, kültürel, sosyal, ekonomik hak ve menfaatlerini korumaya yönelik çalışmalar gibi olumlu katkılarının yanında, öğretmenleri siyasi kamplara ayırdığı ve ideolojik faaliyetlere yönelttiği gibi eleştirilere de neden olduğu ifade edilebilir. (Özdemir v.dğr., 2004; 39).

Bu çerçevede dinî tutum ile, siyasi köken ve oy verme tercihleri arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla araştırmada bireyin siyasi tercihlerinde başka etkenlerin yanında, inandıkları dinin, dinî tutumun, ya da dinî grup aidiyetinin, siyasi kökenin bir faktör olarak etkisinin ortaya konulması veya bu faktörler öğretmenlerin oy verme tercihlerine hangi düzeyde aksettığının, rolü/etkeni olduğunun ve geleneksel/muhafazakar, liberal tutumlara ne seviyede yansıtığının belirlenmesi oldukça ehemmiyetlidir. Ayrıca sendikal üyeliğin zikredilen (dinî, dinî grup, siyasi, muhafazakar ve liberal tutumlar) faktörler ile ilişkisinin değerlendirilmesi önemlidir.

Ülkemizde din sosyolojisi alanında birçok ampirik çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Ancak ilgili literatür incelendiğinde, hem öğretmenler özelinde, hem halka yönelik dinî ve siyasal yaklaşımlar bağlamında sınırlı sayıda araştırma bulunduğu anlaşılmaktadır (Doğan, 2007; Köktaş, 1993; Öz, 2013; Yılmaz, 2016; Çarkoğlu - Toprak, 2006; Yılmaz, 2007). Bu araştırmanın, dinî tutum ile , dinî grup, sendikal ve siyasal yaklaşımlar arasındaki ilişkilerin öğretmenler özelinde çözümlemesi bakımından alana katkı sağlaması beklenmektedir. Kaldı ki toplum statik değil, dinamiktir. Sürekli değişmektedir. Özellikle günümüz postmodern iletişim çağında, küreselleşmenin de etkisiyle toplumlararası etkileşimin artması ve buna paralel olarak değişimin hızında görülen artış, etkisini en çok eğitim kurumlarında göstermektedir. Ayrıca eğitim kurumlarına, toplumun dönüştürülmesi ile ilgili bir misyon yüklenmiştir. Dolayısıyla bu önemli misyon, eğitimcilerle ilgili din sosyolojisi alanında yapılacak araştırmaların önemini de artırmaktadır. Bu sebeple eğitim kurumlarının başat ve temel aktörleri olan öğretmenler üzerine yeni bilimsel araştırmaların yapılması önem arz etmektedir.

### 3. Araştırmanın Konusu Ve Amacı

Araştırma yukarıda ele alınan kavramsal çerçevede, din siyaset ilişkisi bağlamında, bireylerin dinî grup mensubiyetleri, sendikal aidiyetleri, siyasi kimlikleri ve oy tercihleri ile dinî tutumları arasındaki ilişkilerin belirlenmesini ve öğretmenlerin dinî tutumlarının siyasal ve sendikal

tercihlerine nasıl yansıdığını, aynı zamanda sözü edilen kimliklere sahip olan bireylerin dinî tutumunda nasıl bir yansıma ve görüntülere sahip olduklarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, öğretmenlerin dinî tutumunu çözümlemeyi amaçlayan bu çalışma, teorik ve uygulamalı iki bölüme ayrılmıştır. Önce din, modernlik, liberallik, geleneksellik etkileri çerçevesinde din-toplum ilişkileri; dinî tutumu bağlamında sosyo/kültürel, dinî grup ve siyasi arka planlarıyla ilgili kavramsal bir tartışma yapılmıştır. Ampirik bir araştırma olan bu çalışmanın uygulama bölümünde ise, öğretmenlerin dinî tutumlarında dinî grup ve siyasi değişkenler bağlamında ortaya çıkan geleneksel ve liberal görüntüler konu edilmiştir. Postmodern çağın etkisiyle büyük bir ivme kazanan dönüşüm süreciyle, günümüz toplumunda ve öğretmenler özelinde dinî grup ve siyasi yapıda nasıl bir farklılaşma olduğu tahlile muhtaç elzem konular arasındadır. Bu nedenle katılımcıların dinî tutumları ana konusu çerçevesinde konu edilen dinî grup, sendikal ve siyasal yapının, yine öğretmenlerin sosyal-gündelik hayatlarına olan tezahürleri bu araştırmanın konusu dâhilindedir.

Öğretmenlik, toplumun geleceğini olumlu/olumsuz yönde etkileyebilecek olan ve “bütün bir toplum onların eseridir” denilebilecek kutsal bir meslektir. Milyonlarca öğrencisi ve çocukların ikinci anne ve babası olan, örnek alınan, hayatı öğrenen ve öğreten, kendini yenileyen, cehalet karanlığına ışık tutan öğretmenler, toplumların çağdaş bir medeniyet kurmaları yolunda sarf edilen çabada en büyük paya sahiptir. Fedakârlık ve özverileri ile vatana millete hayırlı bireyler yetiştiren, milletlerin ruh ve karakterini şekillendirmede etkin rol oynayan, ülkenin geleceğine yön verecek/işaa edecek olan nesilleri yetiştiren ve onların rol modelleri olan bir eğitim ordusunun araştırma problemine dahil edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Büyük bir etkileşim, değişim ve dönüşüm sürecinin yaşandığı; tecrübelerin, işlev ve rollerin, dünya görüşlerinin, pratiklerin, örgütsel yapı, norm, değer ve fikirlerin farklılaştığı çağımızda; toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerden etkilenen, toplumun büyüyen ve karmaşıkla-

şan yapılarında var olmaya çalışan, dinî anlayış ve yaşayışın farklılaşmış olarak vuku bulacağı kesimlerden biri de hiç şüphesiz öğretmenlerdir. Bu çerçevede öğretmenler de toplumun bir parçası olduklarından dolayı, bir bütün olarak toplumun sosyal ve kültürel yapısından soyutlanamazlar. Bununla birlikte kültürü, yaşam tarzı, hayat felsefesi, dünya görüşü, ailesi, sosyal çevresi ve yaşam alanları olan öğretmenlerin, kendine özgü duyguları ve dünyaları vardır. Bu araştırmanın problem durumunu, öğretmenlerin dinî tutumlarını ortaya koymak oluşturmaktadır. Aynı zamanda ülkenin geleceğine yön verecek/iş edecek olan nesilleri yetiştirecek bir meslek kesiminin araştırma problemine dahil edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Bu bağlamda araştırmanın temel problemi şöyle ifade edilebilir: Öğretmenlerin dinî grup, sendikal ve siyasal yaklaşımlar zemininde dinî tutumunda ortaya çıkan geleneksel/muhafazakâr ve liberal yansımalar/görüntüler nelerdir? Ne düzeydedir?

544

OMÜİFD

**Bu temel probleme bağlı olarak araştırmada aşağıdaki temel hipotezler test edilmiştir:**

1. Dinî grup mensubiyetinin liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.
2. Sendikal üyeliğin liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.
3. Siyasi kimliğin liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.
4. Milliyetçi görüşü benimseyen bir partiye oy verme durumunun, liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.
5. Sosyal demokrat görüşü benimseyen bir partiye oy verme durumunun, liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.
6. Dine önem veren bir partiye oy verme durumunun, liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.



7. Millî ve muhafazakar bir görüşü benimseyen partiye oy verme durumunun, liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.

8. Sosyal ve ekonomik programına güvenilen bir partiye oy verme durumunun, liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi vardır.

## 4.Yöntem

### 4.1. Araştırma Modeli

Sosyolojik olarak mesleki bir grubun incelendiği betimsel nitelikteki bu araştırmada, survey (alan taraması) tipi bir araştırma modeli kullanılmıştır. Betimleyici tarama modelleri geçmişte, bugün ya da belli bir süreçte var olan olayları, durumları ve olguları ortaya koymaya yönelik yaklaşımlardır. Var olanı değiştirmeye ya da etkilemeye çalışmadan olgunun bilimsel portresinin ortaya konulması sürecini içermekte; nelerden oluştuğunu ve neler ile ilişkili olduğunu sorgulamaktadır (Karasar, 1999: 77).

### 4.2. Evren ve Örneklem

Araştırma evrenini, Amasya ili Merzifon ilçesinde Haziran 2015’de Millî Eğitim Bakanlığına bağlı ilkokul, ortaokul ve liselerde çalışan öğretmenler oluşturmaktadır. Merzifon’da Haziran 2015’de ilkokul, ortaokul ve liselerde çalışan toplam öğretmen sayısı 909 ‘dur (Merzifon İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü, 2015). Okulların coğrafi dağılımlarının geniş olması nedeniyle dönüt sayısının düşük olma riskini azaltmak için araştırmada örneklem alma yoluna gidilmeyerek evrenin tamamı üzerinde çalışılmış ve araştırma evreni, çalışma evreni olarak kabul edilmiştir.

Amasya Millî Eğitim Müdürlüğünden anket kullanım izni alındıktan sonra çalışmanın pilot uygulaması kapsamında 310 öğretmene anket uygulanmış ve yönergeye uygun olarak doldurulan 302 anket üzerinden analiz yapılmıştır. Asıl uygulama kapsamında ise, 599 öğretmene anket dağıtılmıştır. Geri dönen 470 anketin yönergeye uygun olarak doldurulan

457'si istatistiksel analize tabi tutulmuştur. Eksik ya da hatalı veri girişi yapılan 13 form değerlendirme dışı bırakılmıştır.

Tarihi açıdan Merzifon ve civarı Türkiye'de Alevi Bektaşî kültürünün en yaygın rastlandığı bölgeler arasındadır. Ayrıca coğrafi konumu itibarı ile kendi ölçeğinde gelişen tarım, ticaret ve sanayisiyle bir ekonomik çekim merkezi olması, kozmopolit bir kültürel çeşitlilik sağlamaktadır (Uğurlu, 2018: 3-6; Bahtiyar Karadeniz, 2017: 134-136). Araştırma evreninin Merzifon olarak tespitinde, şehrin tarihi ve kültürel bağlamda sosyo-kültürel ve sosyoekonomik zenginliği önemli bir belirleyici neden olmuştur.

### 4.3. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Analizi

Araştırmada veri toplama aracı olarak Doğan (2007: 5-7) tarafından geliştirilen, dinî tutumun oluşmasına etki eden faktörler ve onların belirlenmesini ölçen, liberal dinî tutum ve geleneksel dinî tutum olmak üzere iki faktörden oluşan, likert tipinde hazırlanan "Dinî Tutum Ölçeği" kullanılmıştır.

Dinî Tutum Ölçeğinin geçerlik ve güvenilirlik çalışması için Merzifon'da görev yapan 310 öğretmene ön uygulama yapılmıştır. 599 öğretmene ise asıl uygulama yapılmıştır. Anketin Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı ( $\alpha=,87$ ) olarak tespit edilmiştir. Psikolojik bir test için güvenilirlik katsayısının .70 ve daha yüksek olması, testin güvenilirliği için genel olarak yeterli görülmektedir (Büyüköztürk, 2007: 167).

Verilerin analizinde betimsel istatistiklerin ve çapraz tabloların yanı sıra, veri dağılımının normal ve homojen olduğu değişkenler için parametrik testlerden tek yönlü varyans analizi (ANOVA), normallik ve homojenlik varsayımının karşılanmadığı değişkenler için ise parametrik olmayan testlerden Kruskal-Wallis testleri kullanılmıştır. Veriler SPSS 15 paket programı ile analiz edilmiştir.

## 5. Bulgular Ve Yorum

### 5.1. Öğretmenlerin Dinî Tutumuna Göre Bulgular ve Yorumlar

Çalışmanın bu bölümünde, öğretmenlerin ait olduğu dinî grup mensubiyetleri, sendikal ve siyasal yaklaşımları ile dinî tutumları arasındaki ilişkiler analiz edilerek bulgular paylaşılmıştır.

**Tablo 1: Dinî Grup Mensubiyetine, Sendikal Üyeliğe ve Kendini Nasıl Tanımladığına Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları**

|                                    |  | Dinî Grup Mensubiyetine Göre Sıra Ortalamaları                        |                       |                                 |                                  |  |                 |                |       |      |
|------------------------------------|--|---|-----------------------|---------------------------------|----------------------------------|--|-----------------|----------------|-------|------|
|                                    |  | Sünni<br>(n=360)  | Alevi<br>(n=21)       | Dinî grup belirtmeyen<br>(n=76) |                                  | x <sup>2</sup>                         | SD              | P              |       |      |
| <b>Geleneksel/<br/>Muhafazakâr</b> |  | 247,68  | 120,79                | 170,43                          |                                  | 36,272                                 | 2               | .000*          |       |      |
| <b>Liberal</b>                     |  | 210,93  | 338,55                | 284,33                          |                                  | 34,546                                 | 2               | .000*          |       |      |
|                                    |  | Kendini Nasıl Tanımladığına (Siyasi Kimliğine) Göre Sıra Ortalamaları |                       |                                 |                                  |  |                 |                |       |      |
|                                    |  | Liberal<br>(n=22)   | Muhafazakâr<br>n=108) | Sosyal<br>Demokrat<br>(n=79)    | Milliyetçi/<br>Ülkücü<br>(n= 61) | Milliyetçi/<br>Muhafazakâr<br>(n=109 ) | Diğer<br>(n=39) | x <sup>2</sup> | SD    | P    |
| <b>Geleneksel/<br/>Muhafazakâr</b> |  | 261,30  | 257,93                | 118,78                          | 223,41                           | 227,87                                 | 156,85          | 76,731         | 5     | .00* |
| <b>Liberal</b>                     |  | 233,64  | 169,79                | 305,70                          | 196,85                           | 170,55                                 | 239,62          | 77,104         | 5     | .00* |
|                                    |  | Sendikal Üyeliğine Göre Sıra Ortalamaları                             |                       |                                 |                                  |  |                 |                |       |      |
|                                    |  | Üye değil<br>(n=107)  | Eğt. Sen<br>(n= 43)   | Türk Eğt. Sen<br>(n=122)        | Eğt. Bir Sen<br>(n= 139)         | Diğer<br>(n=20)                        | x <sup>2</sup>  | SD             | P     |      |
| <b>Geleneksel/<br/>Muhafazakâr</b> |  | 195,98  | 147,72                | 208,96                          | 256,49                           | 166,67                                 | 32,046          | 5              | .000* |      |
| <b>Liberal</b>                     |  | 229,51  | 334,35                | 213,67                          | 180,02                           | 209,33                                 | 57,491          | 5              | .000* |      |

\*p < .05

### Öğretmenlerin Dinî Grup Mensubiyetine Göre Dinî Tutumu

Tablo 1’de öğretmenlerin dinî grup mensubiyetine göre test sonuçları incelendiğinde, geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutum temeline gruplar arasında anlamlı bir fark ( $\chi^2=34,546$ ;  $p < .05$ ), ( $\chi^2=36,272$ ;  $p < .05$ ) olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar, esasında muhafazakârlık tutumları değerlendirildiğinde; Sünnilerin, Alevilere göre daha yüksek düzeyde muhafazakâr dinî tutuma sahip olduğu söylenebilir. Liberal dinî tutumda ise; Aleviler’in, Sünnilere göre daha yüksek düzeyde liberal dinî tutuma sahip olduğu görülmektedir. Buna göre “dinî grup mensubiyeti-

nin dinî tutumlara etkisi vardır” şeklinde düzenlenen hipotezin her iki (liberal ve geleneksel/muhafazakâr) dinî tutum esasında doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Arslantürk, araştırmasında: Sünni ve Alevi olanların İslam Dinine bakış açılarında bazı farklılıklar olsa da, temelde İslam inancını temsil etmekte olduklarını ifade etmiştir (Arslantürk, 1998: 76). Arslantürk’ün, her iki dinî grup mensupları arasında İslam Dinine bakış açılarında bazı farklılıkları tespit etmesi ile, bu çalışmada her iki dinî grup mensupları arasında muhafazakar ve liberal tutumların farklılık göstermesi arasında benzerlik olduğu görülmektedir. İslama bakış açısı farklılığının tutumlara da yansdığı anlaşılmaktadır.

### **Öğretmenlerin Kendini Nasıl Tanımladığına (Siyasi Kimliğine) Göre Dinî Tutumu**

548 Tablo 1’deki kendini nasıl tanımladığına (siyasi kimliğe) göre test  
OMÜİFD sonuçlarında, her iki dinî tutum temelinde gruplar arasında anlamlı bir fark ( $\chi^2=76,731$ ;  $p < .05$ ), ( $\chi^2=77,104$ ;  $p < .05$ ) olduğu görülmektedir. Tablo’da liberal ile muhafazakârların yüksek düzeyde geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara yöneldiği ve sosyal demokrat görüşü benimseyenlerin en yüksek düzeyde liberal dinî tutumlara yöneldiği söylenebilir. Milliyetçi/muhafazakârlar ile milliyetçi/ölkücülerin yüksek geleneksel/muhafazakâr dinî tutuma yöneldiği ve liberallerin yüksek düzeyde liberal dinî tutuma yöneldiği görülebilir. Bu durumda “siyasi kimliğin dinî tutumlara etkisi vardır” hipotezinin liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlar esasında doğrulandığı söylenebilir.

Doğan araştırmasında, liberal ve geleneksel dinî tutum açısından yaptığı değerlendirmede: Liberal ve sosyal demokrat görüşteki öğretmenlerin liberal ve geleneksel dinî tutum puan ortalamalarının anlamlı düzeyde yüksek olduğu; ama muhafazakâr, milliyetçi/ölkücü, muhafazakar milliyetçi-milliyetçi muhafazakar ve dindar kimliktekilerin anlamlı derecede liberal ve geleneksel dinî tutumlarının düşük olduğu sonucuna ulaştığı söylenebilir (Doğan, 2007: 192-193)

Araştırmada muhafazakâr, milliyetçi muhafazakâr ve milliyetçi/ülkücü siyasi kökene sahip öğretmenlerin geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlarının yüksek, liberal dinî tutumlarının düşük; sosyal demokrat ve liberal siyasi kökene sahip öğretmenlerin ise liberal dinî tutumlarının yüksek, geleneksel/ muhafazakar dinî tutumlarının düşük olduğu görülmektedir. Doğan araştırmasında ise, muhafazakâr, milliyetçi/ülkücü ve milliyetçi muhafazakâr öğretmenlerin hem geleneksel/muhafazakâr ve hem de liberal dinî tutumlarının düşük; liberal ve sosyal demokrat siyasi kökene sahip öğretmenlerin hem liberal ve hem de geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlarının yüksek olduğu tespiti yapılmıştır. Dolayısıyla Doğan araştırması ile bu araştırma sonuçlarının örtüşmediği anlaşılmaktadır.

### Öğretmenlerin Sendikal Üyeliğine Göre Dinî Tutumları

Tablo 1'deki sendikal üyeliğe göre test sonuçlarında, her iki dinî tutum temelinde gruplar arasında anlamlı bir fark ( $\chi^2=32,046$ ;  $p < .05$ ), ( $\chi^2=57,491$ ;  $p < .05$ ) olduğu görülmektedir. Buna göre, katılımcıların dinî tutumları incelendiğinde; Eğitim Bir Sen üyelerinin, diğer sendika üyelerine göre anlamlı derecede yüksek muhafazakâr dinî tutum puanlarına sahip oldukları, Eğitim Sen üyelerinin ise liberal dinî tutumlarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuçlara göre "sendikal üyeliğin dinî anlayış ve tutumlara etkisi vardır." hipotezinin liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlar temelinde doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Dinî grup mensubiyeti, sendikal üyelik ve siyasi kimlik arasında çaprazlama değerlendirmeler yapılması, bu üç değişken arasında bir ilişkinin/bağın varlığı/yokluğu, var ise ne düzeyde olduğu açısından önemlidir. Sözelimi dinî grup mensubiyeti ve kendinî tanımlama arasında anlamlı bir bağın olma(ma)sı din, dinî grup, dinî tutum ile siyasal yaklaşım (siyasi kimlik) arasında organik bir bağın olduğunu/olmadığını açığa çıkarması yönüyle önemli görülmektedir. Aynı önem dinî grup mensubiyeti ile sendikal üyelik, sendikal üyelik ile siyasi köken arasındaki bağın ortaya çıkarılması açısından da söylenebilir. Aynı şekilde birbirlerinden dinî tutum ve davranışları bakımından ayrılabilen öğretmenler,

siyasi köken ve görüşleri, dinî grup ve sendikal aidiyetleri bakımından da farklılaşmakta mıdır? Bu çerçevede çapraz tablo sonuçlarının analiz edilmesine gereksinim duyulduğu söylenebilir.

**Tablo 2: Dinî Grup Mensubiyetine Göre Sendikal Üyelik İlişkisi Çapraz Tablo Sonuçları**

| Dinî Grup Mensubiyeti | Sendikal Üyelik |             |              |               |            | Total         |
|-----------------------|-----------------|-------------|--------------|---------------|------------|---------------|
|                       | Üye Değil       | Eğitim Sen  | Türk Eğt. S. | Eğitim Bir S. | Diğer      |               |
| Sünni                 | 78<br>22,6%     | 27<br>7,8%  | 102<br>29,6% | 121<br>35,1%  | 17<br>4,9% | 345<br>100,0% |
| Alevi                 | 8<br>38,1%      | 5<br>23,8%  | 4<br>19,0%   | 4<br>19,0%    | 0<br>,0%   | 21<br>100,0%  |
| Belirtmeyen           | 21<br>32,3%     | 11<br>16,9% | 16<br>24,6%  | 14<br>21,5%   | 3<br>4,6%  | 65<br>100,0%  |
| Toplam                | 107<br>24,8%    | 43<br>10,0% | 122<br>28,3% | 139<br>32,3%  | 20<br>4,6% | 431<br>100,0% |

\* $p < .05$

550  
OMÜİFD

Tablo 2’de dinî grup mensubiyetine göre sendikal üyelik dağılımlarını görmek için test sonuçları değerlendirildiğinde, Sünniliğe bağlı olanların genelde Eğitim Bir Sen ve Türk Eğitim Sen üyesi oldukları anlaşılmaktadır. Alevi mensubiyettekilerin ise Eğitim Sen, Türk Eğitim Sen ve Eğitim Bir Sen Sendikaları arasında yaklaşık olarak eşit diyebileceğimiz oranlarda bir dağılımın olduğu görülmektedir. Sendikalara üye olmayanların genelinin Sünni öğretmenler olduğu tablodan yansımaktadır

Tablo 3: Dinî Grup Mensubiyetine Göre Kendinî Tanımlama İlişkisi Çapraz Tablo Sonuçları

| Dini Grup   | Kendini Tanımlama (Siyasi Kimlik) |              |                 |                   |                        |             | Toplam        |
|-------------|-----------------------------------|--------------|-----------------|-------------------|------------------------|-------------|---------------|
|             | Liberal                           | Muhafazakâr  | Sosyal Demokrat | Milliyetçi/Ülkücü | Milliyetçi/Muhafazakar | Diğer       |               |
| Sünni       | 19<br>5,6%                        | 95<br>28,0%  | 48<br>14,2%     | 53<br>15,6%       | 99<br>29,2%            | 25<br>7,4%  | 339<br>100,0% |
| Alevi       | 1<br>5,0%                         | 3<br>15,0%   | 13<br>65,0%     | 1<br>5,0%         | 1<br>5,0%              | 1<br>5,0%   | 20<br>100,0%  |
| Belirtmeyen | 2<br>3,4%                         | 10<br>17,2%  | 18<br>31,0%     | 7<br>12,1%        | 9<br>15,5%             | 13<br>20,7% | 58<br>100,0%  |
| Toplam      | 22<br>5,3%                        | 108<br>25,8% | 79<br>18,9%     | 61<br>14,6%       | 109<br>26,1%           | 39<br>9,4%  | 418<br>100,0% |

\*p < .05

Tablo 3'deki, dinî grup mensubiyetine göre kendinî tanımlama dağılımlarının tespiti için yapılan test sonuçlarında, Sünniliğe bağlı olanların daha çok Milliyetçi/Muhafazakar ve Muhafazakar oldukları, daha azı ise birbirine çok yakın oranlarda Milliyetçi/Ülkücü ve Sosyal/Demokrat siyasi kökene mensup oldukları anlaşılmaktadır. Aleviliğe bağlı olanların büyük çoğunluğunun Sosyal Demokrat siyasi kökene mensup oldukları görülmektedir. Dinî grup belirtmeyenlerin genelinde Sosyal Demokrat kökenli oldukları, daha azının ise Muhafazakar, Milliyetçi/Muhafazakar ve Milliyetçi/Ülkücü siyasi kökenli oldukları tablodan yansımaktadır.

Tablo 4: Kendinî Tanımlamaya (Siyasi Kimliğine) Göre Sendikal Üyelik İlişkisi Çapraz Tablo Sonuçları

| Kendini Tanımlama |            |             |                 |                   |                        |             |               |
|-------------------|------------|-------------|-----------------|-------------------|------------------------|-------------|---------------|
| Sendika           | Liberal    | Muhafazakâr | Sosyal Demokrat | Milliyetçi/Ülkücü | Milliyetçi/Muhafazakâr | Diğer       | Toplam        |
| Üye Değil         | 3<br>3,2%  | 23<br>24,5% | 24<br>25,5%     | 11<br>11,7%       | 19<br>20,2%            | 14<br>14,9% | 94<br>100,0%  |
| Eğt. Sen          | 4<br>9,5%  | 5<br>11,9%  | 24<br>57,1%     | 1<br>2,4%         | 2<br>4,8%              | 5<br>11,9%  | 42<br>100,0%  |
| Türk Egt. Sen     | 7<br>6,1%  | 19<br>16,5% | 12<br>10,4%     | 37<br>32,2%       | 34<br>29,6%            | 5<br>4,3%   | 115<br>100,0% |
| Eğt Bir Sen       | 5<br>3,9%  | 44<br>34,4% | 16<br>12,5%     | 8<br>6,3%         | 47<br>36,7%            | 7<br>5,5%   | 128<br>100,0% |
| Diğer             | 3<br>17,6% | 6<br>35,3%  | 0<br>,0%        | 2<br>11,8%        | 4<br>23,5%             | 1<br>5,9%   | 17<br>100,0%  |
| Toplam            | 22<br>5,5% | 97<br>24,3% | 77<br>19,3%     | 60<br>15,0%       | 106<br>26,6%           | 33<br>8,3%  | 399<br>100,0% |

\*p &lt; .05

Tablo 4'deki, siyasi kimliğine göre sendikal üyelik dağılımlarının tesbiti için yapılan test sonuçlarında, Eğitim Sen üyelerinin genelinin Sosyal Demokrat siyasi kökene mensup oldukları görülmektedir. Türk Eğitim Sen üyelerinin daha çok Milliyetçi/Ülkücü ve Milliyetçi/Muhafazakâr siyasi kökene, daha azının ise Muhafazakâr ve Sosyal/Demokrat siyasi kökene bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Eğitim Bir Sen üyelerinin Milliyetçi/Muhafazakâr ve Muhafazakâr siyasi kökenli oldukları, diğer sendikalara üye olanların, daha çok Muhafazakâr ve Milliyetçi/Muhafazakâr, azda olsa Liberal oldukları anlaşılmaktadır.



## Öğretmenlerin Oy Tercihine Göre Dinî Tutumu

Öğretmenlerin Milliyetçi Görüşü Benimseyen Partiye Oy Verme Durumuna Göre Dinî Tutumu

Tablo 5: Milliyetçi Görüşü Benimseyen Partiye Oy Verme Durumu ANOVA Testi Sonuçları

|                           | Milliyetçi görüşü benimseme | N   | X      | SS     | F     | P     | Farkın Kaynağı                        |
|---------------------------|-----------------------------|-----|--------|--------|-------|-------|---------------------------------------|
| Geleneksel/<br>Muhaazakâr | (1) Hiç                     | 65  | 3,83   | 1,016  | 7,676 | ,000* | 1. grup ile 5.,2.,<br>3.ve 4. gruplar |
|                           | (2) Az                      | 45  | 4,33   | ,552   |       |       |                                       |
|                           | (3) Orta                    | 114 | 4,35   | ,518   |       |       |                                       |
|                           | (4) Çok                     | 60  | 4,4094 | ,375   |       |       |                                       |
|                           | (5) Pek Çok                 | 52  | 4,1362 | ,869   |       |       |                                       |
|                           | Toplam                      | 336 | 4,2227 | ,715   |       |       |                                       |
| Liberal                   | (1) Hiç                     | 65  | 2,2750 | ,943   | ,203  | ,937  |                                       |
|                           | (2) Az                      | 45  | 2,2344 | ,90919 |       |       |                                       |
|                           | (3) Orta                    | 114 | 2,1803 | ,79766 |       |       |                                       |
|                           | (4) Çok                     | 60  | 2,2673 | ,84412 |       |       |                                       |
|                           | (5) Pek Çok                 | 52  | 2,2701 | ,70736 |       |       |                                       |
|                           | Toplam                      | 336 | 2,2353 | ,83449 |       |       |                                       |

\*p < .05

553

OMÜİFD

Tablo 5’de milliyetçi görüşteki partiye oy verme tercihinine bağlı geleneksel/muhafazakâr tutumlarını değerlendiren test sonuçlarına göre, gruplar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ( $F=7,676$ ;  $*p < .05$ ) tespitine karşın, Liberal dinî tutumlarda anlamlı bir fark ( $F = ,203$ ;  $*p < .05$ ); olmadığı ve kayda değer bir değişikliğin bulunmadığı görülmektedir.

Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunun tespiti için yapılan Sheffe testine göre: Birinci grubun beşinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü grupla farklılaştığı görülmektedir. Buna göre geleneksel/muhafazakâr dinî tutuma sahip öğretmenlerin, milliyetçi görüşü benimseyen bir partiye hiç oy vermeyen grubunun dışında, çeşitli sıklıkta oy vereceğini belirten gruplarının yüksek düzeyde geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlara yöneldikleri söylenebilir. Dolayısıyla öğretmenlerin milliyetçi görüşteki partiye oy verme düzeyi arttıkça geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlarının yükseldiği, liberal dinî tutumlarının düştüğü söylenebilir. Bu sonuçlara göre “Milliyetçi görüşü benimseyen bir partiye oy verme durumu-

nun dinî tutumlara etkisi vardır.” şeklinde düzenlenen hipotezin geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlar temelinde doğrulandığı ve liberal dinî tutumlar temelinde doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

### Öğretmenlerin Sosyal Demokrat Değerleri Benimseyen Partiye Oy Verme Durumuna Göre Dinî Tutumu

Tablo 6: Sosyal Demokrat Değerleri Benimseyen Partiye Oy Verme Durumu ANOVA Testi Sonuçları

|                            | Sosyal ve Demokrat Değerleri Benimseme | N   | X      | SS      | F      | P     | Farkın Kaynağı                      |
|----------------------------|--|-----|--------|---------|--------|-------|-------------------------------------|
| Geleneksel/<br>Muhafazakâr | (1) Hiç                                | 82  | 4,3522 | ,55074  | 10,039 | ,000* | 5. grup ile 4., 2., 3. ve 1.gruplar |
|                            | (2) Az                                 | 59  | 4,3021 | ,45290  |        |       |                                     |
|                            | (3) Orta                               | 88  | 4,3261 | ,60835  |        |       |                                     |
|                            | (4) Çok                                | 47  | 4,0989 | ,91772  |        |       |                                     |
|                            | (5) Pek Çok                            | 40  | 3,5815 | 1,07566 |        |       |                                     |
|                            | Toplam                                 | 316 | 4,2004 | ,73942  |        |       |                                     |
| Liberal                    | (1) Hiç                                | 82  | 1,9487 | ,65391  | 9,038  | ,000* | 5. grup ile 4., 3., 2. ve 1.gruplar |
|                            | (2) Az                                 | 59  | 2,1331 | ,72227  |        |       |                                     |
|                            | (3) Orta                               | 88  | 2,2872 | ,88098  |        |       |                                     |
|                            | (4) Çok                                | 47  | 2,4337 | ,88856  |        |       |                                     |
|                            | (5) Pek Çok                            | 40  | 2,8164 | ,83310  |        |       |                                     |
|                            | Toplam                                 | 316 | 2,2594 | ,83297  |        |       |                                     |

\*p < .05

Tablo 6’da sosyal demokrat değerleri benimseyen partiye oy verme durumuna göre sonuçlar incelendiğinde, her iki dinî tutum bazında gruplar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ( $F=10,039$ ;  $*p<.05$ ), ( $F=9,038$ ;  $*p<.05$ ) belirlenmiştir.

Farklılığın hangi gruplarda olduğunu görmek için yapılan Sheffe testine göre, geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlarda, pek çok şıkkının sırasıyla ve artan oranlarda, çok, az, orta ve hiç şıklarıyla farklılaştığı; aksine liberal dinî tutumlarda, pek çok şıkkının sırasıyla ve azalan oranlarda çok, orta, az ve hiç şıklarıyla farklılaştığı görülmektedir. Dolayısıyla sosyal demokrat değerleri benimseyen partiye oy verme düzeyi arttıkça geleneksel/muhafazakâr dinî tutumların düştüğü, liberal dinî tutumların arttığı; sosyal demokrat değerleri benimseyen partiye oy verme düzeyi arttıkça liberal dinî tutumlarının yükseldiği, geleneksel/muhafazakâr dinî tutumların düştüğü söylenebilir. Buna göre “Sosyal demokrat değer-

leri benimseyen bir partiye oy verme durumunun dinî tutumlara etkisi vardır.” hipotezinin liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlar temelinde doğrulandığı söylenebilir.

### Öğretmenlerin Sadece Dine Önem Veren Partiye Oy Verme Durumuna Göre Dinî Tutumu

Tablo 7: Sadece Dine Önem Veren Partiye Oy Verme Durumu Kruscall-Wallis Testi Sonuçları

|                                    | Sadece Dine Önem Veren Partiye Oy Verme Durumuna Göre Sıra Ortalamaları |               |                |                |                   | $\chi^2$ | SD | P     |
|------------------------------------|---|---------------|----------------|----------------|-------------------|----------|----|-------|
|                                    | Hiç<br>(n=122)  | Az<br>(n= 63) | Orta<br>(n=70) | Çok<br>(n= 24) | Pek Çok<br>(n=34) |          |    |       |
| <b>Geleneksel/<br/>Muhafazakar</b> | 108,91  | 151,34        | 193,64         | 233,46         | 210,63            | 75,294   | 4  | ,000* |
| <b>Liberal</b>                     | 175,39  | 149,82        | 136,96         | 160,44         | 143,16            | 9,698    | 4  | ,046* |

\*p < .05

Tablo 7’de sadece dine önem veren bir partiye oy verme durumuna göre yapılan test sonuçlarında: geleneksel/muhafazakâr dinî tutum temelinde gruplar arasında anlamlı bir fark ( $\chi^2=75,294$ ;  $p < .05$ ) olduğu ve liberal dinî tutum temelinde ise gruplar arasında çok az düzeyde anlamlı bir fark ( $\chi^2=9,698$ ;  $p < .05$ ) olduğu görülmektedir.

Farklılığın hangi sıklar arasında olduğunun tespiti için yapılan değerlendirmede, geleneksel/muhafazakâr tutum temelinde bütün sıklarda anlamlı düzeyde farklılık olduğu, buna mukabil liberal tutum temelinde bütün sıklarda çok az düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin sadece dine önem veren partiye oy verme düzeyi arttıkça geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlarının yükseldiği, liberal dinî tutumlarının düştüğü söylenebilir. Buna göre “Sadece dine önem veren partiye oy verme durumunun dinî tutumlara etkisi vardır.” hipotezinin liberal ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlar temelinde doğrulandığı söylenebilir.

## Öğretmenlerin Milli ve Muhafazakâr Görüşü Benimseyen Partiye Oy Verme Durumuna Göre Dinî Tutumu

Tablo 8’de milli ve muhafazakâr görüşteki partiye oy verme tercihi-  
hine göre ANOVA testi sonuçları incelendiğinde, her iki dinî tutum teme-  
linde gruplar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu  
( $F=23,766$ ; \*  $p<.05$ ), ( $F=3,407$ ; \*  $p<.05$ ) belirlenmiştir.

Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunun tespiti için yapılan  
Sheffe testine göre: Geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlarda birinci gru-  
bun, ikinci, beşinci, üçüncü ve dördüncü grupla farklılaştığı; aksine libe-  
ral dinî tutumlarda hiç şikkının sırasıyla ve düşen oranlarda az, çok, orta  
ve pek çok sıklarıyla farklılaştığı görülmektedir. Dolayısıyla milli ve  
muhafazakâr görüşteki partiye oy verme durum düzeyi arttıkça gele-  
neksel/muhafazakâr dinî tutumlarının yükseldiği, liberal dinî tutumları-  
nın düştüğü; milli ve muhafazakâr görüşteki partiye oy verme durum  
düzeyi düştükçe liberal dinî tutumlarının yükseldiği, gelenek-  
sel/muhafazakâr dinî tutumların ise düştüğü söylenebilir. Buna göre  
“Milli ve muhafazakâr görüşü benimseyen bir partiye oy verme duru-  
munun dinî tutumlara etkisi vardır.” hipotezinin liberal ve gelenek-  
sel/muhafazakâr dinî tutumlar temelinde doğrulandığı söylenebilir.

Tablo 8: Milli ve Muhafazakâr Görüşü Benimseyen Partiye Oy Verme Durumu ANOVA Testi Sonuçları

|                           | Millî ve Muhafazakâr Görüşü Benimseme | N   | X      | SS     | F      | P     | Farkın Kaynağı                            |
|---------------------------|---------------------------------------|-----|--------|--------|--------|-------|---|
| Geleneksel/<br>Muhafazaâr | (1) Hiç                               | 68  | 3,6508 | ,96710 | 23,766 | ,000* | 1. grup ile 2., 5., 3.<br>ve de 4.gruplar |
|                           | (2) Az                                | 34  | 4,1752 | ,53776 |        |       |   |
|                           | (3) Orta                              | 76  | 4,4312 | ,36950 |        |       |   |
|                           | (4) Çok                               | 88  | 4,4765 | ,34394 |        |       |   |
|                           | (5) Pek Çok                           | 79  | 4,4148 | ,59794 |        |       |   |
|                           | Toplam                                | 345 | 4,2600 | ,66985 |        |       |   |
| Liberal                   | (1) Hiç                               | 68  | 2,5131 | ,85047 | 3,407  | ,009* | 1. grup ile 2., 4., 3.<br>ve de 5.gruplar |
|                           | (2) Az                                | 34  | 2,3236 | ,80671 |        |       |   |
|                           | (3) Orta                              | 76  | 2,1492 | ,85221 |        |       |   |
|                           | (4) Çok                               | 88  | 2,1703 | ,80280 |        |       |   |
|                           | (5) Pek Çok                           | 79  | 2,0479 | ,78139 |        |       |   |
|                           | Toplam                                | 345 | 2,2203 | ,83046 |        |       |   |

\* $p < .05$

## Öğretmenlerin Sosyal ve Ekonomik Programına Güvenilen Partiye Oy Verme Durumuna Göre Dinî Tutumu

Tablo 9’da sosyal ve ekonomik programına güvenilen partiye oy verme tercihinine göre geleneksel/muhafazakâr tutumları değerlendiren test sonuçlarında, gruplar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı ( $F = 2,103$ ;  $*p < .05$ ), fakat Liberal dinî tutumlarda istatistiksel olarak anlamlı bir fark ( $F = 2,489$ ;  $*p < .05$ ) olduğu görülmektedir.

Farklılığın hangi gruplarda olduğunu görmek için yapılan Sheffe testine göre şıklar incelediğinde: Beşinci ve dördüncü grubun, ikinci, birinci ve üçüncü grupla farklılaştığı anlaşılmaktadır. Bu sonuca göre liberal dinî tutuma sahip öğretmenlerin sosyal ve ekonomik programına güvenilen partiye pek çok ve çok düzeyde oy verenlerin, az ve orta düzeyde oy verenlere ve hiç oy vermeyenlere göre yüksek düzeyde liberal dinî tutumlara yöneldikleri söylenebilir. Dolayısıyla sosyal ve ekonomik programına güvenilen partiye oy verme düzeyi arttıkça liberal dinî tutumlarının yükseldiği, geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlarının düştüğü söylenebilir. Buna göre “Sosyal ve ekonomik programına güvenilen bir partiye oy verme durumunun dinî tutumlara etkisi vardır.” şeklinde düzenlenen hipotezin liberal dinî tutumlar temelinde doğrulandığı ve geleneksel/muhafazakâr dinî tutumlar temelinde doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 9: Sosyal ve Ekonomik Programına Güvenilen Partiye Oy Verme Durumu ANOVA Testi Sonuçları

| Sosyal ve Ekonomik Programına Güvenilme |             | N   | X      | SS     | F     | P     | Farkın Kaynağı                           |
|---|-------------|-----|--------|--------|-------|-------|--|
| Geleneksel/<br>Muhafazakâr              | (1) Hiç     | 41  | 4,2003 | ,66551 | 2,103 | ,080* |  |
|   | (2) Az      | 31  | 4,3634 | ,44881 |       |       |  |
|   | (3) Orta    | 74  | 4,3783 | ,40759 |       |       |  |
|   | (4) Çok     | 81  | 4,1362 | ,86157 |       |       |  |
|   | (5) Pek Çok | 79  | 4,1060 | ,81301 |       |       |  |
|   | Toplam      | 306 | 4,2186 | ,70346 |       |       |  |
| Liberal                                 | (1) Hiç     | 41  | 2,1144 | ,79263 | 2,489 | ,043* | 5. ve 4. grup ile<br>2.,1. ve 3. gruplar |
|   | (2) Az      | 31  | 2,1840 | ,75481 |       |       |  |
|   | (3) Orta    | 74  | 2,0339 | ,72495 |       |       |  |
|   | (4) Çok     | 81  | 2,2603 | ,87604 |       |       |  |
|   | (5) Pek Çok | 79  | 2,4263 | ,84761 |       |       |  |
|   | Toplam      | 306 | 2,2211 | ,81898 |       |       |  |

\*p < .05

## Öğretmenlerin Oy Tercihleri

Sosyo-demografik özellikler bağlamında, oy tercihlerine göre istatistiksel analizler Tablo 10'da verilmiştir.

OMÜİFD

Tablo 10'a göre Öğretmenlerin oy tercihleri topluca değerlendirildiğinde, milli ve muhafazakâr görüşü benimseyen partiye oy vermede %36,6'lık bir oranla (her üç kişiden 1 kişinin bu partiye oy kullanabilecekleri) en yüksek oranı oluşturduğu, ikinci sırada % 35'lik bir oranla (her üç kişiden 1 kişinin bu partiye oy kullanabilecekleri) sosyal ve ekonomik programına güvendiği partiye oy verme, üçüncü sırada % 24,5'lik bir oranla (her dört kişiden 1 kişinin bu partiye oy kullanabilecekleri) milliyetçi görüşü benimseyen partiye oy verme, dördüncü sırada % 19,1'lik bir oranla (her beş kişiden 1 kişinin bu partiye oy kullanabilecekleri) sosyal demokrat görüşü benimseyen partiye oy verme, beşinci sırada ise % 12,7'lik bir oranla (her on kişiden 1 kişinin bu partiye oy kullanabilecekleri) dine önem veren partiye oy verme ve son sırada ise % 11,8'lik bir oranla (her on kişiden 1 kişinin) görüş veya parti programı belirtmeden diğer görüş veya parti programlarına çeşitli derecelerde gerçekleşen oranlarda oy kullanacakları görülmektedir. Ayrıca milli ve muhafazakâr görüşü benimseyen partinin, orta düzeyde oy vereceklerini belirtenlerin oranı (%16,6) da ilave edildiği takdirde % 53,2; sosyal ve ekonomik programı güçlü olan partinin, orta düzeyde oy vereceklerini belirtenlerin oranı

(%16,2) da ilave edildiği takdirde % 51.2'lik bir oy oranına ulaşabileceği rahatlıkla söylenebilir.

Köktaş araştırmasında, örneklemin büyük çoğunluğunun oy verdiği partinin dine önem vermesine dikkat etmem cevabı verdiklerini belirtilmektedir (Köktaş, 1997: 185). Köktaş, araştırmasını İzmir halkına uyguladığı, İzmir halkının genelinin sosyal demokrat ideolojiye mensup siyasetçi ve partileri desteklediği ve bu ideolojiye mensup partiler tarafından yönetildiği düşünüldüğünde, sonuçların bu araştırma ile ters orantıda çıkması normal karşılanabilir. Akşit v.dğr. araştırmasında, kendilerini ideolojik düzlemde Sağa yerleştirenlerin oranı % 41 iken, Sola yerleştirenlerin oranı % 12'dir (Akşit v.dğr., 2012: 490). Bu çalışmada deneklerin milli/muhafazakâr, milliyetçi ve dine önem veren partiye oy verme tercihleri ideolojik düzlemde kabaca Sağ'a, sosyal demokrat görüşte olan partiye oy verme tercihleri Sol'a yerleştirildiği varsayılırsa, araştırma ile oranların örtüşmediği anlaşılmaktadır. Ancak yapılan araştırmalar, Türkiye'de seçmenlerin son yıllarda ideolojik düzlemde daha çok ortanın sağına kaymakta olduğunu ve sağ seçmen kitlesinin sol seçmenlerin iki katından büyük olduğunu ortaya koymaktadır. Yine aynı araştırmalar, ortanın sağındaki oy oranlarının yükselmekte olduğunu göstermektedir (Akşit v.dğr., 2012: 490; Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 37). Bu tespitle çalışmadaki sonuçların hemen hemen örtüşmekte olduğu söylenebilir.

Çapçoğlu (2008: 111-112) araştırmasında deneklerin siyasette dine önem veren partiyi daha çok desteklediği sonucuna varmıştır. Günay ve Akdoğan araştırmasında, deneklerin çoğunluğunun siyasetçilerin dindarlıklarını önemsediklerini belirtmektedir (Günay, 1999: 229; Akdoğan, 2002: 231). Çapçoğlu, Günay ve Akdoğan araştırmalarında ortaya çıkan "oy verme tercihinde dine önem verme" vurgusundaki yüksek oranlar, araştırma oranları ile de örtüşmektedir.

**Tablo 10: Oy Tercihleri Dağılım Frekanslarına İlişkin Bulgular**

| Değişkeler                           | Sayı | %     | Değişkeler                                   | Sayı | %     | Değişkenler                    | Sayı | %     |
|--------------------------------------|------|-------|--|------|-------|--------------------------------|------|-------|
| <b>Milliyetçi partiye oy veririm</b> |      |       | <b>Sosyal demokrat partiye oy verme</b>      |      |       | <b>Dinî partiye oy veririm</b> |      |       |
| Hiç                                  | 65   | 14,2  | Hiç  | 82   | 17,9  | Hiç                            | 122  | 26,7  |
| Az                                   | 45   | 9,8   | Az   | 59   | 12,9  | Az                             | 63   | 13,8  |
| Orta                                 | 114  | 24,9  | Orta   | 88   | 19,3  | Orta                           | 70   | 15,3  |
| Çok                                  | 60   | 13,1  | Çok  | 47   | 10,3  | Çok                            | 24   | 5,3   |
| Pek çok                              | 52   | 11,4  | Pek çok                                      | 40   | 8,8   | Pek çok                        | 34   | 7,4   |
| Belirtmeyen                          | 121  | 26,8  | Belirtmeyen                                  | 141  | 30,9  | Belirtmeyen                    | 144  | 31,5  |
| Toplam                               | 457  | 100,0 | Toplam                                       | 457  | 100,0 | Toplam                         | 457  | 100,0 |
| <b>Millî Muh. partiye oy veririm</b> |      |       | <b>Sosyo Ekonomik prog. partiye oy verme</b> |      |       | <b>Oy kullanmıyorum</b>        |      |       |
| Hiç                                  | 68   | 14,9  | Hiç  | 41   | 9,0   | Hiç                            | 134  | 29,3  |
| Az                                   | 34   | 7,4   | Az   | 31   | 6,8   | Az                             | 25   | 5,5   |
| Orta                                 | 76   | 16,6  | Orta   | 74   | 16,2  | Orta                           | 21   | 4,6   |
| Çok                                  | 88   | 19,3  | Çok  | 81   | 17,7  | Çok                            | 21   | 4,6   |
| Pek çok                              | 79   | 17,3  | Pek çok                                      | 79   | 17,3  | Pek çok                        | 33   | 7,2   |
| Belirtmeyen                          | 112  | 24,5  | Belirtmeyen                                  | 151  | 33,0  | Belirtmeyen                    | 223  | 48,8  |
| Toplam                               | 457  | 100,0 | Toplam                                       | 45   | 100,0 | Toplam                         | 457  | 100,0 |

\*p &lt; .05

## Sonuç

560  
OMÜİFD

Araştırmada geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutumlar, örneklem grubunun dinî grup, sendikal ve siyasal yaklaşımlar bileşenleri bağlamında dinî tutum profilini oluşturan bulgular elde edilmiştir. Araştırma bulgularına göre, söz konusu değişkenlerle, dinî grup-sendikal-siyasi dinî tutumlar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmanın olduğu anlaşılmıştır. Geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutum ölçekleri ile araştırmanın ana bağımsız değişkenleri arasında tespit edilen bu farklılıklara göre, araştırmada ulaşılan sonuçlar aşağıda özetlenmiştir.

Geleneksel/muhafazakâr ve liberal dinî tutumlar ekseninde dinî grup mensubiyeti, sendikal üyelik ve siyasal yaklaşım değişkenleri arasındaki ilişkiler çerçevesinde sonuçlar genel olarak analiz edildiğinde: Sünni öğretmenlerin genelde Eğitim Bir Sen, Türk Eğitim Sen üyesi, Milliyetçi/Muhafazakar, Muhafazakar siyasi görüşe sahip oldukları ve daha yüksek düzeyde muhafazakâr dinî tutumlara yöneldiği; Alevi olanların ise Eğitim Sen, Türk Eğitim Sen, Eğitim Bir Sen sendikaları arasında hemen hemen eşit diyebileceğimiz bir oranlarda bir dağılımın olduğu, büyük çoğunluğunun Sosyal Demokrat siyasi kökene mensup oldukları ve en yüksek liberal tutuma sahip olduğu saptanmıştır.



Öğretmenlerin oy tercihlerine göre dinî tutumları değerlendirildiğinde, Milli ve muhafazakâr görüşü benimseyen, sadece dine önem veren ve milliyetçi görüşü benimseyen bir partiye oy veren öğretmenlerin daha çok muhafazakâr yönelimler, sosyal demokrat değerleri benimseyen ve sosyal ve ekonomik programına güvenilen bir partiye oy verenlerin ise daha çok liberal yönelimler gösterdikleri görülmektedir. Öğretmenlerin oy verme tercihlerinde daha çok milli ve muhafazakâr görüşü benimseyen partilerin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bunu sırasıyla ve azalan oranlarda, sosyal ve ekonomik programına güvendiği partiye, milliyetçi görüşü benimseyen partiye, sosyal demokrat görüşü benimseyen partiye, dine önem veren partiye ve görüş veya parti programı belirtmeden diğer görüş veya parti programlarına çeşitli derecelerde gerçekleşen oranlarda oy tercihlerinin takip ettiği görülmektedir. Oy tercihi ideolojik düzlemde irdelendiğinde, oy verme eğilimlerinin daha çok ortanın sağına kaymakta olduğu ve ortanın sağında yer alan seçmenlerin ortanın solundan yaklaşık iki kat daha büyük olduğu görülmektedir.

Özet olarak; araştırma evrenindeki öğretmenlerin şahsi, mahalli ve yetişme tarzı farklılıkları nedeniyle, toplumumuzda yaşanan hızlı/etkili sosyo-kültürel değişim/dönüşüm sürecinden farklı seviyelerde etkilendikleri görülmektedir. Buna bağlı olarak hem geleneksel/muhafazakâr hem de liberal dinî tutumlarının şiddet ve koyuluğunda, değişen oranlarda bir farklılaşmanın yaşanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Yaşanan bu süreç sosyo-kültürel, ahlaki ve dinî değerlerin idrak edilmesinde ve yaşayış tarzlarında olduğu gibi geleneksel norm ve değerlerde de değişim/dönüşüm ve farklılaşmalar meydana getirmekte, ferdin zihniyet dünyasını biçimlendiren değer yargılarını da etkilemektedir. Katılımcılar toplumumuzda ortaya çıkan bu değişim/dönüşüm evrelerinden geçmekte ve farklı düzeylerde etkilenmektedir. Sonuçta Merzifon evrenindeki öğretmenlerin kimlik ve kişiliğini belirleyen hâkim motifte, geleneksel değer yargılarının şifrelerinin taşındığı, dolayısıyla öğretmenlerin dinî tutumlarındaki hâkim unsurun “muhafazakârlaşma” olduğu görülmektedir. Fakat bu tutum ve değerlerde de, kişisel ve sosyo-kültürel etkenlerle bütünlük bir değişim ve dönüşümün yaşandığı da ortadadır. Anlaşılan

dığı üzere muhafazakârlık, toplumun kültürünün ve değer yargılarının geleneksel şifrelerinin muhafazası, birlik ve bütünlüğü noktasında mühim bir fonksiyonu icra etmektedir. Bununla birlikte geleneksel kültürel değerleri muhafaza ederken, yaşanan çağa ayak uydurmak noktasında, modern kültürün işlevsel hale getirdiği sosyo-kültürel değerleri benimsemek ve içselleştirmek de önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırma evrenindeki öğretmenlerin, muhafazakâr yönelimler yanında, modern sosyo-kültürel ve liberal yönelimlerden de etkilenecek, değişkenler açısından ortaya koydukları dinî ve sosyo-politik tutumlarda her iki kültürün hâkim unsurlarını kişiliklerinde ve kimliklerinde taşıdıkları bir süreç içinde oldukları gözlenmiştir. Buna, özellikle giyim tarzı, yeme-içme, eğlenme adetleri ve şekilleri, velhasıl sosyo-kültürel yaşantılar gibi sosyal yaşam tercihlerinde, liberalleşme yönünde bir farklılaşmanın yaşandığı, araştırma evreni gözlemlerinde ve araştırma sonuçlarında ifade edildiği ilave edilebilir. Ülkemizin gelenekselden modernleşmeye doğru önlenebilir bir hızla ilerleyen değişim/dönüşümün yaşandığı toplum yapısında; toplumun aydın kitlesi sayılan, ülkenin gençliğinin çağa, bilime ve kültürene uygun zihin yapısında yetiştirilmesi gibi önemli bir misyonu üstlenen öğretmenler, geleneksel-modern açmazının meydana getirdiği sosyo-kültürel sorunların tesiri ve yönlendirmesinden etkilenmektedir. Küreselleşmiş dünyanın ürettiği küresel kültürün etkilerinden paylarını aldıkları ortadadır. Bu etkilenmenin, öğretmenlerin dinî yaşamında da tesirlerini göstermesi kaçınılmaz bir durumdur.

562  
OMÜİFD

Ülkemizin mesleksi mensubiyet ve aydın kitle bağlamında önemli ve dinamik bir gücü olan öğretmenlerin, ülkemizin insanının aydınlanmasını sağlamak için genç nesillerin yetiştirilmesi açısından en verimli katkıyı sağlamaları gerektiği ortadadır. Bu çerçevede genel olarak eğitimin ve öğretmenlerin yetiştirildiği üniversite eğitiminin niceliksel olmanın yanında, niteliksel olarak da kalitesinin yükseltilmesinin önemi ortadadır.

Bu çalışmada incelenen “dinî tutum bağlamında öğretmenlerin; dinî grup, sendikal ve siyasal yaklaşım farklılıklarının liberal ve gelenek-

sel/muhafazakâr dinî tutumlara etkisi” konusu, farklı araştırmalarda daha detaylı olarak incelenebilir. Örneğin; bu araştırma evreni demografik popülasyon olarak, Alevi veya Sünni bir inanç grubuna ait, Gürcü, Arnavut, Kürt, Çerkez; Tatar, Kazak, Azeri, Yörük gibi Türk milletine ve çeşitli milletlere mensup olan insanlardan oluşmaktadır. Bu gruplar yıllarca beraber yaşamış, birbirlerini benimsemiş dinî inanç gruplarına ve farklı yaşam tarzlarına hoşgörülü davranmışlardır. Bu inanç grupları ve milli toplumsal grupların birlikte yaşamadığı evrenlerde de bu tür araştırmaların yapılması ve sonuçları merak edilmektedir. Bu gibi karşılaştırmaların farklı bölge, coğrafya ve milliyetlerde de yapılması ulusal, uluslararası karşılaştırmaların yapılması ve elde edilen verilerin ve sonuçlarının paylaşılması günümüz bölgesel, ulusal ve uluslararası sorunlara ve bu sorunların çözümüne ışık tutacağı beklenebilir.

Ayrıca din, sosyo-kültürel ve politik meselelerle ilgili mevcut sorunların çözümlenmesine yönelik farklı sosyal politikaların üretilmesi noktasında yeni, detaylı ve farklı verilerin ve farklı bakış açılarının, yeni yapılacak araştırmalarla sunulması önemlidir.

### Kaynakça

- Akdoğan, Ali. Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Akşit, Bahattin - Şentürk, Recep - Küçükkural, Önder - Kurtuluş, Cengiz. *Türkiye’de Dindarlık, Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Aktürk, Ş. Hamit. “Dinî gruplar Sosyolojisi Açısından Alevilik”. Yüksek Lians Tezi, Fırat Üniversitesi, 2004.
- Arslantürk, Z. *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları* (İstanbul: Ayışığı, 1998)
- Bahtiyar Karadeniz, Cemile “Merzifon İlçesinin Nüfus Özellikleri”. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 9/20. (Eylül 2017): 119-137
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ, 1996.
- Büyükköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2003.
- Coşkun, Ali. “Geleneksel Toplum Ve Din”. *Din Sosyolojisi*. Ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu. 171-180. Ankara: Grafiker, 2012.

- Çapçioğlu, İhsan. "Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Çarkoğlu, Ali - Toprak, Binnaz. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2006.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması". Erişim: 22 Mayıs 2018. [http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinî\\_hayat.pdf](http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinî_hayat.pdf)
- Doğan, Şahin. İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Dinî tutumları. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Doğan, Şahin. "Dinî tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 4/8 (2010): 107-126
- Erkal, Mustafa. *Muhafazakârlık, Erol Güngör İçin*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1998.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1985.
- Frayer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Trc. Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Giddens, Anthony – Pierson, Christopher. *Conversations with Anthony Giddens*. Stanford-California: Stanford University Press, 1998.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Günay, Ünver. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din". *Türk Yurdu* 17/116-117 (1997): 84.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Trc. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Holden, Barry. *Liberal Demokrasiyi Anlamak* Trc. Hüseyin Bal. Ankara: Liberte Yayınları, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim, 1988.
- Kahan, Alan S. *Aristocratic Liberalism*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel, 1999.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kehrer, Günter. *Din Sosyolojisi*. Trc. Semahat Yüksel. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1992.
- Kışlalı, Ahmet T. *Siyasal Sistemler*. Ankara: İmge Kitabevi, 1991
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret, 1993.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Kukathas, Chandran. "Liberal Takımadaları" Trc. Mustafa Erdoğan. *Liberal Düşünce Dergisi* 10/38-39 (2005): 18-27.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, 2012.

- Leyens, Jacques-Philippe - Yzerbyt, Vincent - Schadron, Georges. *Stéréotypes et Cognition Sociale*, Traduction de. Georges Schadron. Mardaga: Sprimont, 1996
- Melikoff, İrene. *Alevi-Bektaşiliğın Tarihi Kökenleri Bektaşı-Kızılbaş Bölünmesi ve Neticeleri, Tarihi ve kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler- Bektaşiler Nusayriler*. İstanbul: İsav Yayınları, 1999.
- Onat, Hasan. “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*. 236-254. Ankara: Vadi. Yayınları, 2002.
- Uğurlu, H.Akın. “Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı Merzifon İlçe Raporu”, 2018. Erişim: 22.11.2019. <https://www.oka.org.tr/assets/upload/dosyalar/merzifon-ilce-raporu-2018.pdf>
- Özdemir, Servet - Yalın, Halil İbrahim - Sezgin, Feridun. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları, 2004.
- Öz, Satılmış. “Din, Dindarlık İlişkisi Çerçevesinde Öğretmenlerin Dinî Anlayış ve Yaşayışları”. *BÜİF Dergisi*. 3/3 (2013): 61-77
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Yayınevi, 1993.
- Subaşı, Necdet. “Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”. *İslâmiyât Araştırma Dergisi* 5/4 (2002): 17-40
- Şahin, Ali Ekber. “Meslek ve Öğretmenlik”, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ed. Vey-sel Sönmez. 269-320. Ankara: Anı Yayınları, 2003.
- Şimşek, Serkan. *Din Görevlilerinin Din Anlayışına Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2009.
- Taş, Kemalettin. *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*. Ankara: Alter Yayınları, 2005.
- Turan, Ahmet-Yıldız, Harun. “Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26/26-27 (2008): 11-24
- Türkdoğan, Orhan. *Türk Sosyolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2003.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Ak Bank Yayınları, 2009.
- Ünsaldı, Levent. *Sosyoloji Tarihi*. Ankara: Pagem Akademi, 2012.
- Wach, Yoachim. *Din Sosyolojisi*. Trc. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversite-si İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.
- Yapıcı, Asım. “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”. *Çukuro-rola Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/2 (2002): 75-118.
- Yılmaz, Selman. *İlköğretim Okulları Öğretmenlerinin Din Algılarının Sosyolojik Tahlili*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Yılmaz, Selman. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türkiye’deki İnanç Gruplarına Bakışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 57/1 (2016): 103-144.





THE SOCIAL NETWORK OF NİZĀMIYYAH  
SCHOOL SYSTEM UNDER NİZĀM AL-MULK  
ADMINISTRATION (456-485/1063-1092)  
NİZAMÜLMÜLK'ÜN VEZİRLİK DÖNEMİNDE  
NİZAMIYE OKULLARININ SOSYAL İLİŞKİLERİ

---

SHAHAB D. DARGAHANI

[Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD,  
PhD. Student, Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences,,  
Department of Islamic History and Arts  
salman2014sh@gmail.com  
http://orcid.org/0000-0003-4147-7959]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 28 Mayıs/May 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 04 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 567-591

Atıf/Cite as: Dargahani, Shahab Daryanavard. "The Social Network of Nizāmiyyah School System Under Nizām Al-Mulk Administration (456-485/1063-1092)-Nizamülmülk'ün Vezirlik Döneminde Nizamiye Okullarının Sosyal İlişkileri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 567-591.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.570901>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a  
plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## The Social Network of Nizāmiyyah School System Under Nizām Al-Mulk Administration (456-485/1063-1092)\*

**Abstract:** This study examines the social networks among Nizāmiyyah Schools built by the great vizier Nizām al-Mulk in the early period of the Seljuk dynasty. Nizāmiyyah institutions served as higher educational centres for religious studies in the middle ages and contributed significantly to the development of the madrasah administration system. There were strong social networks among individuals and organisations associated with the Madrasah Nizāmiyyah. The administrative system succeeded in creating a strong relationship between professors and students of one madrasah to another. Academic activities included debating among professors, visiting-professors, research activities and employment of graduate students in its administration system.

**Keywords:** Nizāmiyyah Madrasahs, Muslim educational history, Nizām al-Mulk, Madrasa system.

568

OMÜİFD



### Nizamülmülk'ün Vezirlik Döneminde Nizamiye Okullarının Sosyal İlişkileri

**Öz:** Bu makalede Nizamiye medreseleri arasındaki iletişim ağı, birbirleriyle münasebetleri ve aralarındaki ilişkilerin boyutunu incelenmektedir. Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından kurulan bu eğitim müesseselerinde ortaçağda yükseköğretim düzeyinde dini ilimler tahsil edilmekteydi. Daha sonraki devirlerde kurulan medreselerin eğitim ve yönetim sistemlerinin gelişmesine de örnek olmuştur. Nizamiye medreselerinin aralarındaki gerek bireysel gerek kurumsal olarak güçlü bir sosyal ilişki bulunmaktaydı. İdari sistem başarılı bir şekilde hoca-talebe arasında sağlam bir bağ kurmuştu. Hocalar arasındaki münazaralar, misafir müderris uygulaması, araştırma faaliyetleri ve medrese talebelerinin bazı yerlerde görevlendirilmesi akademik tarzdaki etkinliklerden bazılarıydı.

\* Bu makale, "The Social Network of Nizamiyyah School System During The Early Saljuq Period" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. (International Islamic University Malaysia, 2015)

This article, was produced master thesis titled "The Social Network of Nizamiyyah School System During The Early Saljuq Period". (International Islamic University Malaysia, 2015)



**Anahtar Kelimeler:** Nizamiye Medreseleri, İslam'da eğitim tarihi, Nizamülmülk, Medrese Sistemi.



## Introduction

Nizām al-Mulk (408-484/1018-1092) established nine Nizāmiyyah schools in the territory of Khurāsān (Nizāmiyyah of Nishāpur, Balkh, Harat, and Marw), Iraq (Nizāmiyyah of Baghdad, Mausil, and Basra), Jibāl (Nizāmiyyah of Isfahan), and Tabaristān (Nizāmiyyah of Amul).<sup>1</sup> The Nizāmiyyah of Nishāpūr was the first Nizāmiyyah which was built around (454/1063) and later in (459/1067) the most famous and outstanding institution, the Nizāmiyyah of Baghdad was established. Great scholars and Muslim thinkers such as Abū Ishāq Shirāzī (d. 476/1083), Imām al-Ḥaramain al-Juwaynī (d. 478/1085), and al-Ghazālī (d. 505/1111) worked in these institutions. Nizām al-Mulk provided boundless donations to assure generous incomes for the teachers as well as board, accommodation, clothing and furnishing for the students.<sup>2</sup>

The Nizāmiyyah institute was an archetype for the modern university. These schools were for the graduate students (*faqih*) who completed the intermediate level of religious sciences. Hence, the professor of law

<sup>1</sup> There is a bit discussion among contemporary historians regarding the number of Nizāmiyyah Madrasahs. Subkī in *Tabaqāt as-Shāfi'yyah* quoted nine madrasahs founded by Nizām al-Mulk. George Makdisi followed Subkī's opinion in this regard, but Nāji Ma'rūf recorded ten Nizāmiyyah Madrasahs according to Abu Shāma's writing, and Noorollāh Kasāeī believes on one more Nizāmiyyah madrasah in Khārgard of Khāf in Khurāsān territory. Kasāeī also quoted that Kanpuri Hindi believed in the existence of two more Nizāmiyyah beside the previous, the Nizāmiyyah of Tus and Khuzestan. See: As-Subkī, *Tabaqāt as-Shāfi'yyah al-Kubrā* Mustafa A. Ahmad Atta (ed), (Beirut: DKI, 2014), v.4, p.13. George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," *Bulletin of the School of Oriented and African Studies* 24 (1961), p.44. Abu Shama, ad-Damishqī, *Kitāb al-Rawdatain fi Akhbār as-Dawlatain: Al-Nūriyyah va al-Salāhiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2002), v.1pp.141-42. Nāji Ma'rūf, *Ulamā al-Nizāmiyyāt wa Madāris al-Mashriq al-Islāmī* (Baghdad: Al-Irshād Press, 1973), p.34. Kasāeī, Noorollāh, *Madāris-i Nizāmiyyah wa Tathirāt 'Ilmī wa Ijtemā'ī ān* (Tehran: Sepehr Press, 1363sh), p.229.

<sup>2</sup> Bayard Dodge, *Muslim Education in Medieval Times* (Washington: The Middle East Institute, 1962), p.20.

(*mudarris*) addressed postgraduate students. Further, Nizāmiyyah schools were dedicated to Shāfi'ite scholars and jurists, and school staff such as the trustee (*mutawallī*), librarian, *qārī*, and security personnel were Shāfi'ites. The Nizāmiyyah schools were not the first *madrasah* established by Muslims despite some historians suggesting that they were.<sup>3</sup> It is fair to say that the characteristic of *madrasahs* before the establishment of Nizāmiyyah differed. Mehdi Nakhosteen explains:

Muslim education went through two distinct periods. First was the period covering the ninth and tenth centuries, when schools developed spontaneously with private endowments interested in public enlightenment; and second the period beginning in the eleven century and developing through the twelfth and thirteenth centuries, when education became the function of the state, and schools were institutionalized for purposes of sectarian education and political indoctrination.<sup>4</sup>

570

OMÜİFD

History recorded Nizām al-Mulk as the person who developed the learning organisation and applied the administrative system that made the *madrasah* active in the socio-political life of Muslims. George Makdisi writings are one of the best studies on the educational system of the Nizāmiyyah of Baghdad, and Nājī Ma'ruf's studies in Arabic and Noorollāh Kasāe'ī's writings in Persian covered the general life of all Nizāmiyyah schools. Besides, Nizāmiyyah schools succeeded in establishing a network of institutions. These institutions created effective social

<sup>3</sup> Al-Suyūṭī in his *Huṣn al-Muḥāḍarah*, as an introduction to the history of *madrasahs* in Egypt, explained this idea. In the beginning he quoted Ibn Khallikān's and al-Dhahabī's writing which confirmed that Nizām al-Mulk was the founder of the *madrasah* in Islam. Later, as-Suyūṭī quoted as-Subkī that before Nizāmiyyah schools there were four *madrasahs* in Nīshāpūr. As-Soyutī, *Huṣn al-Muḥāḍarah fi Tārīkh al-Mesr wa al-Qāhīrah*, M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm (ed.), (Beirut: Dar al-Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976), v.2, pp.255-6. And Nājī Ma'ruf listed 25 *madrasahs* before the advent of Nizāmiyyah; most of them located in Khurāsān. See: Nājī Ma'ruf, "Madaris Qabl al-Nizāmiyyah," *Majallah al-Majma' al-Ilmī al-Iraqī* 22 (1973), p.110.

<sup>4</sup> Mehdi Nakhosteen, *History of Islamic Origin of Western Education* (Colorado: University of Colorado Press, 1964), p.38.

network among themselves.<sup>5</sup> This study will concentrate on the social networking system of Nizāmiyyah schools that can be highlighted among its individuals and administration system. Professors and students interactions, various academic activities, and unified administrative system created the substantial communication among Nizāmiyyah Madrasahs and between the Nizāmiyyah and society. Perhaps, this networking was the first of its kind that shows prosperous characteristic of Muslim educational system in the middle ages that contributed largely to the world civilization. There is a need to mention that only the madrasah of Nizāmiyyah of Baghdad and Nīshāpūr were recorded by historians and there is extremely poor data on other Nizāmiyyahs. However, the extant primary sources lead us to believe that all of these institutions were governed within the same administrative system.

### 1. Organisation of Nizāmiyyah Schools

The structure of the Nizāmiyyah schools was unique in the age of Seljuk dominance. The general atmosphere of the madrasah in Islam owed to the Nizāmiyyah system. Not only does it have a unique structure, but introducing the new administrative system by Nizām al-Mulk contributed to the development of the *madrasah* organisation.

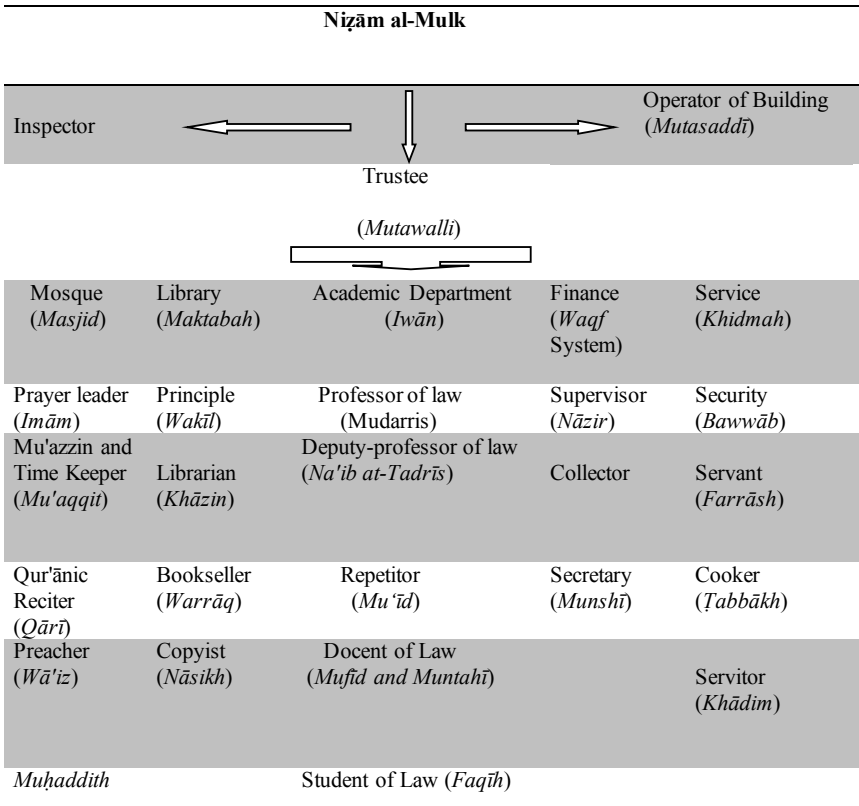
The building contained *Iwān* (salon for lesson), great mosque, and library, hospital, lodging for staff and students, store for keeping instrument, kitchen, and a security office. Each of these departments had their rules and regulation, and was directed under the supervision of the *mutawallī* (trustee). The capacity of these organisations depended on the

---

<sup>5</sup> Makdisi introduced the term of “*Network*” for Nizāmiyyah but his writing deal not with the social relationship among the individuals and organization of the Nizāmiyyah. See: Makdisi, “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad,” p. 1. Recently the term “*Social network*” has applying for different field of studies. Scott, “in sociology, the idea of a social network has a far longer history and a much broader meaning. Social networks include digital and online networks but also include such networks as face to face relationships, political associations and connections, economic transactions among business enterprises, and geopolitical relations among nation states and international agencies... the social relationships that individuals and groups form with each other.” John Scott, *Social Network Analysis*, 4. Edition, SAGE: 2017, p. 2.

size and significance of the madrasah. The Nizāmiyyah of Baghdad, the central Nizāmiyyah School, had a great number of staff and divisions in its administrative system. The various divisions within the Nizāmiyyah are illustrated (See: Table 1). The figures give a clear picture of the structure of the Nizāmiyyah schools. The variety of positions depends on the importance of the *madrasah*. In some madrasahs the professor of law had an administrative position as well.

**Table 1**  
**The Administration Chart of Nizāmiyyah Schools**



The organization of the mosque, library, finance, service, and academic department were directed under the supervision of trustee. Inspec-

tors were sent by the minister of education to investigate the *madrasah*. (This chart is my own plan according to the historical information that mostly quoted in the writing of Ibn Javzī: *Al-Muntaẓam*, As-Subkī: *Ṭabaqāt*, and Kasāeī: *Madāris-i Nizāmiyyah*)

## 2. Administrative System

Nizām al-Mulk established the ministry of education in the Seljuk administration which was governed by him. He succeeded to dedicate a special budget to educational affairs. As is recorded, annually he spent 600,000 Dinars for educational matters. Most of this expenditure went for the Nizāmiyyah schools.<sup>6</sup> He appointed the most learned and pious men to the various divisions such as *mutawallī* (trustee), *mudarris* (professor of law), *nāzir* (supervisor), *ra'īs* (rector), *khāzin* (librarian), *imām* (prayer leader), *qārī* of Qur'ān, and registrars in the *madrasah*.

Because of Nizām al-Mulk the Nizāmiyyah institutions attracted a large number of Shāfi'ī jurists. He directly intervened in appointing and dismissing the professor of law. To Nizām al-Mulk, the position of professorship was the most important in his institutions. As it is mentioned, Nizāmiyyah schools were built for the great Shāfi'ī jurists of the time. The Nizāmiyyah of Nishāpūr, for instance, was established for Imām al-Haramain al-Juwaynī who was the pillar of Shāfi'ite code of law in Khurāsān. A good example of dismissing the professor was regarded the appointing of new *mudarris* in the Nizāmiyyah of Baghdad after the death of its great senior lecturer, Abū Ishāq Shirazī. Mu'yyid al-Mulk, Nizām al-Mulk's son, who was appointed by his father as trustee in the Nizāmiyyah of Baghdad, had chosen Abū Sa'd Mutawallī (d. 478/1085) as professor of law in Nizāmiyyah, but Nizām al-Mulk ordered him to appoint Abū Naṣr Şabbāgh (d. 477/1084).<sup>7</sup> Additionally, Nizām al-Mulk engaged directly in some of the important positions like appointing the trustee or the supervisor of the financial division. Alongside the building of the

---

<sup>6</sup> Tartūshī, *Sirāj al-Mulūk*, Jaafar al-Bayati (ed.), (London: Riad Fl-Rayyes Books, 1990), p.327. Kasāeī, *Madāris-i Nizāmiyyah*, p.114.

<sup>7</sup> Kasāeī, *Madāris-i Nizāmiyyah*, p.118.

*madrasah*, Nizām al-Mulk ordered the constructions of markets, inns, and public services around the *madrasah* in order to patronize his centres of learning. This investment system was called *waqf*. In such ways, Nizām al-Mulk was directly involved in the administrative system of the Nizāmiyyah schools.

The second position in the administrative chart of Nizāmiyyah was the *mutawallī* (trustee). The honorary head of the college was a high official, with a deputy or vice-chancellor to conduct the administration.<sup>8</sup> All the matters regarding the building and its organisations were directed under the supervision of the trustee. This person goes between government and the school. The *mutawallī's* job was to keep order in the life of staff and students in the *madrasah*. Nizām al-Mulk appointed his son, Mu'yid al-Mulk, as trustee of the Nizāmiyyah of Baghdad. In some cases, like in the Nizāmiyyah of İsfahān or Jazirah Ibn 'Umar, the professor of law also received this position.<sup>9</sup> Supervising over the mosque activities was one of the *mutawallī's* duties. Common people of the town could participate in the various activities of the mosque in Nizāmiyyah. Besides the function of *imām* and *mu'azzin* for prayer, and *qārī* for teaching different recitations, the *wa'z* (preaching) program played a role in connecting the *madrasah* to the society. *Wa'z* was held in 'the mosque of the Nizāmiyyah schools every Friday afternoon. Sometimes the *wā'iz* (preacher) created problem among the followers of different schools of theology. Abū Naṣr al-Qushairī (d. 516/1122) criticised some of Ḥanbalī ideas in his speech in the mosque of Nizāmiyyah in Baghdad. This created the grounds for conflict among Shāfi'iyyh and Ḥanbaliyyah in the *madrasah*. Thus, Mu'yid al-Mulk as *mutawallī* of Nizāmiyyah was engaged to solve such problems. On Friday, another the public program was the dictation of the Ḥadith. In this way, mosque was an important part of Nizāmiyyah institutions.

The organisation of library in the Nizāmiyyah schools was also supervised by the *mutawallī*. Each Nizāmiyyah contained a large library.

<sup>8</sup> Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, p.20.

<sup>9</sup> As-Subkī, *Ṭabaqāt*, v.3, p.41. Kasāie, *Madāris-i Nizāmiyyah*, p.225.

The library in the *madrasah* was directed by one or two great *khāzins* (librarians). For example, a great scholar Khatīb Tabrizī (d. 502/1108) was appointed as librarian in the Nizāmiyyah of Baghdad. Some worked in libraries as assistants under the supervisor of the director of libraries. Students could easily access books. The books were listed systematically. Many scholars donated their books to the Nizāmiyyah schools.<sup>10</sup> Nizām al-Mulk paid much attention to the library of the Nizāmiyyah of Baghdad. The first time he visited Baghdad; he sat in the library of the *madrasah* for study and dictated *Ḥadīth* there.<sup>11</sup>

There is insufficient information on other organisations within Nizāmiyyah. Historians recorded some evidence on the engaging of security offices of Nizāmiyyah of Baghdad regarding the protest of *madrasah* lecturers and students.<sup>12</sup> There was the office for service. This office was responsible for cleaning, lighting, cooking, storing the material, and other issues regarding the welfare of students and professors. Some worked as secretaries in the library and financial divisions of the *madrasahs*. Some poets also lived in the Nizāmiyyah of Baghdad. They received a service there.<sup>13</sup> It is interesting to note that Nizāmiyyah schools also contained a clinic for the medical care of staff and students.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Ibn Javzī wrote: in the year (462/1070) 3 years after the inauguration of Nizāmiyyah *madrasah*, ‘Amid Abū Naṣr as supervisor of Nizāmiyyah of Baghdad invited the important figures of Baghdad for the announcement of endowment charter of *madrasah* that recognized by Nizām al-Mulk. In that meeting the donation books for library of Nizāmiyyah and its general rules announced for public inform inside the Nizāmiyyah of Baghdad. Ibn Javzī, *Al-Muntaẓam fī at-Tārīkh wa al-Mulūk*, in: Muḥammad A. ‘Atā & Mustafā A. ‘Atā (eds.), (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), v.16, p.117.

<sup>11</sup> Kasāei, *Madāris-i Nizāmiyyah*, p. 76.

<sup>12</sup> Ibn al-Javzī mentioned in the year 547 A.H. that Yusuf al-Khaṭṭāṭ died and his room was blocked. As a result some of the jurists of Nizāmiyyah of Baghdad stroked. Doorkeepers of the *madrasah* arrested two jurists. *Al-Muntaẓam*, v.18, p.83.

<sup>13</sup> See, Kasāei, *Madāris-i Nizāmiyyah*, pp.124-5, 204.

<sup>14</sup> Noṣratollāh Bakhtūr Tāsh, “Naqsh Khāja dar Tavse'ai Madāris Iran,” *Maktab-ı Mād*, 22 (1350sh), p.14.

### 3. Academic Department

In addition to the administrative staff, the academic department of Nizāmiyyah contained various employees. The terminology of *mudarris* (professor), *na'ib at-tadrīs* (deputy-professor), *mu'īd* (assistant), *mufīd* (docent of law), *muntahī* (terminal student) or *faqīh* (student of law) are among the staff in the Nizāmiyyah institution besides the educational activities of its mosque and library.

The term *Mudarris* and *Shaikh* were used to allocate the holders of the topmost levels of instruction. *Mudarris*, when used without a complement, nominated the professor of law, while *Shaikh* was generally used for professor of all other fields such as Qur'ānic sciences, *hadith*, grammar, including the literary arts, and all foreign sciences.<sup>15</sup> Professor of law, *mudarris*, was the centre of academic administration. Curriculum and the time of lecturing depended on the *mudarris*. Nizām al-Mulk respected the scholars and chose the best among them for the position of teaching Shāfi'ī jurisprudence. Muslim historians and biographers highlighted and wrote more about this position compared to others. Perhaps the high position of teacher in Islam led Muslims to concentrate on the study of the life of great scholars who taught various Islamic studies. However, the professors of law in the Nizāmiyyah schools were distinguished in their academic and social life from other scholars.

Tāj ad-Dīn as-Subkī in his book "*Mu'īd al-Ni'am va Mubīd al-Niqam*" described the various academic positions in the madrasah. For him, the function of *mudarris* is to teach in a way that students could understand, and he must consider the level of the student.<sup>16</sup> According to as-Subkī, in an endowment madrasah it is necessary for the *mudarris* to meet the objects of the *wāqif* (founder). If the madrasah was built for learning *fiqh*, the concentration of professor should be on teaching that subject to stu-

<sup>15</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p.153.

<sup>16</sup> Tāj ad-Dīn as-Subkī. *Mu'īd al-Ni'am va Mubīd al-Niqam* (Cairo: Maktaba al-Khanji, 1993), p.105.



dents.<sup>17</sup> Further, in the Nizāmiyyah system the deputy-professor (*Na'ib at-Tadrīs*) was a significant position. For example, Abū al-Faḥ Myḥanī (d. 520/1126) was deputy professor of Abū bakr Sam'ānī (d. 510/1116) in the Nizāmiyyah of Marw when he travelled to Mecca and then visited the Nizāmiyyah of Baghdad and stayed there for a period. The appointment of deputy-professor was the function of the professor of the madrasah. Al-Ghazālī appointed his brother, Aḥmad al-Ghazālī (d. 520/1126), as deputy-professor (*nā'ib*) in the Nizāmiyyah of Baghdad in his first spiritual journey for almost one year.<sup>18</sup>

Students were categorised according to their scholarship and effort. Nizāmiyyah aimed to attract a number of students to the campus. Hence, there was a need for assistantship (*mu'īd*) for the professor of law due to the growing number of students. The function of *mu'īd* was to repeat the words of the *mudarris* in a loud voice so that students in the lecture hall could record them in writing. The important function of *mu'īd*, as mentioned by as-Subkī, was to explain the lessons, answer students' questions, and helps them correct their notes.<sup>19</sup> This function was performed when the professor left the lecture hall. This duty distinguished *mu'īds* from other students because it was difficult for students to achieve this position. For example, in the Nizāmiyyah of Nīshāpūr, al-Ghazālī and al-Kayāharāsī were among the assistances of al-Juwaynī. The selected *mu'īds* were proud of their position. The professor of law was proud of his intelligent assistances.<sup>20</sup> Before the advent of the *madrasah*, the position of *mu'īd* existed in the great mosques. There the function of *mu'īd* was to help students to understand the lesson or to sometimes act as deputy professor. However, by founding the Nizāmiyyah schools, the function of *mu'īd* was systematic in the *madrasah*. Some students were called *mufīd*. They were supposed to benefit others by imparting useful knowledge in

<sup>17</sup> Tāj ad-Dīn as-Subkī. *Mu'īd al-Ni'am*, pp.106-7.

<sup>18</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions*, p.189.

<sup>19</sup> As-Subkī, *Mu'īd al-Ni'am*, p.108. See also Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, p.21.

<sup>20</sup> Kasāei, *Madāris-i Nizāmiyyah*, p.112.

the class. As-Subkī believed the salary of the *mufīd* becomes unlawful if he did not succeed to benefit students from his understanding.<sup>21</sup> Some students achieved the position of *al-Muntaḥūn* (terminal class) who were finishing their studies and belong to *at-Ṭabaqāt al-‘Ulyā*, the highest class.<sup>22</sup> These students were supposed to argue and discussed the issues arising in class in a more sophisticate way compared to others. According to Makdisi, *mu‘īd* belongs to a high position in class; *mufīd* was below the *mu‘īd* and above the position of *muntaḥī*.<sup>23</sup>

Students of Niẓāmiyyah were called *faqīh* (pl. *fuqahā*). The term *faqīh* was applied to the graduate students as well as to the accomplished jurisconsult, while undergraduate students were called *mutafaqqih*.<sup>24</sup> The University of Niẓāmiyyah was for postgraduate students ready to perform duties for the Seljuk government either in educational activities, religious matters, or political functions.

In the Niẓāmiyyah of Baghdad and Nīshāpūr, the number of students was between 300 and 400. Students received daily food and they had free access to the library, medical care, accommodation, clothing, and could benefit from the mosque activities inside the madrasah. It seems that *mu‘īds* and *mufīds* received monthly incomes. Later, all students received a sum of money besides other services in most *madrasahs*. However, in the early period of Niẓāmiyyah it seems that common students did not receive salaries except in the case of poor students who received a sum of money but this was not a regular practice.<sup>25</sup> It was a great opportunity for someone to achieve the position of *tadrīs* (lecturing) in the Niẓāmiyyah schools. They received great sum of money besides the ser-

<sup>21</sup> As-Subkī, *Mu‘īd al-Ni‘am*, p.108.

<sup>22</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions*, p.174; He further mentioned: “in the mediaeval period, students became a *ṣahib*, fellow, of the professor of law when they determine their studies, later this phase reflected to as the class of *iftā’*, *ṭabaqat al-iftā’*,” p.175.

<sup>23</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions*, p.176.

<sup>24</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions*, p.172.

<sup>25</sup> Ṭarṭuṣhī, *Sirāj al-Mulūk*, 328. Ibn Jubair, *al-Riḥlah*, (Germany: Ma‘had Tārīkh al-‘Ulum al-‘Arabiyah wa al-Islamiyyah, 1994), p.229.

vices that students received in Nizāmiyyah. This was due to the development in the financial system of the new institution.

#### 4. Financial Division

It seems that in the beginning, Islamic sciences were taught freely by scholars. Teachers did not expect any financial support from the students and authorities. Later we can see that teachers received salaries collected from students and in some cases the rulers supported the great scholars. Gradually, by the welfare of Muslim societies, students did not pay for their instruction and teachers received salaries from rulers or endowments. It was common practice in the 4./10. century and after the advent of *madrasah* that the orthodox educational institutions were supported by *waqf*.<sup>26</sup>

The founder (*wāqif*) was given wide scope in the erection of his foundation. "The provisions of the founder are as binding as those enacted by the lawgiver –meaning, God", quoted by George Makdisi according to the general works on *waqf* by Muslim scholars.<sup>27</sup> He dedicated one chapter of his book "*The Rise of Colleges institutions of Learning in Islam and the West*" to the role of *waqf* in the financial division of Muslim educational institutions. Therefore, Islamic law is strictly individualistic in its technical function as concluded by Makdisi due to the freedom of the founder in possessing the property and obligation in compliance of his desire. It is assumed illegal for the state to intervene in *waqf* property without the consideration of the founder's objectives regarding his or her motivation in establishing the foundation.<sup>28</sup> In this way, during the 11<sup>th</sup> Century and the following period, high government officials gave generous grants as *waqf* to support colleges and other educational institutions, in addition to supporting public welfare like hospitals and orphanages.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Shalabī, "Al-Tarbiyah wa at-Ta'lim fī Fikr al-Islamiyyah," in: *Mawsū'ah al-Nazm wa al-Ḥiḍārah al-Islāmiyyah*, (Cairo: Maktabah al-Nihḍat al-Misriyyah, 1978), p.364.

<sup>27</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions*, p.35.

<sup>28</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions*, p.36.

<sup>29</sup> Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, p.19.

Nizām al-Mulk ordered Abū Sa‘id Şufī Nīshāpūri (d. 479/1086), operator (*mutasaddī*) of Nizāmiyyah of Baghdad, to construct or buy shops, caravansaries, bathhouses, and real estate around the Nizāmiyyah as investment for patronising the madrasah. Nizām al-Mulk ordered these properties to be as *waqf* and the income should be spent for Shāfi‘ī scholars and students of the madrasah. In the text of the *waqf* has been mentioned that other staff of the institutions such as *Imām*, librarian, and even servant and security must belong to the Shāfi‘īte school of law.<sup>30</sup> Nizām al-mulk as the founder of the institution and as the *wāqif* defined the salary of each staff of the *madrasah*. This was the case of other Nizāmiyyah as well. Nizām al-Mulk ordered the documentation of Nizāmiyyah property which was made public to avoid abuse by the authorities and others.<sup>31</sup> Hence, it was his right to determine the income of *waqf* for the benefit of particular people, while the property no longer belonged to him.

580

OMÜİFD

Nizām al-Mulk spent 600,000 Dinars annually for educational matters. In addition of the financial aid of endowment properties of the Nizāmiyyah of Baghdad, which received 15,000 Dinar annually,<sup>32</sup> Nizām al-Mulk spent extra 18,000 Dinar annually in supporting of this institute.<sup>33</sup> Al-Qazvīnī mentioned that Nizām al-Mulk dedicated one-tenth of the Sultan’s budget that belonged to the vizier to educational matters.<sup>34</sup> After the death of Nizām al-Mulk, Nizāmiyyah madrasahs were supported by the *waqf* system. Ibn Jubair, when visiting the Nizāmiyyah of Baghdad in (d. 580/1184) mentioned that the professors received high salaries. After

<sup>30</sup> Ibn Javzī, *Al-Muntaẓam*, v.16, p.102.

<sup>31</sup> Taṛṭuṣhī, *Sirāj al-Mulūk*, p.128; Kasāie, *Madāris-i Nizāmiyyah*, pp.114-115; Ibn Javzī recorded that Abū Nasr invited authoritarians in the Nizāmiyyah of Baghdad and read the text of Nizām al-Mulk on endowment property to the Nizāmiyyah of Baghdad which illustrated that its madrasah and all properties are belong to the Shāfi‘ī code of law, and the trustee of madrasah belong to Nizām al-Mulk and his children in condition. *Muntaẓam*, v.16, p.117.

<sup>32</sup> Shalabī, “*At-Tarbiyah wa At-Ta‘līm fī fikr al-Islamī*”, p.375.

<sup>33</sup> Ibn al-Javzī, *al-Muntaẓam*, v.9, p.66.

<sup>34</sup> Al-Qazvīnī, *Athār al-‘Abad wa Akhbār al-‘Abad* (Beirut: Dār Beirut, 1984), p.317.

paying the salaries of staff and repairing the building, the remaining income from the madrasah *waqf* was divided between the poor students of Nizāmiyyah.<sup>35</sup> It is recorded that the Nizāmiyyah of Isfahān annually received 10,000 Dinar from its *waqf* property.<sup>36</sup>

Nizām al-Mulk ordered that librarians of Nizāmiyyah of Baghdad should receive 10 Dinars monthly besides other daily services. We do not have evidence to show the exact salaries of staff in Nizāmiyyah, but as investigated by George Makdisi in searching the budget of some Shāfi'ite colleges of (6-7/12-13) centuries, we can estimate the monthly income of the various staff of Nizāmiyyah. The trustee received nearly 100 Dinar, professor of law received 60 Dinar, librarian 10-20 Dinars, *wa'iz* 10 Dinar, and the leader of prayers 15 Dinar monthly.<sup>37</sup> This indicates the significance of jobs related to the madrasah.

## 5.Social Networking System of Nizāmiyyah

581

OMÜİFD

The above explanation on the various organisations within Nizāmiyyah institutions gave a clear understanding of the *madrasah* system in its prosperous times. The study on Nizāmiyyah schools, as vast networks of educational system in the middle ages under the supervision of great Seljuk dynasty, seeks to show the glory of its system by introducing the social networks within an institute and among its different schools.

This section is divided to two parts. First, the study of social networks among academicians entitled here as 'scholastic community'. Second, the investigation of the social networking among the administrative

---

<sup>35</sup> Ibn Jubair, *Rihlah*, p.229.

<sup>36</sup> Shalabī, "*At-Tarbiyah wa At-Ta'līm fi fikr al-Islamī*", p.375. According to the letter from Sultan Sanjar (ruled from 1118-1153 C.E.) to Muhammad b. Yahya Nishāpūrī that invite him to be a professor of law and trustee over the *waqf* property of the Nizāmiyyah of Nishāpūr shows that every madrasahs had its endowment property. Moreover, Sultan Sinjir had mentioned in that letter that I am appointing you in the Nizāmiyyah of Nishapur one of the greatest madrasah that great scholars taught there and great students graduated from it. See the text of the letter in Kasāei, *Madāris-i Nizāmiyyah*, p.219.

<sup>37</sup> Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions*, p.125-7.

system of Nizāmiyyah institutions which linked those schools to each other and the elements that connected the *madrasah* to society.

## 6. Networking in Scholastic Community

**Professors:** Some aspects of the scholastic community of the Nizāmiyyah madrasahs can be highlighted as social networks. The debates among professors, exchanging of professors, and research activities are among the elements of social network among professors in the scholastic community.

In the Nizāmiyyah of Nīshāpūr, the grounds were prepared for debates between two distinguished scholars: Imām al-Ḥaramain al-Juwaynī, the professor of law in the Nizāmiyyah of Nīshāpūr, and Abū Ishāq Shirāzī, the professor of law in the Nizāmiyyah of Baghdad. As-Subkī cited this disputation (*munāzarah*) in "*Tābaqāt as-Shāfi'iyyah*" in the biography of Imām al-Ḥaramain. The debate started by the question raised by a member of the audience. He asked: if someone tried to find the direction toward Mecca for his prayer, then after he finished his prayer, he is aware that he made a mistake in the direction, is his prayer correct or does he needs to repeat it? Al-Juwaynī answered that there is need to repeat the prayer and he argued his opinion. Abū Ishāq disagreed with al-Juwaynī's view and believed that the performed prayer is correct. They criticised each other's arguments within the standards of decorum expected in *munāzarah*. This simple question took almost one hour of debate. The interesting point here is the way of argumentation that shows the scientific foundation of jurisprudence established by Muslim scholars within centuries.

The next part of the debate started with a question regarding marriage. A man asked, is it correct that a father can force his adolescent daughter to marry? According to the tradition, the Prophet (PBUH) of Islam said that the widow has the right to select her spouse, while in the case of a virgin, the father has the right to decide her marriage. In this issue, understanding the objective is very importance. Abū Ishāq an-

swered: father can select spouse for his adolescent daughter while she is not interested in marriage. Al-Juwaynī's argument regarding this issue was different.<sup>38</sup> The second debate took almost the same duration as first debate. The logical argumentations appeared in words of these two great scholars in supporting their legal opinions. Nevertheless, this debate linked the madrasah Nizāmiyyah of Nīshāpūr to the madrasah Nizāmiyyah of Baghdad. It is interesting to note that some outstanding students of Nizāmiyyah of Baghdad accompanied Abū Ishāq in this journey.<sup>39</sup>

The dispute sometimes occurred between professor of the madrasah and outside scholars. Abū Qāsim Dabūsī (d. 482/1089), who later became the professor of law in the Nizāmiyyah of Baghdad, debated al-Juwaynī in Nizāmiyyah. It is recorded that he was so angry with al-Juwaynī's students in Nizāmiyyah after this discussion.<sup>40</sup> There was also debate among professors and students. Al-Juwaynī gave freedom to his student during debates in the lecture hall.<sup>41</sup> Such debates gave students the opportunity to demonstrate their talents. In our opinion, the debate system was one of the best examples of strong social networks among Nizāmiyyah madrasahs.

There is evidence of communication between professors of one Nizāmiyyah and other branches. For example, Abū Bakr Sam'ānī (d. 510/1116), the professor of law in the Nizāmiyyah of Marw, visited the Nizāmiyyah of Baghdad and he delivered a speech in the mosque as a Friday *wa'z*.<sup>42</sup> The exchange of professors is highlighted in the Nizāmiyyah system. Muḥammad b. Yahyā b. Abī Mansūr Nīshāpūrī (d. 548/1153), for instance, appointed as professor of law in the Nizāmiyyah of Nīshāpūr while he taught in the Nizāmiyyah of Harāt, or in the case of

<sup>38</sup> As-Subkī, *Tabaqāt*, v.3, pp.191-98.

<sup>39</sup> Hosain Alyārī, "Nizāmiyya dar 'Ahd Nizām al-Mulk," *Pazhoheshhaye Falsafy*, 151-152 (1373sh), p.9.

<sup>40</sup> Zarrinkub, "Ghazālī dar Nizāmiyye-i Baghdad," *Iran Name* 16 (1365sh), p.599.

<sup>41</sup> Sayyid Hosain Hur. "Naqsh Musalmānan dar Pidāyish Madāres tā Pāyān Qarn Panjom Hejrī," *Ayine-i Pazhohish* 87 (1383sh), p.14.

<sup>42</sup> Kasāei, *Madaris-i Nizāmiyyah*, p.241.

al-Ghazālī when he left the Nizāmiyyah of Baghdad and returned to his hometown, after nearly ten years, he taught in the Nizāmiyyah of Nīshāpūr for almost one year.<sup>43</sup> Additionally, sometimes two professors worked on one subject. The chair of professorship of law in the Nizāmiyyah of Baghdad was divided every other day between Ḥussain ibn ‘Alī Ṭabarī (d. 495/1102) and ‘Abdul Wahhāb Fāmī Shirāzī (d. 500/1106) before the entrance of al-Ghazālī to this centre.<sup>44</sup>

Furthermore, Nizāmiyyah institutions succeeded in attracting Shāfi‘ite scholars to its centres. Abū Qāsim Jurjānī Ismā‘īlī (d.477/1084) visited Nīshāpūr several times and sat in the Nizāmiyyah of this city and taught *Ḥadīth* and delivered speeches. The Nizāmiyyah of Baghdad hosted numerous visiting scholars. They delivered speeches (*wa‘z*) and dictated *Ḥadīth* on Friday afternoon in the mosque of madrasah. Additionally, within one Nizāmiyyah institute, there existed the ground for the communication of Shāfi‘ī scholars whom preferred to stay in Nizāmiyyah as researchers or just for learning<sup>45</sup>. Bakharzī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ḥasan (d. 467/1074) stayed in the Nizāmiyyah of Nīshāpūr as visitor-professor and benefited from its professors and valuable library. Among its social networking was the ceremony held to introduce the new professor of law to colleagues. This was the case for al-Ghazālī when he entered the Nizāmiyyah of Baghdad.<sup>46</sup> In such ways, the professors in Nizāmiyyah created social networks among themselves.

**Students:** Social networks among the students of the Nizāmiyyah can be highlighted in three aspects: (1) communication between professor and

<sup>43</sup> Kasāei, *Madaris-i Nizāmiyyah*, pp.98-99, 171.

<sup>44</sup> Al ?-Subkī, *Ṭabaqāt*, v.4, p.349; Ahmet Ocak, “Medrese Geleneği içinde Nizamiye Medreselerinin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler,” In *İslami İlimler 1. vol.*, (Konya, 2011), p.449.

<sup>45</sup> Ocak, “Medrese Geleneği içinde Nizamiye Medreselerinin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler,” p.451. Ocak believes that the system of visitor-professor was the first of his kind that practiced in Nizāmiyyah.

<sup>46</sup> Abdul Rahim Qunaimah, *Tārīkh al-Jāmi‘āt l-Kubrā*, Translated to Persia by Kasāei N., (Tehran: Yazdān Press, 1985), p.353.



student, (2) communication among students themselves, and (3) the case of graduated students.

Some students succeeded to attract the view of the professor of law by demonstrating their scholarship in the madrasah. They were often chosen as *mu'ids*. This duty strengthened the relationship between students and their lectures. For scholarship matters, there was a need for discussion between professor and *mu'id* in purpose that *mu'id* could help students better understanding the lessons. This communication can also be highlighted in the ethical values that students observed, especially toward their teachers. Abū Bakr as-Shāshī (d. 507/1113), one of the best students and assistance of Abū Ishāq Shīrāzī in the Nizāmiyyah of Baghdad, started crying on the chair of professorship in the Nizāmiyyah of Baghdad for the remembrance of past great teachers of Nizāmiyyah.<sup>47</sup> Consequently, students received advantages in the communication with their professors.

Communication among students can be highlighted in the case of assistantship in establishing the relationship by those students who belong to higher ranks in the class. If students faced problems regarding educational matters such as difficulties in understanding the subjects, or in the case of correcting the notes, they immediately went back to some knowledgeable students in the class, especially *mu'ids* for help. This integration strengthened the students' communications. Our modern educational atmosphere usually lacks this kind of assistance for students and as a result, the communication power among them is poor. A kind of assistance in the modern time aims at helping professors to find data for presentation or publishing purposes.

The graduate students also played an important role in creating social networks. Nizām al-Mulk aimed to produce graduates who can hold important positions. In the Seljuk dynasty, due to religious and political circumstances, there was a need to fulfil important posts like judges, elo-

---

<sup>47</sup> Kasāei, *Madaris-i Nizāmiyyah*, p.235.

cution, professors, and statesmen. Some graduate students employed by Nizāmiyyah institutions for their various activities. For example, al-Kayāharāsī and al-Ghazālī graduated from the Nizāmiyyah of Nīshāpūr and were appointed as professor of law in the Nizāmiyyah of Baghdad. Abū Bakr Shāshī (d. 507/1113) graduated from the Nizāmiyyah of Baghdad and was appointed as professor of law and Sadr ad-Din Abū Bakr Khujandī (d. 552/1157) received a similar position in Baghdad after he graduated from Nizāmiyyah of Isfahān.<sup>48</sup> Additionally, some chose to be orators or scholar of their town. Abdul Ghaffār Fārsī became *Khatīb* and *Muḥadith* in the city of Nīshāpūr. Abū al-Qāsim Sam‘ānī (d. 534/1139), who graduated from Nizāmiyyah of Marw, became professor of law in the Nizāmiyyah and was appointed orator in the city of Marw. Abū ‘Alī Iṣfahānī (d. 525/1131) the student of al-Khujandī in the Nizāmiyyah of Isfahān, was appointed judge in the city of Khūzistān and later appointed as professor of law in the Nizāmiyyah of Baghdad.<sup>49</sup> Abū al-Muzaffar Abivardī (d. 507/1113) became the librarian of Nizāmiyyah of Baghdad after graduating from the Nizāmiyyah of Nīshāpūr.<sup>50</sup> These examples represent the significance of the Nizāmiyyah administrative system while also highlighting the social networks among its institutions.

In the case of the engagement of the graduates in political activities, in (514/1120) Muḥammad ibn Tūmert (472-524/1080-1130), al-Ghazālī’s student, established his kingdom in the western part of the Islamic territory. Kamāl ad-Dīn Shahrzūrī (d. 572/1176) and ‘Amād ad-Dīn Kātib Iṣfahānī (d. 597/1201) worked in the court of Nūr ad-Dīn Zangī (d. 569/1174) and Saladin (d. 588/1193) in the crucial post of government.<sup>51</sup> Further, Aḥmad ibn Salāmah (d. 527/1133) received a high position in the Abbāsīd court and was appointed as *mu’addib* (teacher) for the

<sup>48</sup> Kasāei, *Madaris-i Nizāmiyyah*, pp.235-6.

<sup>49</sup> Kasāei, *Madaris-i Nizāmiyyah*, pp.130-132.

<sup>50</sup> Zarrinkub, “Ghazali dar Nizāmiyya-i Baghdad,” p.596.

<sup>51</sup> Kasāei, *Madaris-i Nizāmiyyah*, p.185. Zarrinkub in “Ghazālī dar Nizāmiyya-i Baghdad,” believed that Ibn Tumert did not participate in al-Ghazālī’s lecture in the Nizāmiyyah of Baghdad. He mentions that Ibn Tumert wrote a letter to al-Ghazālī in Nizāmiyyah and asked his legal opinion on political issues. p.600.

children of Caliph (Al-Mustarshid, 484-529/1092-1135).<sup>52</sup> The religious and political engagements were among the wishes of the Nizāmiyyah founder. As mentioned before in the biography of Abū Ishāq Shirāzī: “in my journey from Iraq to Khurāsān, I was sent by the Caliph as ambassador to Malik Shah and Nizām al-Mulk, I did not enter any village and city along my way except I found the *qādīs* (judge), *muftīs* (legal counsellor), or *khatīb* (preacher) in those areas are one of my students or companions.<sup>53</sup> Nizāmiyyah graduates played a role in creating social networks among Nizāmiyyah institutions and were successful missionaries for state and received high positions in the government.”

### 7. Networking in Administrative System

It seems that the application of a single administrative system unified all Nizāmiyyah schools. Applying the same rules and regulations strengthened the Nizāmiyyah system. In this way, scholars and students of Shāfi‘ite School of law were linked to each other. The Nizāmiyyah centres received aid from the government that gave more credit to the institution. This unification paved the way for the exchange of professors, students and other staff of Nizāmiyyah.

The system of library, mosque, and finance has almost similar function in Nizāmiyyah. Therefore, professors and students could easily change from one institution to another. The administrative rules unified all madrasahs and created a uniform educational system throughout the Seljuk dynasty. Some programs held by Nizāmiyyah institutions can be highlighted as social networks between the *madrasah* and society. Mosque activities aimed at educating the common people of the town. The *wa‘z* program succeeded to attract the public. The madrasah created social networks to the society by introducing some interesting programs. Ibn al-Jawzī recorded the glory of *wa‘z* in the Nizāmiyyah of Baghdad during the speech of Ardashīr ‘Abādī (d. 547/1152) that nearby 30,000 people

---

<sup>52</sup> Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa Al-Nihāyah*. Ḥamīd Aḥmad Tāhir (eds.), (Cairo: Dar al-Fajr lit-Turath, 1997), v.12, p.229.

<sup>53</sup> Al-Subkī, *Tabaqāt*, v.3, p.241.

gathered for his speech. It is, however, of interest to note that the majority of the audience were female.<sup>54</sup> Other mosque programs included dictating of *hadith*, and benefiting from the teacher of Qur'ān who was knowledgeable in different recitations. These activities strengthened the relationship between the *madrasah* and society.

The opening ceremony was one of the exciting programs of Nizāmiyyah. When the *madrasah* was inaugurated, there was an opening ceremony attended by a large number of town folk. A huge number of people even the Caliph and his statesmen participated in the opening ceremony of the Nizāmiyyah of Baghdad.<sup>55</sup> Sometimes when a new professor was appointed for professorship in Nizāmiyyah, a ceremony was held to introduce the professor to the institution. For instance, the Nizāmiyyah of Baghdad organised such a ceremony for its new professor, Abū Qāsim Dabūsī (d. 482/1089), which was attended by great number of people of Baghdad.<sup>56</sup> Furthermore, Nizāmiyyah institutions succeeded to attract the views of Muslim rulers. Statesmen sometimes participated in the lectures. In (498/1105) A.H., Sa'd al-Dawla, the vizier, sat in the lesson of al-Kayāharasī in the Nizāmiyyah of Baghdad to encourage people to learn.<sup>57</sup> In this way, the Nizāmiyyah administrative system succeeded to integrate social and political matters.

“The network of madrasah founded by Nizām al-Mulk was, in my opinion, such that it constituted an innovation in itself”, said George Makdisi.<sup>58</sup> However, the essential credit goes to Nizāmiyyah educational system for creating great social network among its different madrasahs in vast land of Seljuk territory. In this way, Muslim educational system

<sup>54</sup> Ibn al-Javzī, *Al-Muntazam*, v.17, p.3. The participation of women in *wa'z* programs was usual. Ibn Batutah said that between 1000 and 2000 females gathered in the city of Shiraz to listen to the *maw'izah* in the mosque. Ibn Batutah, *Al-Rihlah: Tuhfat al-Anzār fi Qarāyib al-Amsār wa 'Ajāyib al-Aṣfār*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), p.214.

<sup>55</sup> Ibn al-Javzī, *al-Muntazam*, v.16, p.102.

<sup>56</sup> Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi at-Tārikh*, Khalīl Ma'mūn (ed.) (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2002), v.9, p.145.

<sup>57</sup> Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa Al-Nihāyah*, v.12, p.185.

<sup>58</sup> George Makdisi, “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad,” p.44.

paved the way for the new administrative system in educational organizations. It was the role of Shafi'ite scholars that contributed largely to the evolution in the Muslim educational system by establishing various schools in Nishāpūr before the advent of Nizāmiyyah, and played significant role in the administration system of Nizāmiyyah Madrasahs.

### Summary

With the establishment of the new category of schools, Muslim educational history entered a new era that saw the flourishing of various educational centres. This was the age of the university in Islam for which the statesmen dedicated a special budget to the new systematic institution that often belonged to the one school of law. This development in the Muslim educational system demonstrates the economic prosperity during the early Seljuk dynasty. Further, the socio-political changes within the Muslim community led the authorities to alter their policy toward religious studies. The *waqf* system was the most successful system in patronizing the new type of educational organization. The Nizāmiyyah administrative system succeeded in applying different organisations within the *madrasah*. The library and mosque organisations remained active. The academic centre was the heart of the madrasah. All Nizāmiyyah schools applied the same administrative system and acted as networks of institutions in the vast lands of the Seljuk Empire. In this way, strong social networks were established among Nizāmiyyah schools. There were influential communications among professors of different Nizāmiyyah. The relationship between students and professors was dynamic. Social networks among Nizāmiyyah schools also appeared in the case of graduate students. Nizāmiyyah also succeeded in creating various activities that linked the *madrasah* to the society, strengthened the communication of jurists, and established the grounds for connecting its various centres to each other.

## Works Cited

- Al-Damishqī, Abū Shāma. Kitāb al-Rawdatain fī Akhbār as-Dawlatain: Al-Nūriyyah va al-Salāhiyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002.
- Al-Qazvīnī, Zakaryā ibn Muḥammad. Athār al-Bilād wa Akhbār al-'Ibād. Beirut: Dar Beirut, 1984.
- Alyārī, Hosain. "Nizāmiyya dar 'Ahd Nizām al-Mulk", Pazhoheshhaye Falsafy: Daneshkadeh Adabiyat-ı Tabriz, 151-152 (1373sh), pp. 1-12.
- As-Soyūtī, Jalal ad-Dīn. Ḥusn al-Muhadarah fī Tārīkh al-Misr va al-Qāhirah. M. Abū al-Faql Ibrahim (eds), Beirut: Dar al-Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976.
- As-Subkī, Tāj ad-Dīn. Mu'īd al-Ni'am va Mubīd al-Niqam. Cairo: Maktaba al-Khanji, 1993.
- As-Subkī, Tāj ad-Dīn. Ṭabaqāt as-Shāfi'yyah al-Kubrā. Mustafa A. Ahmad Atta (ed). Beirut:DKI, 2014.
- At-Tarṭūshī, Muḥammad ibn Walīd. Sirāj al-Mulūk. Jaafar al-Bayātīs (ed), London: Riād el-Rayyes Books, 1990.
- Dodge, Bayard. Muslim Education in Medieval Times. Washington: The Middle East Institute, 1962.
- Hur, Sayyid Hosain. "Naqsh Musalmānān dar Pidāyish Madāris tā Pāyān Qarn Panjom Hejrī", Ayine-i Pazhohish 87 (1383sh), pp.6-16.
- Ibn Athīr, al-Kāmil fī at-Tārīkh. Khalīl Ma'mūn (ed.), Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2002.
- Ibn Batutah, Al-Rihlah: Tuḥfat al-Anzār fī Qarāyib al-Amsār va 'Ajāyib al-Asfār. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.
- Ibn Javzī, Abul Faraj. Al-Muntaẓam fī at-Tārīkh va al-Mulūk. Muḥammad A. 'Atā & Mustafā A. 'Atā (eds), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Ibn Jubair. Al-Rihlah. Germany: Ma'had Tārīkh al-'Ulum al-'Arabiyyah va al-Islamiyyah, 1994.
- Ibn Kathīr, ad-Damishqī. Al-Bidāyah va al-Nihāyah. in 14 vols. Ḥamīd Aḥmad Tāhīr (ed), Al-Qāhirah: Dar al-Fajr li at-Turath, 1997.
- Kasāeī, Noorollāh. Madāris-i Nizāmiyyah wa Tathīrāt 'Ilmī wa Ijtemā'ī ān. Tehran: Sepehr Press, 1363sh.
- Makdisi, George. "Muslim Institutions of Learning in Eleven-Century Baghdad", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 24 (1961), pp. 1-56.
- Makdisi, George. The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Ma'rūf, Nājī. 'Ulamā al-Nizāmiyyāt wa Madāris al-Mashriq al-Islāmī, Baghdad: Al-Irshad Press, 1973.

- Nāji Ma'ruf, "Madaris Qabl al-Nizāmiyyah," *Majallah al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī* 22 (1973), pp. 103-156.
- Nakosteen, Mehdī. *History of Islamic Origin of Western Education*. Colorado: University of Colorado Press, 1964.
- Ocak, Ahmet. "Medrese Geleneği içinde Nizamiye Medreselerinin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler," In *İslami İlimler 1 (Selçuklularda Bilim ve Düşünce: II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu)*, Konya, 2011, pp. 441-462.
- Qunaimah, Abdul Rahīm. *Tārīkh al-Jāme'āt al-Islamiyyah al-Kubrā*. Translated to Persia by Kasāeī N., Tehran: Yazdān Press, 1985.
- Scott, John. *Social Network Analysis*, 4. Edition, SAGE, 2017.
- Shalabī, Aḥmad. "Al-Tarbiyah wa at-Ta'lim fī Fikr al-Islamiyyah", in *Mawsū'ah al-Nazm va al-Ḥiḍārah al-Islāmiyyah*, 7th eds. Al-Qāhirah: Maktabah al-Nihdat al-Misriyyah, 1978.
- Zarrincüb, Abdul Husain. "Ghazālī Dar Nizāmiyye-i Baghdad", *Iran Name*, 16 (1365sh), pp. 593-615.







**Kitap Değerlendirmesi / Book Review**

**İSLAM CEZA HUKUKUNA GÖRE  
ADLİ TIP VE MADDİ DELİL**

Şevket Pekdemir, İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp Ve Maddi Delil  
(Ankara: Nobel Bilimsel Yayın, 2018)

---

Değerlendiren / Reviewed by

**BÜŞRA NUR DURAN**

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, ABD.  
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Basic Science  
busranurunal@hotmail.com.tr  
<http://orcid.org/0000-0001-6995-0803>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 15 Ekim/October 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 7 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 593-597

Atf/Cite as: Duran, Büşra Nur. "İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp Ve Maddi Delil, yazar Şevket Pekdemir (Kitap Değerlendirmesi) – Review of İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp Ve Maddi Delil, by Şevket Pekdemir" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 593-597 <https://doi.org/10.17120/omuifd.633577>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, Editör Kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by Editorial Board and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey All rights reserved.

Şevket Pekdemir, İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp Ve Maddi Delil  
(Ankara: Nobel Bilimsel Yayın, 2018)

Ma'ruf ve münker/helal ve haram arasında yaptığı tercihlerle sınanan insanın doğasında suça meyil vardır. Bu nedenle ayet-i kerimede onu tezkiye edenin kurtuluşa ereceği, kötülöklere gömenin ise ziyana uğrayacağı vurgusu yapılmaktadır. (Şems, 91/9-10) Kötülüğün hukuki karşılığı olan suçun, imkân ve şartlara göre gelişim göstermesi, suçluyu tespit noktasında da araçların geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle suçun gerçekleşme şeklinin ve suçluyu tespit etmenin aracı olarak işlev gören adli tıp, insanlık tarihiyle eş zamanlı olarak gelişim gösteren bir bilim dalı olmuştur.

Yaşam tarzının, teknolojik imkânların gelişmesi suç türlerinde olduğu gibi, suçu aydınlatma metotlarında da değişikliği beraberinde getirmiştir. İslam'ın başlangıçta suçun ispatında kullanılan akıl-mantık dışı teknikleri bertaraf ederek "delil" şartlı kurduğu düzen, bugün geçerliliğini korumakla birlikte nisbi değişiklikler içeren yeni metotlar klasik uygulamalar ile çözülemeyen vakalarda avantaj sağlamaktadır. Yeni metotlarla suçludan delile değil, delillerin dikkatli tetkiki ile delilden suçluya ulaşılarak suçun ve suçlunun tespiti yapılabilmektedir. Bu bakımdan olay yerinde bulunan böcekler, boş kovanlar, kemik parçaları, doku örnekleri vs vakanın aydınlatılmasında, gerçek suçlunun bulunmasında, adaletin sağlanması, dolayısıyla masumun hakkının korunmasında önemli roller üstlenmektedir. Tanıtmayı amaçladığımız bu eserde, adli tıbbın tarihçesi, adli tıbbın ve maddi delilin mahiyeti ve İslam ispat hukukundaki yeri hakkında derinlemesine bir inceleme yapılmıştır.

Eser, önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Yazar, eserin giriş bölümünde adli tıbbın tarihsel arka planını ve ilahi dinlerdeki yerini aktarmıştır. Adli tıp ve maddi delillerin İslam ispat hukukunda meşruiyetine delalet eden kitap, sünnet ve sahabe uygulamalarından örnekler aktarılmıştır. Osmanlı döneminde adli incelemelerin hangi gerekçeyle ve kim tarafından yapıldığı verilmiştir. 1840 tarihli Ceza

Kanunname-i Hümayunu ile bugünkü anlamda faaliyete başlayan adli tıbbın günümüze kadar olan süreçteki gelişimine yer verilmiştir.

Eserin birinci bölümünde adli tıp ve mahiyeti konusu ele alınmıştır. Bununla birlikte kriminoloji, olay yeri inceleme, otopsi gibi konunun temel kavramları açıklanarak İslam Hukuk Tarihinde bu uygulamaların niteliği tanımlanmıştır. Bu uygulamalarla ilgili fukahanın görüşleri ve bu görüşlerin delilleri sıralanmıştır. Adli psikiyatri, adli toksikoloji, adli biyoloji, adli diş hekimliği, adli entomoloji, adli antropoloji, adli balistik gibi bilim dallarının adli tıba katkıları aktarılmıştır.

Birinci bölümde kavram ve ilgili alanların ardından adli tıp uzmanlarına dair özellikler ve şartlar açıklanmıştır. Adli tıp uzmanı olarak tanımlanan zümrenin İslam Hukuku kaynaklarında karşılığı olan ifadeler ve bu mesleğin meşruiyeti tartışılmıştır. Bu bağlamda bu kişilerin taşımalarının gerekli olduğu özellikler din, hürriyet, yeterlilik, engel durumu, karakter yapısı ve bu kişilerin sayısının ne olması gerektiği açıklanmıştır.

Adli tıp uzmanı sıfatıyla çalışan kişinin bilgi ya da tecrübesindeki eksiklik, delilin kaybolması, karışması gibi problemler, adli tıp çalışmalarının maliyeti yahut mevzuat yetersizlikleri gibi nedenler adli tıp çalışmalarının istenen sonuca ulaşmasını engellemektedir. Tüm bunlar ışığında birinci bölümde son olarak da adli tıp çalışmalarının bağlayıcılığı hakkında görüş beyan edilmiştir. Adli tıp uzmanının hazırladığı raporun ne olarak tanımlanacağı konusu raporunun bağlayıcılığı ile yakından ilişkili olduğundan bu raporun şahit, hâkim yahut keşif olarak değerlendirilmesi şeklinde gelişen farklı telakkilere ve bu tanıma uyma şartlarına yer verilmiştir.

Özellikleri, yapısı, şekli kişiden kişiye değişen pek çok araç maddi delil olarak nitelendirilmektedir. Olay yeri incelemelerinde elde edilen verilerin işlevleri, bu veriler aracılığıyla ulaşılabilecek kimlik bilgisi ya da en azından failin yaşı, kilosunu, boyu gibi olayı aydınlatmaya yarayacak veriler, olayın gerçekleşme zamanı ve şeklinin tespit imkânları ikinci bölümün konusunu teşkil etmektedir. Bu bölümde aynı zamanda teknik,

biyolojik ya da iz delillerin hukuki geçerliliği konusunda ise oluşan farklı görüşler ispat sistemi ve insan hakları bakımlarından delil hürriyeti bağlamında tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise adli tıp ve maddi delilin ispat hukukundaki yeri ana başlığı altında had, kısas ve tazir suçlarının adli tıp ve maddi delillerle ispatlanması hususu ele alınmıştır. Bu kapsama giren suç türleri için her bir delil ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İlgili verileri delil olarak kabul edenler/etmeyenler ve düşüncelerinin gerekçeleri incelenmiştir. Veri toplamada başvurulan metotlar ise İslam'da tecessüs yasağı bağlamında tartışılmıştır. Bu delillerin hukuka uygun yollarla olup olmaması, kişinin kendi arzusuyla ya da zorla toplanması, taklit edilebilir olması yahut farklı şekillerde de gerçekleşebilmesi gibi gerekçelerle asli veya yardımcı delil olarak tanımlandığı görülmektedir. Bununla birlikte maddi delillerin şahitlik ya da itiraf ile çelişmesi durumunda da meydana gelen şüphenin had ve kısas cezaları üzerindeki etkisi tartışılmıştır.

596

OMÜİFD

Sonuç kısmında eserde ele alınan konular ve ulaşılan neticeler madde madde sıralanmıştır. Özetlemek gerekirse bilim ve teknolojinin yetersiz olduğu dönemde zayıf delil olarak adlandırılan adli tıbbın, teknolojinin ilerlemesiyle birlikte diğer delillerden daha etkin olarak kullanılmaya başlanmıştır. İslam hukuku, adli tıbbın bir bilim dalı olarak gelişmediği dönemde ortaya çıkmış olsa da adli tıp uygulamalarına benzer bir takım metotlarla suç vakalarının aydınlatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Buna vurgu yapan yazar adli ve maddi delillerle ilgili kanunlaştırma faaliyetlerinin ülkelerin teknolojik imkânları ile paralel olduğunu belirtmektedir.

Klasik ve çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğu, İslam'da tercih edilen ispat sisteminin mukayyet olduğu görüşünü benimserken bir kısmı ise mutlak ya da karma sistemin tercih edildiği görüşündedir. Mukayyet ispat sistemi olduğunu düşünenlere göre had ve kısas cezalarının ancak nasslarda belirtilen delillerle ispat edilebileceği görüşünde iken, diğerleri bütün suçların maddi delillerle ispatlanabileceğini ve ispat yeterliliği bakımından gerek şahadet gerekse ikrar ile arasında bir fark bulunmadığını savunmaktadır. Yazarın kanaati ise özel bir takım durumlar

haricinde ispat vasıtalarını sınırlayan herhangi bir nass tespit edilmediğinden dolayı İslam ispat sisteminin daha çok karma ispat sistemine benzediği yönündedir. Yazar, aksi bir düşüncenin İslam hukukunu işlevsiz hale getireceğini, İslam'ın adalet felsefesi ile uyuşmayacağını iddia etmektedir.

Klasik dönem İslam hukukçularının had ve kısas suçlarında karine ile hüküm verilemeyeceğini savunmasının, dönem koşulları açısından en makul olanı tercih olduğunu belirten yazar bilimsel olarak yeterli imkânların doğduğu günümüzde suçun ispatında da nefyinde de kesin sonuçların alınabildiğini belirtmektedir. Hatta maddi delillerin klasik delillerden daha güvenilir olduğuna dair görüşlerin olduğunu aktarmaktadır.

Eser İslam Ceza Hukuku alanında modern adli tıp metotlarının delil niteliğini irdeleyen ilk örnek olması bakımından yeni araştırmalar için temel başvuru kaynağı niteliğindedir. Adli tıbbın ispat hukukuna katkılarının yanında, gerçeğin gizlenmesi konusunda zaman zaman sebep olduğu acziyet de tarafsızca tartışmaya alınmıştır. Bunun yanında İslam Ceza hukuku alanında çalışan araştırmacılara yeni çalışma alanları göstermesi bakımından ufuk açıcudur. Ele alınan konuların tüm boyutlarıyla titiz bir şekilde irdelendiği, konuyla ilgili kavramların ve aralarındaki farkların zihinlerde soru işaretine yer bırakmayacak açıklıkta tanımlandığı eser, gerek klasik gerek modern literatür bakımından zengin kaynakçasıyla da takdire şayandır.





**Kitap Değerlendirmesi / Book Review**

## AN INTRODUCTION TO ARAB POETICS

Adonis, An Introduction to Arab Poetics  
(London: Saqi Books, 1990)

---

Değerlendiren / Reviewed by

**MEHMET KÖKLÜDAĞ**

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Arap Dili ve Belagatı ABD.  
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
mehmet.kokludag@omu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8992-6560>]

---

### **Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 1 Ekim/October 2019  
*Kabul Tarihi / Accepted:* 7 Aralık/December 2019  
*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019  
*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2019    *Sayı – Issue:* 47    *Sayfa / Pages:* 599-604

Atf/Cite as: Köklüdağ, Mehmet. “An Introduction to Arab Poetics, yazar Adonis (Kitap Değerlendirmesi) – Review of An Introduction to Arab Poetics, by Adonis.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 599-604. <https://doi.org/10.17120/omuifd.627379>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Editör Kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
/ This article has been reviewed by Editorial Board and scanned via a plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

*Copyright* © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey All rights reserved.

Adonis, An Introduction to Arab Poetics  
(London: Saqi Books, 1990)

Arap Poetikasına Giriş/ An Introduction to Arab Poetics adıyla yayımlanan eser, Adonis müstear ismiyle tanınan Ali Ahmed Said İsber tarafından 1984’de Paris Collége de Franceda verilen dört konferans esas alınarak kaleme alınmıştır. Kitapta, Cahiliye döneminin sözlü kültürü, Arap şiiri ve Kur’an ilişkisi, şiir ve düşünce irtibatı ve modern Batı kültürünün Arap poetik geleneğine etkisi tahlil edilmiştir.

Adonis, 1950-60’ların Arap dünyasında, özellikle üniversiteler ve diğer eğitim kurumlarında hakim olan işlevselci şiir kritiği yaklaşımının, şiir yargısını yarı-organik bir hale dönüştürdüğünü ifade eder. Bu durum şiirin hariçten bir fenomen olarak görülmesine ve katı bir çerçevenin içine hapsedilmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Arap şiiri diğer şiir kültürleriyle ortak noktası kalmayan bir surete bürünmüştür. Adonis, bu işlevselci yaklaşımdan etkilenmemek için, Arap şiir metinlerini, antik yada modern her hangi bir kritiği referans almaksızın on yıl boyunca okuduğunu, bu okuma neticesinde yaygın şiir yorumlarının bütünüyle güç yapısına ve bu güç yapısının da dini kurumlara dayandığı sonucuna ulaşır. Buradan hareketle Arap şiirinin kendine has yaratıcı vizyonunun, şiirin diğer kültürlerle ilişkiselliği ve etkileşimi bağlamında, bizzat şiirin kendi diline dayalı yeni bir Arap şiir tarihi yazımıyla açığa çıkabileceğini iddia eder. Kanaatimizce eseri farklı kılan husus tam burada ortaya çıkmaktadır. Zira çalışma Cahiliyeden modern döneme kadarki uzun sürecin poetikasını çıkarmayı hedeflemiş görünmektedir.

Bu minvalde birinci bölümde “Cahiliye Poetikası ve Sözellik” başlığı altında İslam-öncesi dönemin sözel kültürünün, ilerleyen süreçteki edebi tenkit anlayışını ve şiir teorisini nasıl şekillendirdiği üzerine değerlendirilmelerde bulunur. Ona göre zaman içinde gelişmiş kural ve kriterler, sadece şiir tekniği açısından değil aynı zamanda edebi zevk ve düşünce bakımından sözlü Cahiliye geleneğin tesiri altındadır. Bu itibarla Arap-İslam toplumunun poetik görüşü, özellikle ilk dönemlerde, İslam öncesi sözel kültür tarafından dikte edilmiştir.



Şiir, bu sözlü gelenekte şair ve kabilesi arasında karşılıklı davet diyalektği içinde gelişmiştir. Diğer bir ifadeyle şairin şiir tasarlaması ve içinde yaşadığı toplumun şairi hem yazmaya teşvik etmesi hem de yazdıklarını dinleme arzusu yerleşik bir örfür. Ayrıca İslam-öncesi şiir Arapların bilinen en erken şiiridir ve bu şiir sadece tekellüm bilinci değildir, aynı zamanda onların kendi varlıklarını idame ettirmeye yarayan ilk tarih bilincidir. Bu açıdan şiir hem ilk hafıza hem de ilk hayal etme kaynağıdır. Adonis, şiirle kurulan bu etkileşimin ve İslam-öncesi dönemde kabul görmüş şiir sanatının temelini, ben ve ötekini birbirine bağlayan canlı bir enerji olarak nitelediği kafiye sanatını yerleştirir. Çünkü kafiye Aramice, Süryanice, İbranice ve Grekçe gibi dönemin etkin kültürlerinde Arapçada olduğu kadar önemli görülmeşiini, İslam-öncesi Arap şiirini diğerlerinden ayıran ana unsur saymaktadır.

Ancak, İslam-öncesi sözlü şiir geleneğinin temel karakteristiği şeklinde tanımlanan kafiye ve diğer bazı şiir sanatlarının, ilerleyen dönemlerde gelişen yazılı şiir tekniği için kesin kritere dönüştürülmesi -daha açık ifadeyle Halil b. Ahmed'in sistematikleştirdiği haliyle şiirin, sözlü geleneğin kurallarını takip ettiği müddetçe hakiki şiir kabul edilmesi-nedeniyle günümüz Arap toplumunun şiirle kurduğu bağ, çeşitli krizlerle karşı karşıyadır. Bu kurallar şiirin ne'liği hakkındaki çizgileri belirginleştirerek baskı unsuruna dönüşmüştür. Böylece vezin, şiir ve şarkı söylemeyi düzenleyen bir araç olmak yerine bütün şiirsel söylemin zorunlu amili sayılmıştır. İki farklı fiziksel aktiviteyi kapsayan sözlü ve yazılı şiir aynı standartlara tabi tutulmuştur. Adonis, yorum ve kuramlaştırmanın mezkur soruna yol açtığını düşündüğü için kitapta meseleyi bu bağlamda tartışmıştır. Zira edebi ürünleri belirli kodlarla sınırlamanın, şiirsel dilin doğasını bozduğunu ve onun insan üretimi olmaktan kaynaklanan değişim/canlılık vasfını yok ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple belirli kanunlar topluluğunun otoritesi sayesinde saf Arap kimliğinin bozulmadan devam edeceğini savunanları eleştirmektedir.

Kitabın ikinci bölümü "Şiir Sanatı ve Kur'anın Etkisi"ni tartışmaktadır. Yazara göre Kur'an Arap toplumu için yeni bir bilgi kaynağı olmasının yanında yeni bir yazma yoludur. Bilgi kaynağı ve ifade formu açı-

sından Kur'an metni Cahiliye sözel kültüründen yazılı kültüre geçişi simgelemektedir.

Bu bağlamda dil ve şiiri konu edinen çalışmalar, Kur'an araştırılmalarıyla birlikte üretilmeye başlanmıştır. Kur'an ve İslam-öncesi şiirler karşılaştırmaya tabi tutularak belagat/retorik açısından irdelenmiştir. Yazara göre İslam-öncesi şiire ve Kur'an'a dair bu araştırmalar yeni metin kritiğinin tesis edilmesine yol açmıştır. Esasında yeni bir estetik bilimi icat edilerek yeni edebi sanatların gelişme yolu açılmıştır. Ancak bu, olağan gelişim evresinden ziyade Kur'an'ın meydan okuması neticesinde vuku bulan karmaşık bir süreçtir. Zira Kur'an şiire karşı bir itiraz/tehdit olarak ortaya çıkmıştır.

Bu bölümde tartışılan hususlarla ilgili en dikkat çekici nokta kuşkusuz Adonis'in Kur'an araştırmaları etkisi altında geliştirilen tenkit prensiplerini özetlemeye çalıştığı kısımdır. Buna göre şiir, önceden var olan her hangi bir referans gözetilmeksizin yazılmalıdır. Buradaki amaç sadece antik geleneği taklitten kaçınmak değil aynı zamanda edibin kendi ifade üslubunu bulması ve bu esnada kendi benliğini de keşfederek yazma gerekliliğidir. Bu tarz bir şiir yazma eylemi bireyselliğin ve inovasyonun tesis edilmesine olanak tanımaktadır. İkinci olarak, kültürel birikim her şiir ve kritik için kaçınılmaz bir ön koşuldur. Zira şiir okumak ve yazmak bilgi, tecrübe ve entelektüel disiplin gerektirmektedir. Üçüncü olarak bütün metinler antik yada modern olsun, kompoze edildiği tarih referans alınmaksızın incelenmeli ve kendi içkin sanatsal değerine göre incelenmelidir. Böylece metinler birbirinin alternatifi görülmeksizin değer kazanmış olacaktır. Son olarak yaratıcılık karakteri ve tecrübe kazanılmış olmalı, ayrıca değişmeyen antik metin kurallarına öncelik verilmelidir. Çünkü Adonis şiiri, sıradan olanın devam edegelen aşkınlığı olarak görmektedir.

"Arap Şiir Sanatı ve Düşünce" başlıklı üçüncü bölüme Adonis, üç değişkene dikkat çekerek başlar. İlk olarak, daha önce değinildiği üzere edebi eleştiri genellikle İslam-öncesi şiiri model aldığı için sonraki dönem şiiri de onun metoduna yakın oluşuna göre değer kazanmaktadır.

Ancak Adonis'e göre diğerlerinin gözden kaçırdığı nokta İslam-öncesi şiirin tek tip bir modeli baz almamasıdır. Dolayısıyla sorun, bu çoklu perspektif tek bir modele indirgenmeye çalışıldığında ortaya çıkmaktadır. İkincisi, teoloji ve dil (fıkıh, teoloji, gramer, retorik vb.) merkezli epistemolojik sistemin, şiir ile düşünce arasını açıkça ayırma çabasıdır. Üçüncüsü de, metodoloji ve bilgi anlayışı bakımından Grek düşüncesinden devşirilmiş felsefi delillendirmeye dayalı bilgi sistemi -ki bu yapı diğer ikisinden bütünüyle kopuşu temsil eder- yaklaşımıdır. Adonis, zikredilen sebepler yüzünden çoğu Arap teorisyenin gözünde şiirin gerçek dışı ve anlamsız olduğunu vurgular. Bu teorisyenler için şiir, bilginin araştırılmasıyla hiçbir ilgisi bulunmayan mimesis ya da tasvirdir.

Ancak Adonis, bu hususların ortaya çıkardığı açmazlarla alakalı, teoride eksik kalan kısımların yaratıcı bir metinden hareketle doldurulabileceğini iddia eder. Bu epistemolojik sistemleri ve onların teorilerini aşan örneklerin bazı şiir ve mistik metinlerde bulunduğunu söyler. Bu metinler, bizi şiir ve düşünce arasındaki organik bağı keşfetmeye götürebilir ve insan varlığını iki ayrı parçaya (düşünce ve his, akıl ve duygu) bölmeyen bir vizyon kazandırabilir. Adonis, bunun mümkün olduğu göstermek amacıyla Ebu Nüvvâs, el-Niffârî ve el-Ma'arrî'den alıntılar yapar. Bize göre de yukarıdaki iddia, yaygın kategorik/stilistik okuma biçimlerinin dikkatinden kaçan önemli bir soruna işaret etmesi bakımından kayda değerdir.

Dördüncü bölüm "Şiir Sanatı ve Modernite" konusunu incelemektedir. Adonis, modern Arap şiir sanatının, gerçek anlamda, yalnızca onun kendi sosyal, kültürel ve politik bağlamı içinde anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Buna örnek olarak klasik İslami dönemde güç sahiplerinin hilafetin kültürüne göre düşünmeyenleri dışlayarak ehlü'l-ihdas/modernistler şeklinde nitelendirildiklerini hatırlatır. Benzer şekilde, antik şiir prensiplerini ihlal eden modern dönem edebi ürünler de muhdes/ihdas/hadase kavramlarıyla tanımlanmaktadırlar, der. Sonuç itibarıyla şiirdeki modernite otoriteye, rejime ve antik standartların idealize edilmesine yönelik politik veya entelektüel saldırı olarak görülmektedir.

Bundan dolayı Arap hayatında edebiyat/şiiir, politika ve dinle bütünleşik görülen bir fenomendir.

Adonis modern dönem Arap toplumunda sanat ve şiiirin, beklenenin aksine gelenekçi/fundamentalist İslam-öncesi şiiir kültürüne yakın seyrettiğini düşünür. Bu anlamda Arap rönesans/naħda hareketinden sonra yazılan şiiirlerin çoğu (Barûdî, Şevkî ve çağdaşlarının eserleri) geçmişe dönüş çabasıdır. Adonis bu dönemdeki edebi birikimin (ki bunlar kendisinin modern olduğu iddia eden yazarlarca kaleme alınmıştır), Ebû Nüvvâs ve Ebû Temmâm'ın yazılarındaki yaratıcılık ve inovasyona sahip olmayan Batı şiiirinin taklidi ürünler olduğunu söyler. Bu yüzden en karmaşık haliyle modernite krizi, teorik ve pratik açıdan Arap yaşamında bir kopma yaratan naħda döneminde görülmüştür. Bunun neticesi olarak Arap düşüncesi, taklitten kaynaklanan avuntuya/self-delusion kapılarak, kendisini yaşadığı zamanın dışına itmiştir.

604  
OMÜİFD

Yazar, naħda dönemi düşüncesinin, yenilikçi entelektüel bilinç tesis etmek ve teknik başarı elde etmek amacıyla kendi temellerini geçmişe ve Avrupa-Amerika kültürüne yasladığını vurgular. Bu konuda öz eleştiri yaparak kendisinin de Batı kültürü tarafından ele geçirildiğini belirtir. Ancak bazılarının bu aşamanın ötesine geçerek kendi mirasını yeni bir gözle okuyabilen, idrak edebilen dönüşüm bilincine eriştiğini ve kavramsal açıdan kendisini geliştirdiğini söyler. "Ben Arap şiiirindeki moderniteyi yaygın Arap kültürü yoluyla keşfetmedim, Baudelaire benim Ebu Nüvvâs anlayışımı... değiştirdi, Mallarme'nin çalışmaları Ebu Temmâm'ın şiiir dilini, gizemini ve modern boyutunu bana açıkladı.", der. Şu halde Arap şiiirindeki yenilik/modernite daha önce fark edilmeyen şeyleri fark etmektir. Bilgi nedir? Gerçek nedir? Şiiir nedir? Bunlar her zaman açık kalmaya devam edecek sorulardır ki asla tamamlanamazlar. Hakikat ise sürekli devam eden bir araştırmadır. Bundan dolayı gerçek anlamda modern bir yazar olmak isteyen, yanmaya devam eden antik ateşin içinden yükselen bir alev gibi parlaması gerekir, fakat aynı zamanda bütünüyle yeni.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

## ŞİDDETİN TOPOLOJİSİ

Byung - Chul Han. Şiddetin Topolojisi, Çev. Dilek Zaptçioğlu,  
(İstanbul: Metis Yayınları, 2016)

Değerlendiren / Reviewed by

YASEMİN ÖNER

[Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri ABD.

PhD. Student, Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences,  
Department of Philosophy and Religious Studies  
yaseminoner@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0001-7247-0093>

---

### Makale Bilgisi / Article Information

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

*Geliş Tarihi / Received:* 24 Ağustos/Augst 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 12 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 605-615

Atıf/Cite as: Öner, Yasemin. “Şiddetin Topolojisi , yazar Dilek Zaptçioğlu (Kitap Değerlendirmesi) – Review of Şiddetin Topolojisi by Dilek Zaptçioğlu.”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 605-615. <https://doi.org/10.17120/omuifd.610327>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, Editör Kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
/ This article has been reviewed by Editorial Board and scanned via a plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey All rights reserved.

Byung - Chul Han. *Şiddetin Topolojisi*, Çev. Dilek Zaptçioğlu,  
(İstanbul: Metis Yayınları, 2016)

*Kaybolmayan bazı şeyler vardır, bunlardan biri de şiddet*<sup>1</sup>. Şiddetin, dünyanın bir parçası olduğunu düşündürecek kadar varlığından bahsedebilmemiz mümkündür. Fakat varlığı şüphe götürmese de dayandığı şeyler, görüntüleri, sahnelenişi ya da gizlenişi her zaman aynı mıdır? Değişim gösteren yönleri nelerdir? Byung-Chul Han'ın *Şiddetin Topolojisi* adlı eserinin konu edinildiği bu yazı, şiddetle ilgili değişimi ve sürekliliği, kitabın isminde kullanılan topoloji kavramından hareketle sorgulamayı amaçlamaktadır.

Topoloji, yüzeylerin ve genel şekillerin özelliklerini inceleyen, fakat uzunluk ve açılarla ilgilenmeyen geometri dalıdır. Önem verdiği şeylerin başında, şekillerin başka bir şekle dönüştüklerinde değişmeyen özellikleri gelir. Topolojide şekilleri dilediğimiz gibi çekiştirmek serbesttir, hatta bu yüzden topolojiye bazen “lastik levha geometrisi” denir.<sup>2</sup> Güney Koreli yazar ve kültür kuramcısı Chul Han bu terimi, şiddetin kapladığı uzayı/yüzeyi ve -tıpkı cismin o uzayda açıklığından istifade ederek şekil değiştirmesi gibi- şiddetin de kapladığı yerdeki dönüşümünü göstermek için kullanmış gibidir. Bu dönüşümü antropolojik, politik ve psişik bü-külmelerine işaret ederek anlatmak, bize, sınırları belirlenmiş bir soruna odaklanamama riski verse de, geçişi ve sürekliliği ifade etmede başarılıdır. Şiddetin topolojisinden kastedilen, şiddetin değişmeyen yönünden başka, çeşitli kılıklarda tezahür eden makrofiziksel ve mikrofiziksel görüntüleridir.

İncelediğimiz kitap, eski toplumlardan günümüze şiddetin tarihsel değişiminin temel uğraklarını fark etmeyi sağlayacak felsefi bir anlatı niteliğindedir. Yazar bunu yaparken Sigmund Freud, Carl Schmitt, Walter Benjamin, René Girard, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Michael

<sup>1</sup> Byung - Chul Han. *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 9.

<sup>2</sup> Matematiksel, “Topoloji Nedir?”. Erişim: 9 Ağustos 2019.  
<https://www.matematiksel.org/topoloji-nedir/>

Hardt ve Antonio Negri'nin şiddet tezlerine eleştirel bir gözle, kısa bir bakış sunmaktadır. Chul-Han kendi tezi olarak; şiddetin evrilmesine, *merkezin dıştan içe doğru kaymasına* ve geç modernite kavramını kullandığı çağımızda *olumluluğun şiddetine* vurgu yapmaktadır. Şiddetin tarihsel değişiminin temel uğraklarını tespit etmeye çalışan felsefi anlatısının zayıf yönü, şiddetin değişiminde önceki boyutlarının ortadan kalktığı ve yeni boyutunun sahneyi kapladığını ima eder görünmesidir. Bu yeni boyut, kendine yönelik şiddettir. Yazar şiddetin dıştan içe doğru topolojik bir kaymaya uğradığını iddia etmektedir. Fakat insanın kendine olan şiddetinin ön plana çıkarılması, hâlâ ilkelce ve dışa doğru şiddetin varlığını devam ettirdiği gerçeğini unutturmamalıdır. Bunun yanı sıra, tıpkı büküldüğünde iç ve dış yüzeyi aynı anda görebildiğimiz Mobius şeridi<sup>3</sup> gibi, şiddetin her türünün dünyada aynı anda görülebiliyor olması gözden kaçırılmamalıdır.

Şiddet; nötr bir durum olan gücün, değişik boyutlarda aktif hale gelmesi diye tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Aktifleşen gücün şiddet diye nitelenmesine neden olurken ne yaptığını sormamız yerinde olacaktır. Her şeyden önce bir karşısındaki varlığa baskı ve zorlama ile yönelen şiddet; kişi, nesne ya da mekanın deformasyonuna yol açmaktadır. Her zaman bir amaçlılık taşıyan ve gücünü kendi dışından alan, etkileyici ve enerjetik

3 "August Ferdinand Möbius (1790–1868) Alman astronom ve matematikçiden ismini alan Möbius şeridi, geometrik olarak uzunca bir şeridin bir ucunu 180 derece bükerek diğer ucu ile birleştirilmesiyle elde edilen şerittir. Normal bir şeridin iki yüzü varken Möbius şeridinin sadece bir yüzü vardır. Başka bir deyişle, Möbius şeridinin üzerindeki bir noktadan hareket etmeye başlandığında bütün alan taranarak aynı noktaya geri dönlür. Sonsuz tekrarı düşündüren bu figür, sanat ve mimaride ilham kaynağı olduğu kadar filozofların da ilgisini çekmiştir. Örneğin Fransız psikanalist Jacques Lacan möbius şeridiyle iç-dış, sevgi-nefret, gösteren-gösterilen gibi ikili karşıtlıkları sorun eder. Karşıtlıklarda iki terim tamamıyla ayrık gibi görünseler de, onları möbius şeridi topolojisinde anlamayı önerir." Ali Nesin. "Bachelard ve Mobius", [http://www.alinesin.org/popular\\_math/K\\_1\\_bachelard\\_ve\\_mobius.doc](http://www.alinesin.org/popular_math/K_1_bachelard_ve_mobius.doc), erişim: 09.08.2019; Daha fazla bilgi için bk. Erman Kaçar. "Lacan ve Topoloji", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/> 2018 Bahar, S. 25, ss. 535-554.

4 Farklı açılardan şiddet tanımları için bk. Artun Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito*, S. 6-7, (İstanbul: 1996), 29-30.

bir fiildir. Başka bir deyişle şiddet, kendisine maruz kalan şeyi başkalaştırır ve orijinal karakterinden uzaklaştırır.<sup>5</sup>

Şiddetin temelde dayandığı sebepler açısından bakıldığında, insanlığın bilinen tarihinden itibaren bütüncül bir yaklaşımla ilerlersek bazı sabiteler buluruz. Kıskançlık, hırs, egemen olma, öfke, kin, nefret gibi duygular bunlardandır. Nitekim en eski insanlık hikayelerinden olan kıssalara atıfla yeryüzündeki ilk cinayet denilen Habil ve Kabil olayının temelinde bu duygular rahatlıkla görülmektedir. Kutsal metin kıssalarının dışında mitolojik anlatılarda da bizzat tanrıların kendi aralarındaki savaşımlardan bahsedilirken yine bu duyguların itici gücü öne çıkmaktadır. Yazar duyguların itici gücü bağlamında Sigmund Freud'un bilinçaltına ve cinsellik dürtüsüne vurgu yaparak psikoloji bilimi açısından bazı değerlendirmelere yer vermiştir. Bunun yanında E. Fromm'un, sevginin ve şiddetin kaynağı konusunda, aşırı bir daraltma ve indirgeme yaptığını düşünmesi nedeniyle Freud'dan ayrılmasına hak vererek; eleştirel bir okuma fırsatı sunmuştur.

Şiddetin değişmeyen karakteri ve onu doğuran duygulardaki benzerlik, zamansal olarak sergilenişinde kendini göstermektedir. Hakaret, baskı, kavga, dayak, yaralama, cinayet ve savaşlar azdan çoğa şiddetin dozunu ortaya koyar.<sup>6</sup> Bir de bunun sahnelenişi vardır ki, B. Chul Han'a göre asıl topolojik değişim o yöndedir. Yazara göre modernite öncesinde şiddet her yerde ve alenidir; hatta gündelik hayatın, toplumsal pratiğin ve iletişimin bir parçasıdır. İlkel ya da arkaik insanda tüm dolaysızlığıyla, kanlı biçimde kendini göstermektedir. Hayvanların dünyasında insanın yaşam savaşı, korktukları güçlere insanları kurban etme ayinleri, kıskanç ve intikamcı tanrıların mitolojik gazapları; şiddeti oldukça doğal bir hale getirmektedir. Antik Çağ ve Ortaçağ'da şiddet gerekli, kaçınılmaz ve sahnelenmiş şekliyle devam etmektedir. Yunan mitologyası kan ve pa-

<sup>5</sup> Daha fazla analiz için bk. Burhanettin Tatar. "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili", *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize 2015, 371-373.

<sup>6</sup> Ayrıca bk. Rafael Moses. "Şiddet Nerede Başlıyor?", çev. Ayşe Kul, *Cogito* (Şiddet Özel Sayısı), S. 6-7 (Kış-Bahar) (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1996), 20-25.



ramparça olmuş bedenlerle doludur. Yunanlılarda işkence kelimesi eziyet ya da zorluk değil, gerekli ya da kaçınılmaz anlamına gelir.(15) İşkence bir kader veya doğa kanunu gibi algılanmıştır. Roma İmparatorluğu'nda *munus gladiatorium*<sup>7</sup> her zenginin ölüsünü şerefleştirmek için düzenlemesi gereken bir hizmettir. Bunlar şiddetin toplu gösterimi ve acımasızlaşıkça değerinin artmasına örnektir. Bu sadece kitlenin saldırganlık dürtülerini tatmin eden bir kitlesel eğlenceden ibaret de değildir. Politik anlamı nedeniyle imparatorluk kültürünün bir aracı olmuştur. Aslında bir nevi "gaddarlık tiyatrosunda hükümdarın gücü kılıcın kuvveti kılığında sahneye konur".<sup>8</sup>

Modernitede de şiddet vardır. Fakat eski gösteri mekanları kapatılmış, şehrin merkezinde değil, kıyısında konumlandırılmıştır. Tipik örnekleri olarak toplama kampları, gaz odaları gibi kamusal seyre uzak yeni mekanlar kurulmuştur. (17-18) Cezaevlerinin şehir dışına konumlandırılması, infazların şehir meydanlarında değil habersizce yapılması da şiddetin varlığını devam ettirirken, göz önünden uzaklaştırılmak istenmesine örnek sayılabilir. B. Chul Han'ın deyişiyle "...şiddet artık kendini gururla sahnelemek yerine utançla gizler. Hâlâ vardır ve uygulanmaktadır ama kamusal alanda gösterilmez. Dikkati özellikle üstüne çekmez. Her türlü dilden ve simgeden yoksundur. Bir şey ilan etmez."<sup>9</sup> Oysa yazarın şiddetin bir şey ilan etmediğini söylediği yıllarda iki büyük dünya savaşı yaşanmıştır. Şiddetin bir şeyi ilan etmemesi için gürültülü olması şart değildir. Şiddet; bastırma, silikleştirme ve yok etme gayesine hizmet eden<sup>10</sup>, farklı kılıklarda var olan bir araçtır.

<sup>7</sup> Örneğin Julius Caesar, babasının ölümünü kanla yıkamak üzere gümüş zırlı 640 gladyatör çarpıştırmıştır. Ancak halkın bu cins dövüşlere olan ilgisinin fark edilmesiyle, siyasi hırsı ve parası olan her Romalı yurttaş halka bu gösterilerden sunmaya başlamış, böylece gladyatörlük Roma'nın en önemli mesleklerinden biri haline gelmiştir. Gladyatörlerin büyük çoğunluğu köle kökenlidir veya savaş esiridir ama şan ve para kazanmak isteyen özgür yurttaşlar da bazen bu alana girebilmektedir.

<sup>8</sup> Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, 17.

<sup>9</sup> Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, 17.

<sup>10</sup> Şiddeti "ben ve öteki" ve "otorite" kavramıyla ilişkili okuma imkanı sunabilmesi yönüyle ayrıca bk. Hasan Atsız. "Kötülük Problemi Bağlamında Şiddetin Diyalojik Karakteri"

Modernite sonrası şiddet başka bir topolojik kaymaya uğramıştır; iletişimin satır aralarına, kılcal damarlara, fizikten psişiğe, askeri olandan medyatik olana, iç mekanlara sinmeye başlamıştır. *Modernite öncesinin kelle götüren şiddeti* yerini modern toplumda sistematik içselleştirme tekniklerine bırakmıştır. Artık iktidarlar *alışkanlıkların otomatizminden* de faydalanarak tebaanın dış otoriteyi içselleştirmesini sağlamaktadır.(19) Eğitim ve basın yayın bunu en rahat gerçekleştirebildikleri alandır. Milli ve zorunlu eğitim uygulamalarında iktidarların politikaları, iyi yurttaş idealinin öne çıkması ve insanın amaç mı araç mı olduğu sorununda araç olarak görülmesi bu konuda dile getirilebilir.

Şimdiye dek hep dışarıdan, ötekenden gelen bir şiddete vurgu yaptık. İçeriden kuvvetli bir uyarının ya da gücün şiddetine maruz kalabilir miyiz? Aydınlanma düşünürü Kant'ın bize maksimler veren, kesin buyruklar sunan kategorik imperativleri sayesinde ahlaklı öznelere olan insan da bir güce tâbidir. Bu özne ikiye bölünmüştür: Kendi ve kendi içindeki öteki. Ahlaki bir görev anlayışı ile hareket etmemizi sağlayan vicdan, sanki onunla iş görüyor olsak da başka birinden emir alıyor gibi hissettirir. Ahlaki özne, hem sanık hem de yargıç olduğunu bilir.(35-36) Başka bir açıdan bakıldığında, vicdanı şiddetin tersine çevriliş yeri olarak gören Freud vardır. Ona göre vicdanın doğuşu, saldırganlığın bir tür içe dönüşüyle açıklanır. Katı ve zorlayıcı bir vicdanın arkasında başkalarına karşı bastırılmış bir saldırganlık olduğu işaret edilmiştir.<sup>11</sup>

Yazar Freud sayesinde zihin dünyamıza giren *üstben* kavramıyla, bize içimizdeki ötekiye ve onun şiddetini tanıtmak istemektedir. Üstben; buyurgan bir zorunluluğun katı, kısıtlayıcı, yasaklayıcı yüzüdür. Üstben, beni itaate zorlar; çünkü onun temel fiili, yapmak zorunda olmaktır. Yazara göre direniş, bastırma ve red mekanizmaları; artık psişik bir aygıt olarak görülen insanı olumsuzluğun şiddetine maruz bırakmaktadır. Bu

teri", *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize 2015, ss. 89-99. ; Richard Senett. *Otorite*, çev. Kamil Duran (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

<sup>11</sup> Daha fazla bilgi bk. Sigmund Freud. *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 1999).

yapı sürekli olarak dürtülerle onların bastırılmaları arasındaki gerilim hattındadır. Freud'un psişik aygıtı; tıpkı disiplin toplumu gibi duvarlar, bariyerler, eşikler ve sınır bekçileriyle doludur.(32-35) Ancak onun psikanalizi emirler ve yasaklardan oluşan baskıcı toplum insanını incelemede işlerliğe sahiptir. Chul-Han'a göre bugünün toplumunda, disiplinden öte yeni bir değer zirveye oynamaktadır: Başarı ve performans.

Günümüz toplum yapısına geç modernite demek uygunsa eğer, en belirgin niteliğinin; emir-yasak olumsuzluğundan giderek sıyrılan ve kendini özgürlük toplumu olarak yansıtan yapılar olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte toplumun değer verdiği şeye referansla başarı ve performans toplumu adını alması da yazara göre kaçınılmaz görünmektedir. Küçükten büyüğe her bireyin konumuna göre en önde, en iyi (!), en başarılı olması beklenmektedir. Bu anlamda sergileme yapmak için araçlar da mevcuttur. Okul ve sınıf sıralamaları, güzellik ölçütleri, iş yaşamındaki performans değerlendirmeleri vs. Öyleyse burada şiddetin topolojisi ne durumdadır? Yazar dıştan içe doğru merkezin değiştiğini belirtmiştir. Hâlâ hem dışarıdan beklenti ve talep yoluyla, hem de içeriden kendine uygulanan performansı artırma ve başarı hedefinin baskısı yoluyla, yine devam eden bir şiddet söz konusudur. Yapmak zorunda olmak düşüncesi yok olmuş değildir, ancak bunun yerine daha kuvvetli bir güç, yapabilmek fiili hayata damgasını vurmaktadır. Yazarın burada en çok dikkat çekmek istediği şey artık bilinç dışı ve bastırılmışın değil, olumluluğun şiddetini görebilmektir.<sup>12</sup> *Şiddet yalnızca negatiftikten değil, pozitiflikten de meydana çıkar.*<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Burada yazarın orijinal kavramı olumluluğun şiddetini dayandırdığı somut göstergelere ve karşılaştırmalara konuyu bölmeden örnek vermek istiyoruz: Freud'un psikanalizindeki temel sorun merkezleri olan bilinçdışı ve bastırılmış, karakteri inşa eden yapılarıdır. Karakterin içinde baskılamaların tarihi vardır. Hatta karakter, duygu yatırımları nedeniyle bir nesne işgaline uğramış gibidir. Ben, ya onlara izin verecektir ya da baskılamayoluyula geri püskürtecektir. Bu bir olumsuzluğun şiddetidir. Yazara göre örneğin histeri, tam da disiplin toplumlarına özgü psişik hastalıktır ve psikanaliz de bu ortamda yerleşmiştir. Olumsuz bastırma mekanizmaları, yasaklar ve reddiyeler ortaya konmuştur. Günümüzün yeni sendromları depresyon, tükenmişlik, dikkat eksikliği, hiperaktivitede ise daha çok aşırı bir olumluluk, reddiyeden ziyade hayır diyememe, yapma yaşağı de-

Modernite sonrası toplumlarda; neler yapabildiğini göstermek istemek, kendi performansını sınamak gibi bir durumun yanında, canı ne istiyorsa onu yapmak, kendine odaklanmak, her şeyi kendi için tasarlama problemi vardır. Bu açıdan narsistik bir kendine odaklanmanın varlığı sorunu tartışılmalıdır. Narsisizmde öteki ile bağın yitimi söz konusudur. Oysa ötekinden kurtulmanın da olumsuzluğunu iddia edenler vardır. Özellikle yapılan işin değerini bulması ve takdiri anlamındaki ödüllendirme -burada ötekinin yokluğu yüzünden- kaybolmuştur. Karşılaştığı şeyleri bir tecrübe vasıtası olarak görmeyen ve kendine dönüştürmeye çalışan narsisist, ödüllendirmeden çok acıya sürüklenir. Kendine dönüklük aşırı gerilim ve kontrolü beraberinde getirir. Nihayetinde günümüzün depresif rahatsızlığının temelinde yorgun, kendinden bıkmış ve kendiyle savaşta bitkin düşmüş bir özne vardır. (37-38) Geç modernitenin başarı ve performans odaklı insanının işi, bir görevi yerine getirmek değil, neler yapabildiğini göstermektir. Belki buyurgan bir ötekinin olumsuzluğundan kendini kurtarmıştır. Ancak bu kurtuluş onu özgürleştirerek, şiddet/baskı ve zorakilikten uzaklaştırmış mıdır? Buna yazarın satırlarında bazı cevaplar bulmak mümkündür, ona göre:

“Günümüz toplumu giderek Öteki'nin veya Yabancı'nın olumsuzluğunu üzerinden atıyor. Küreselleşme süreci sınırları ve farkları hızla ortadan kaldırıyor. Ancak olumsuzluğun azalması şiddetin de ortadan kalkması anlamına gelmiyor; çünkü olumsuzluğun şiddetinin yanında bir de olumluluğun şiddeti vardır ve bu şiddet her türlü düşmandan ve iktidardan yoksun gerçekleşir. Şiddet yalnız aşırı ölçülerde olumsuzluk

ğil her şeyi yapabilirlik görünmektedir. Onun için yazara göre psikanaliz bu hastalıklara açılan bir kapı değildir. Depresyonun ardında bastırılmış ruhsal içeriklerin değil, *sınırsız imkanların hakim olunamayanla çarpışması* mevcuttur. Çatışma yaşanan bir öteki değil, yıkıcı ölçüde bir kendine dönüklük vardır. Ötekine, dünyaya açılmayan, saplantılı biçimde kendine odaklanmış özne, farenin çemberde dolanması misali sonunda tükenecektir. Histeriğin ruhu yabancı zorlamalara tabidir ama karakteristik bir biçim, *morf* gösterirken; depresif insan biçimden yoksundur, hatta a-morf, karaktersizdir. Aşırı derli toplu ve biçimli histeriğe karşın, depresifleşmiş ruhsal aygıt karmaşık, düzensiz ve biçimsizdir. (39-42)

<sup>13</sup> Chul Han. *Yorgunluk Toplumu*, çev. Selim Karlıtekin, (İstanbul: 2017, Açılım Kitap), 6.

değil, aşırı olumluluk da demektir, hatta bu yeni şiddet, evet, tam da olumluluğun kitleselleşmesi, aşırı performans, aşırı üretim, aşırı iletişim şeklinde ortaya çıkar ve kendini hiper dikkat ve hiper aksiyon şeklinde gösterir.”<sup>14</sup>

Kendine şiddetin bir boyutu olarak mazoşizmden bahsedilebilirdi. Ancak yazarın yapmaya çalıştığı bunun aksine, kendini yüceltirken maruz kalınacak şiddete dikkat çekmektir. Kendini bırakıp dünyaya, ötekine açılmayan saplantılı narsisist, paradoksal olarak kendi içini oyar ve boşaltır. *Farenin çemberde dönmesi misali sürekli kendi etrafında dönen özne, sonunda tükenecektir.*<sup>15</sup> Buradaki şiddeti daha somut inceleyebilmek için varlığımızın ötekine dönüş imkanını zayıflatan şeylerden bahsetmek yerinde olacaktır. Yeni medya araçları ve iletişim tekniklerinin bu durumu şiddetlendirdiğini iddia etmek zor olmayacaktır. Nitekim sosyal ağlardaki arkadaşlıkların çoğunda kişi kendi egosunu bir meta gibi sergilemektedir. Çoğu zaman reelden, gerçeklik ilkesinden uzaklaşarak bir rekabete girilmektedir. Bu rekabet bildiğimizin aksine daha şiddetlidir. Çünkü aslında rekabet başkalarıyla değil, kendine dönük bir mücadeleye dönüşmüştür.

Freud’un bahsettiği modern dönem insanı üstbene tabi kılınp, itaatkar özneye dönüşürken, katı ve gaddar olanın kısıtlamalarına maruz kalıyordu. Fakat bu çağda (geç modernitede) yazara göre, *ideal ben* üzerinden kendini tasarlayan insan vardır. Olumsuz zorunluluklardan kurtulan ben, ideal benin olumlu anlamda zorlamasıyla baş başadır. İdeal ben sanki bir özgürlük edimidir, ne var ki *ben*, *ideal ben* karşısında çoğunlukla eksiklik ve suçluluk pozisyonlarına düşer. Kendini dış baskılardan kurtarmış sayan insan, bir olumluluk toplumunda yaşadığını zannetmektedir. Oysa yirmi birinci yüzyılın başat hastalıkları ruhsal olanlardır. Dışsal şiddetin yerini içeride çoğalan bir şiddet almıştır. İçerideki şiddetin kurbanı kendini özgür zannetse de, benliğinin üzerinde ona baskı ve zorlama uygulayan bir diğer benlikten, *alter egodan* bahseden psikanaliz-

<sup>14</sup> Chul Han. *Şiddetin Topolojisi*, 10.

<sup>15</sup> Chul Han. *Şiddetin Topolojisi*, 42.

ciler de bu iç şiddete vurgu yapmaktadır. Sürekli kendini olumlayan ve olumlanmak isteyen benliğin yaşadığı psikososyal durum, çağımızın yeni ve ilginç bir noktası olarak vurgulanmaktadır. Ancak, hâlâ varlığını sürdüren fiziksel şiddetin yanında, yazarın işaret etmek istediği kendine yönelik psikolojik şiddetin, yüzeyin daha dar bir alanını temsil ettiğini söylemeliyiz. Yüzeyin genişliğini düşünmek açısından B. Chul Han'ın şu satırları dikkat çekicidir:

“Şiddet kılıktan kılığa giren bir oyuncu. Toplumsal durumlara bağlı olarak suretini değiştiriyor. Günümüzde aşıkârlıktan mahremiyete, cephesel karşılaşmadan viral bulaşmaya, kaba güçten medyatige, fiziksellikten ruhsallığa, olumsuzdan olumluya kayıyor ve derinin altına, satır aralarına, kılcal damarlara ve sinir uçlarına doğru geri çekiliyor – öyle ki tamamen ortadan kaybolduğu yanılsamasına kapılabiliyoruz. Karşıtı özgürlükle örtüştüğü anda ise, iyice görünmez hale geliyor.”<sup>16</sup>

614

OMÜİFD

Kitabın içeriğine dair yaptığımız örneklemelerden sonra, “şiddetin zamansal ve mekânsal dönüşümü için başlık olarak uygun görülen ve ödünç alınmış topoloji terimi ne kadar kullanışlıdır?” sorusuna odaklanabiliriz. Yunanca topos; yer, yüzey, uzay anlamındadır. Topoloji geometride; açıklığı olan cisimlerin konumlarının nicel değil, nitel analizi için kullanılmıştır. Şiddetin topolojisinden kastedilen de, şiddetin değişmeyen özünden başka çeşitli kılıklarda tezahür eden makro fiziksel ve mikro fiziksel görüntüleri olmuştur. Ancak bu tezahürlerden biri açığa çıkarken, diğerleri tam anlamıyla kaybolmuş değildir. Bu açıdan yazarın seçtiği terim/topoloji okuyucunun şiddeti farklı boyutlarda düşünmesine aracı olabilecektir.

Coğrafi uzayımız olan yeryüzünde, hâlâ vahşice ve kanlı şiddet eylemleri boy gösterebilmektedir. Üstelik sahnelemeye ve seyirciye açık halledir. Yine politik düzlemin şiddetini görebilmek de mümkündür ki; hem beden gücü ve silahlar gibi eski araçları, hem de teknoloji, medya vb. gibi yeni araçları etkin şekilde kullanmaktadır. Çağımızın savaşları, silahlarını değiştirse de aynı sonuçları göz-

<sup>16</sup> Chul Han. *Şiddetin Topolojisi*, 9.

ler önüne serecek şekilde organizmayı parçalamaktadır. Bunun yanı sıra egolar; iletişimde hem kendilerine hem de başkalarına, bilerek veya bilmeyerek, kadim duyguların ve dürtülerin vasıtasıyla şiddeti devam ettirmektedir. Öyleyse diyebiliriz ki; dünyamızın temel kavramlarından olan süreklilik, fazlaca soyut olsa da bu kitap vasıtasıyla bizi topolojiye götürmektedir. Topolojide kulplu bir kahve fincanı ile simitin özdeş görünmesi gibi, şiddetin türleri de bir özdeşliğe sahiptir. Belki de özdeşliği sağlayan şey, biçimlerin değişme imkanına karşı, özün değişmemesidir. Şiddet olgusunun karakterini oluşturan şey, kuvvet ve baskıdır. Bu baskı ve zorlama birinden ötekine, açıkça görünen ve görünmeyen şiddeti ortaya koyabildiği gibi; yazarın bahsettiği şekilde modernite sonrasında, ego ile alter ego arasında da yaşanabilmektedir. Sonuç olarak kitap, özellikle psikoloji araştırmacıları ve felsefe okurları için, topoloji kavramının rehberliğinde şiddet konusuna sunduğu bakış açısıyla dikkate değerdir.

### Kaynakça

- Atsız, Hasan. "Kötülük Problemi Bağlamında Şiddetin Diyalojik Karakteri", *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize 2015, ss. 89-98.
- Chul Han, Byung. *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Chul Han. *Yorgunluk Toplumu*, çev. Selim Karlıtekin. İstanbul: 2017, Açılım Kitap
- Freud, Sigmund. *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 1999
- Kaçar, Erman. "Lacan ve Topoloji". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. <http://flsfdergisi.com/> 2018 Bahar, S. 25, ss. 535-554.
- Moses, Rafael. "Şiddet Nerede Başlıyor?" çev. Ayşe Kul. *Cogito*, S. 6-7 (Kış-Bahar), İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Senett, Richard. *Otorite*, çev. Kamil Duran (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).
- Tatar, Burhanettin. "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet". *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize 2015, ss. 371-378.
- Ünsal, Artun. "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi". *Cogito*, S. 6-7 (Kış-Bahar), İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Matematiksel, "Topoloji Nedir?". <https://www.matematiksel.org/topoloji-nedir/>, erişim: 9 Ağustos 2019.
- Nesin, Ali. "BachelardveMobius", erişim: 09.08.2019.  
[http://www.alinesin.org/popular\\_math/K\\_1\\_bachelard\\_ve\\_mobius.doc](http://www.alinesin.org/popular_math/K_1_bachelard_ve_mobius.doc)







Sempozyum Değerlendirmesi/Symposium Review

XV. TEFSİR ANABİLİM DALI KOORDİNASYON  
TOPLANTISI: KUR'ÂN VE HAYAT  
SEMPOZYUMU  
(11-12 MAYIS 2018 SAMSUN)

---

Değerlendiren / Reviewed by

SAKİN TAŞ\* & SAMED YAZAR\*\*

\* [Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
sakintas@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-1301-9491>

\*\* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
sametyazar@uludag.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-9046-0160>

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

*Geliş Tarihi / Received:* 05 Mayıs/May 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 7 Aralık/December 2019

*Yayın Tarihi / Published:* 16 Aralık/December 2019

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 617-635

Atıf/Cite as: Taş, Sakin & Yazar, Samed. "XV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: Kur'ân ve Hayat Sempozyumu (11-12 Mayıs 2018 Samsun)-XVth Coordination Meeting of Department of Quranic Exegesis and Symposium of The Qur'an and Life (11-12 May 2018 Samsun)

" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 617-635. <https://doi.org/10.17120/omuifd.570159>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, Editör Kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by Editorial Board and scanned via a plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey All rights reserved.

XV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: Kur'ân ve Hayat  
Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2018 Samsun)

Tefsir koordinasyon toplantılarının on beşincisi Samsun'da, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Koordinatörlüğünde, Kur'ân ve Hayat Konulu Sempozyumla 11-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında gerçekleştirildi.

Açılış Oturumu (14.00-16.00): Kur'ân Tilaveti, Protokol Konuşmaları, Açılış Konferansı

Toplantının açılış oturumu Mustafa Kara'nın (19 Mayıs Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi) Kur'ân tilavetiyle başladı. Akabinde Prof. Dr. Mehmet Okuyan selamlama konuşması yaptı. Okuyan; bu yılki Koordinasyon Toplantısı'nın Kur'ân ve Hayat başlığı altında olmasında özellikle vahiyle hayatın ayrılmazlığına yeniden dikkat çekmek ve Kur'ân'ın hayatla buluşması noktasında onun asıl indiriliş amacına küçük de olsa bir katkı vermek gayesinin yattığını söyledi. Fitratla vahyin kardeş olduğuna inananlardan biri olarak din eğer doğru öğrenilir, tanıtılır, anlatılır ve sunulursa hiçbir fitratın ve vicdanın bunu yadırgamayacağını vurguladı. Bundan hareketle tefsir alanına dair önce öğrenimimizi sonra öğretimimizi nasıl daha doğru, bereketli ve sonuç alıcı şekillere dönüştürmemiz gerektiğini bu toplantıda konuşmaya gayret edileceğine değinerek konuşmasını sona erdirdi. Okuyan'ın ardından sempozyuma Canik Belediye Başkanı Osman Genç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sait Bilgiç ve Samsun Valisi Osman Kaymak beylerin protokol konuşmalarıyla devam edildi.

### **Açılış Konferansı: Belâgat İlmi ve Kur'ân**

Koordinasyon toplantısının açılış konuşmasını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Bayburt Üniversitesi İlah. Fak. Dekanı) gerçekleştirdi. Hacımüftüoğlu konuşmasına; Kuran'ın i'câzı ve mucizeliği konusunda akademik çalışmaların yetersizliğine vurgu yaparak başladı. Ona göre herhangi bir peygamberin mucizesi yaşıyorsa o peygamber de yaşamaktadır. Şayet mucizesi ortadan kalkmışsa onun peygamberliği de bitmiştir. Bu

nedenle Şu anda aramızda olmasa dahi mucizesi yaşamakta olan peygamber yaşıyor demektir. Hacımüftüoğlu'na göre Kur'an dışındaki mucizelerin hepsi eylemsel/fiili mucizelerdir ve mucize, peygamberin yaşadığı dönemde her ne putlaştırılmış ise, onu alaşağı eden harika demektir. Örneğin; tıp putlaştırılmıştır, nebi (Hz. İsa) onu alaşağı etmektedir. Hz. Musa döneminde sihir en büyük metadır. Allah mucize olarak ona asa verir oda sihirbazların sihirlerini bu Şekilde alt eder.

Hacımüftüoğlu bu noktada Kur'an'ın "tahaddi" aşamalarına temas ederek, Kur'an'ın meydan okumasına bir muarazanın neden yapılmadığına odaklanır. Hacımüftüoğlu Şöyle der; bu meydan okumaya bir karşılık verilmiş olsaydı buna mutlaka vakıf olurduk. Tarihte bunun yapıldığına dair bazı argümanlar mevcut ancak bu muaraza kesinlikle yapılmamıştır. Mesela Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) Kur'an'a nazire yapmak istediğini söyler. Hacımüftüoğlu bu konuda Zemahşerî'yi eleştirir ve Maarrî'nin nerede, hangi Şiirinde bunu yaptığını sorgular. Böyle bir nazirenin mevcut olmadığını söyler. Ayrıca Müseylimetülkezzâb'ın (ö. 11/633) nazire yaptığı iddiasını da gülünç bulur (el-filü ve'l-fil.). Ona göre bunlar komik Şeylerdir. Dolayısıyla ne Müseylimetülkezzâb ne İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) ve ne de Maarrî asla böyle bir Şeye tenezzül etmemişlerdir.

Hacımüftüoğlu, Kur'an'ın mucizeliğinin nasıllığına ve onun diğer mucizelerden farkına temas eder. Hz. Musa'nın mucizesi gözle görülen, tarifi de mümkün olan bir Şeydir. Peki, Kur'an nasıl bir mucizedir? Bu konu, Hicri 2. asırda gündeme gelmiştir. Kur'an bizatihi mucize midir? Mucize olan neresi? Yoksa bir dış müdahale ile mucize midir? Hacımüftüoğlu konuşmasının devamında Şunları söyledi; bu meseleyi ilk defa gündeme getiren Câhiz'in (ö. 255/869) hocası Nazzâm'dır (ö. 231/845). Nazzam sarfe teorisini ortaya atar. Sarfecilik mutezilenin savunduğu bir düşünce olarak kabul edilir. Ancak Nazzâm'ın talebesi Câhiz ona ilk red diye yapandır. Câhiz, Nazmü'l-Kur'an adlı risalesiyle hocasına karşı gelir ve Kur'an nazmı ile mucizdir, der. Câhiz'in açtığı bu çığırla mutezili âlimlerin yüzde doksan beşi sünnilere iltihak edip, sünniler gibi düşün-

rek, Kur'ân'ın bizatihi mucize olduğuna kanaat ettiler. Bu defa, farklı bir soru neşet eder. Kur'ân bizatihi mucize ise, mucizeliği kendinden kaynaklanıyorsa acaba bu nereden kaynaklanıyor? Bir kısım âlimler “الم غلبت الروم” (er-Rûm 30/1-2) ayeti gibi tarihi haberlerin aynen vaki olmasındadır, dediler. Hacımuftüoğlu bu tür bir mucizenin Kur'ân'ın tamamında olmayışından dolayı bu görüşün eleştirildiğinden bahseder. Zira Kur'ân en kısa sûre ile meydan okumaktadır. Buna iki ayrı cevap daha verilir. Birincisi; fesahat cihetiyle mucizdir. Kelimeler çok seçkin ve fasihtir. İkincisi; belâgat cihetiyle mucizdir. Hacımuftüoğlu fesahat denilince seçkin kelimenin, belâgat denince de manası cihetiyle Kur'ân'ın muciz olduğuna vurgu yapar.

Hacımuftüoğlu belâgat ilminin fıkıh usulüyle direk alakalı olduğunu düşünür ve tefsirin bir usulü var mı, yok mu tartışmasının artık bırakılması gerektiğine inanmaktadır. Zira tefsirin usulü belâgattir. Ona göre belâgat ilmi okutulursa tefsirin usulü ortaya çıkar. Ayrıca Hacımuftüoğlu, beşeri belâgatin Kur'ân'a ve Peygamberin belâgatına erişemeyeceğini de düşünür. Belâgat ilmi; Kur'ân ve hadis-i nebevinin daha güzel anlaşılabilmesi adına İslam uleması tarafından çok önem görmüş ve bu alanda dev denebilecek telifler oluşmuştur. Hacımuftüoğlu, Kur'ân'ın mucizeliğinin onun fesahat, belâgat ve nazmında mündemîç olduğuna ve o nazımın benzerinin getirilmesinin imkânsız bulunduğundan Kur'ân'ın kıyamete kadar mucizeliğini devam ettireceğini vurgulayarak konuşmasını bitirdi.

### **Birinci Oturum: Tarihte ve Günümüzde Tefsir İlmi**

#### **Birinci Tebliğ: Tefsir İlminin Mahiyeti (Doç. Dr. Ali Karataş, Sakarya Üniversitesi)**

Oturum başkanı Prof. Dr. Mustafa Öztürk tebliğini sunmak üzere sözü Ali Karataş'a verdi. Karataş, konuşmasına Müslümanların, özelde de ilim dünyasının, tefsir ilminin mahiyetine dair sorunlarının olduğunu düşünerek böyle bir konuyu ele almaya karar verdiğini dile getirerek başladı. Kur'ân ilminin mahiyeti ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Zira tefsir adı altında elde edilen bilgilerin murâd-ı ilahi olarak topluma takdim edilmesi ve bununla insanların hayatının inşa edilmek istenmesi, tefsir ilmiyle ortaya çıkan anakronik çıkarımlar, tefsir ilminin mahiyetinin değişip değişmeyeceği ile ilgili sorunlar bu konunun ele alınmasının gerekçeleri arasındadır.

Karataş ilimler tasnifi ile ilgili birçok âlimin isminin geçtiğinden söz eder. Örneğin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ilimler tasnifine göre tefsir, sırf nakle dayanan, cüz'î ilimlerdenidir. Karataş'a göre tefsirin sırf naklî bir ilim olmasını güçlendiren birçok durum olduğu gibi onun bu durumunu zayıflatan önemli hususlar da mevcuttur. Devamında şunları söyler; öncelikle tefsirde yer alan birçok konunun sonraki dönemlere nakille aktarılması mesela sebab-i nüzul ve mübhemâtü'l-Kur'ân gibi konulardaki kaviller bu bağlamda değerlendirilebilir. İkincisi Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi âlimlerin tefsiri sahabeye ait kılması da bu bağlamdadır. Bir de ilk döneme ait rivayetlerin nakille sonraki dönemlere ulaşması tefsirin sırf naklî bir ilim olarak görülmesini kuvvetlendiren hususlardır. Ancak bu anlayışı zayıflatan emareler, çeşitli gerekçeler de mevcuttur. Öncelikle sahabenin Kur'ân'ı anlarken kendi içtihadını kullanması böyle bir emaredir. Karataş, tefsirde sahabenin içtihatlarının az olduğu şeklindeki bir kabulün ciddi anlamda sorgulanabilecek bir tarafı olduğunu düşünmektedir. Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemindeki tefsirin özellikleri itibarıyla, en azından kendi dönemleri açısından nakilden ziyade içtihadı yer vermiş olmaları, tefsirin sırf nakle dayanan bir ilim olması yönündeki görüşü zayıflatmaktadır.

Karataş, bir ilmin ilim olabilmesi için kelam ilmi kriterleri açısından o ilmin mevzûsu, mesâili ve mebâdîi olması gerektiğini söyler. Ona göre tefsirin mevzûsu Kur'ân, mesâili, tefsirin problemler, Mebâdîi ise tefsirin ilkeleridir. Aynı zamanda bir ilmi diğer ilimlerden ayıran haysiyet kaydının bulunması gerekir. Eğer bir ilmi diğerinden ayıran haysiyet kaydı yoksa o ilmin bağımsız bir ilim olduğu düşünülemez. Karataş, tefsir ilmiyle ilgili çok çeşitli tanımların mevcudiyetinden söz eder. Ancak ilk dönemlerde âlimlerin büyük çoğunluğu tefsiri tanımlamamışlardır. Zira

zihinlerde müsellemler bir tefsir tanımı mevcuttur. Karataş, tefsir ilminin ilim olup olmadığı noktasındaki tartışmaların daha çok Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) tartışması etrafında cereyan ettiğini söyler. Ona göre modern dönemden Muhammed Abdüh (1849-1905) bir tefsir tanımı yapmıştır ancak bu bir tanım görünümü arz etmemektedir. Çünkü Muhammed Abdüh'un tefsir tanımı tefsirin mahiyetinden daha çok onun toplumla ilişkisi itibarıyla tefsiri tanımlamaya yönelik bir çabadır.

Karataş, tefsir ilminin Kur'ân ilimleri çerçevesinde kendine ait ilkelere bulduğunu düşünür. Ona göre bu ilimler incelendiğinde tefsirin, dilsel ve tarihi verilerden hareketle anlamı tespit etmeye yönelik ilkeler üzerine odaklandığı görülür. Karataş devamında şunları söyler; semaya dayandığı kadarıyla tefsirin görevinin sadece nakil ve müfessirin görevinin de sadece nakilcilik olduğu ileri sürülebilir. Bugün tefsirin bittiğini ve te'vil çağının başladığı da iddia edilebilir. Ancak tefsir malzemesinin mahiyeti, bu kadar rahat bir şekilde genelleme yapılmasına izin vermemektedir. İşin mahiyeti, bu ilmin sadece semaya dayanmadığını ve onun bugüne kadar devam ettiğini göstermektedir. Gerek nüzul sırasında gerekse tarihi süreçte düşünülüp söylenmeyen ve konuşulup da yazıya geçirilmemiş pek çok şeyin olması mümkündür. Rivayetlerin çeşidi açısından düşünüldüğünde bütün rivayetlerin enine boyuna incelenip hangi rivayetin anlamı doğru verdiği tam olarak ortaya konulmamış ta olabilir. Bu açıdan hala yapılacak çok iş bulunmaktadır. Bu da tefsirdir. Müfessir de Kur'ân'ın manasını araştıran kişidir. Ancak bu onun Kur'ân'la ilişkisi bağlamındaki görevidir. Fakat müfessirin görevi sadece bu değildir. Onun bir de anlamı keşfettikten sonra beyan etme gibi bir görevi vardır. Anlamı, kendi öznelliklerinin esiri kılmadan, doğru anlamı tespit edip bu anlamı bir şekilde de olsa tarihte koruma görevi bulunmaktadır. Bu noktada müfessir Müslümanca varoluş çabasını görev ve amaç edinen ve bunu sırtına yüklenen kimsedir.

Karataş'ın sunduğu tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Zekeriya Pak (Ksü Üniversitesi) gerçekleştirdi. Pak girişte, Ali Bey'in çok çetrefilli, muğlak ve müphem bir konuyu ele aldığına değindi. Devamında, tefsir

ilminin mahiyeti denildiğinde sanki hakkında anlaşılmadığımız bir mevzûnun tartışıldığı ve tefsir akademisyenleri toplantısında ve müntesibi bulunduğumuz bu ilmin mahiyetini henüz keşfedememiş bir bakış açısıyla meseleye baktığımızda bir nevi kendimizi de inkâr noktasına gelme riskinin barındırdığını söyledi. Ona göre tefsir ilminin ne olup ne olmadığı noktasında şu ana kadar bir karara varmış olmalıydık. Pak, tefsir ilminin mahiyeti üzerine yapılmış bir çalışmanın sonucunda bu ilmin ne olduğu gibi bir somut sonuca ulaşmayı beklediğini söyleyerek tebliğciyi eleştirir. Pak, tebliğin bazı yerlerinde tefsiri müstakil bir ilim olarak değerlendirmeme, özellikle fıkıh usulünün yöntemini kullanarak, kelam ilminin ortaya koyduğu çerçevede bir tefsir ilmi oluşturma gibi bir teklifle karşımızda durduğunu söyledi. Bu durumda tebliğin içeriği, tefsir ilmi müstakil bir ilim olmaktan çıkıp fıkıh hangi yol ve yöntemle hareket ediyorsa ya da kelam hangi yöntemle hareket ediyorsa, tefsir ilmi de o yöntemle hareket eder ise, gerçek bir ilim olma hüviyetini kazanacağı gibi bir sava sebebiyet verebileceğini söyleyerek, Pak müzakeresini bitirdi.

İkinci Tebliğ: Kur'ân'ın Sosyal Hayatımızdaki Yeri (Prof. Dr. Musa Bilgiz, Atatürk Üniversitesi)

Bilgiz'e göre Kur'ân'ın yaşanması; Kur'ân okuyan kişinin inanç, ibadet, kişilik, düşünce yapısı ve davranışlarının Kur'ân ile şekillenmesidir. Şayet Kur'ân okuyan bir kişide bu alanlarda bir değişim meydana gelmiyorsa, o kişi Kur'ân'ı okumamış ve anlamamış demektir. Bilgiz, Kur'ân'a bakıldığında Yahudilere yönelik olarak şöyle bir hitaptan söz eder: "Size bahşedilen bu kitaba bütün gücünüzle, ciddiyetle ve kararlılıkla sarılın" (Bakara 2/63). Ardından Yahudilerin ne yaptığını sorgular. Onlar kendilerine indirilen kitaba göre hayatlarını tanzim etmeleri gerekirken, ilahi kitabı bir tarafa atıp, ona tabi olmadılar. Bilgiz'e göre Yahudilere yönelik olan bu emir Müslümanlar için de geçerlidir. Bunu gösteren ayetler mevcuttur.

Bilgiz, gençlik döneminde bir Kur'ân kursuna gittiğinde orada sadece "sübhâneke" duasının on beş günde öğretildiğini temaşa ettiğinden bahseder. Orada sadece bir sûre on beş günde talim ediliyorken Kur'ân'ın

getirmiş olduğu insan, aile ve kul hakkı gibi değerler; adalet, merhamet, doğruluk, dürüstlük gibi ilkeler ile ilgili en küçük bir eğitime şahit olmadığının aktarır. Bilgiz, tefsirci ve kıraatçilerin, Kur'ân'ın bu yaşanabilir boyutunu ön plana çıkarmaları gerektiğine düşünür.

Bilgiz konuşmasının devamında bir özeleştiriyi yaparak; bin dört yüz seneden beri binlerce tefsir yazıldığı, Kur'ân'ın mucizeliği sürekli öne çıkarıldığı halde Kur'ân'ı hayatımıza aksettiren yönlerin ön plana çıkarılmamasından ötürü ciddi anlamda bir vebal altında olduğumuz düşüncesindedir. Bilgiz, yapılan tefsirin, Kur'ân'ın hükümlerinin sosyal hayatımıza dokunmasına vesile olmasını sağlayacak bir şekilde öğrencilere aktarılması gerektiğini söyler. Bilgiz konuşmasının devamında şunları söyler; Türkiye'de doksan bin tane cami, yaklaşık olarak yirmi beş bin tane Kur'ân kursu, dört bin beş yüz otuz üç tane imam hatip okulu (iki bin iki öncesinde dört yüz tane), yüz beş ilahiyat fakültesi mevcut iken ve öğrenci sayısı on/yirmi/otuz kat artmış olmasına rağmen sonuçta ne olmuştur? İçki, zina, ana babaya saygısızlık, Allah'a isyan, yalan, adaletsizlik, merhametsizlik artmıştır. Yüzlerce, binlerce Kur'ân hükmünü anlatmanın bir anlamı yok. Biz sadece öğrencilerimize, cemaatimize, insanlarımıza, şu dört esas öğretebilsek Kur'ân eğitimi adına, bunda fevkalade bir başarı sağlanacaktır. Bunlar: dürüstlük, adalet, merhamet ve samimi-yettir. Din denilen şey görsel, şekilsel, içi boşaltılmış bir takım uygulamalar değildir. Din; Allah, insan ve Kur'ân'la olan muamelelerinizin dürüst ve samimi olmasıdır. Kur'ân, kendisiyle hayatımızın her alanında amel etmemizi, örnek bir insan ve toplum oluşturmamızı emretmektedir. Örnek bir toplum oluşturulmadığı sürece, ne kadar kütüphane, Kur'ân kursu açılırsa açılın -insanlar tereddütsüz olarak malını, canını, namusunu, bu Müslümandır, buna güvenebilirim demediği sürece- bir fayda getirmesi söz konusu değildir.

Bilgiz'in sunduğu tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Zülkifâr Durmuş (Nevşehir Hacıbektâş Üniversitesi) gerçekleştirdi. Durmuş tebliğin girişinde, metnin niçin yazıldığı, problemin ne olduğu gibi sorulara cevap bulamadığından şikâyet etmesine rağmen tebliğ metninin örnek olaylar



üzerinden incelenerek güncelleştirilmiş olması yönüyle takdire şayan olduğunu söyledi. Durmuş, metin üzerinde bazı dipnotlarda müfessirlerin görüşlerine de yer verilmesiyle tebliğin daha iyi olacağından bahsetti. Ayrıca tebliğ sahibinin temel vurgusunun Kur'ân'ın hayata taşınma problemi olduğunu ve Müslümanların bugün gerek ferdi gerek ailevi gerekse toplumsal hayattaki en ciddi probleminin Kur'ân'ın o ahlaki ilkelerine göre bir hayat yaşayamama olduğunu vurgulayarak konuşmasını sonlandırdı.

Üçüncü Tebliğ: Kur'ân Tefsirinin Hayatla İlişkisi: Tefsirin Dünü Bugünü (Prof. Dr. M. Sait Şimşek, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Emekli)

Şimşek, konuşmasına kendine has üslubuyla Kur'ân'ın iniş sürecinin hayatla iç içe olduğunu vurgulayarak başladı. Devamında sözlerine şöyle devam etti; günlük hayatta bir olay olur, onunla ilgili bir rivayet iner. Bu durum, Kur'ân'ın hayatla iç içe olmasını gösteren önemli bir değerdir. Dünün tefsiri, -ilk dönem hariç- akademik tefsirlerdir. Akademik tefsir demek ilim için ilim yapmak demektir. Bu ilmi açıdan çok tutarlıdır ama hayatla ilişkisi yoktur. Akademik tefsirler ortaya çıktıktan sonra da tefsir hayattan yavaş yavaş uzaklaştı. Mezhepleşme gerçekleşti ve her mezhep kendi görüşünü savunmaya başladı. İnsaflı söylenecekse, sünnilerin de diğer mezheplerden farkı yoktur, sadece diğerlerinden biraz daha tutarlı gibidir.

Şimşek, içtimâî tefsir hareketi ile -ilk dönemdeki gibi- Kur'ân'ın hayatla buluşmasının biraz gerçekleştiğine inanır. Ona göre içtimâî tefsir çok doğru bir tefsir yorum şeklidir. Kur'ân mahlûk mudur değil midir gibi kimseye faydası, hayatla bir ilgisi olmayan tartışmalar ve münakaşalar bu vesileyle arka plana itilmiştir. Kur'ân amel edilmek için gelmiştir. Ayrıca günümüzde, dil kolaylaşmış ve tefsir yazılırken halkın anlaması da önemsenmiştir. Önceden yazılan tefsirlerin dili zordur. Şimşek'e göre bu sadece asır farklılığından kaynaklanan bir zorluk değildir. Klasik tefsirlerde muhteva halkı çok da ilgilendiren şeyler değildir. Buna irap meseleleri örnek verir.

Şimşek'e göre Kur'ân'ı hayattan uzaklaştırmanın bir çeşidi modern ilimlerle Kur'ân'ın tefsiridir. Ona göre Kur'ân modern ilimler için gelmemiştir ve onun modern ilimler alanında söylediği bir şey yoktur. Örneğin; koyun kopyalama. Vatikan bu olayı kınadıktan sonra diyanet de kınamıştır. Şimşek'e göre Allah istemiyorsa zaten kopyalanmaz. Allah müsaade ediyorsa kopyalanır, canlanır. Alanımıza dâhil değildir bu konu.

Şimşek, insanların Kur'ân'a yönelme eğiliminde olmalarını büyük bir tehlike olarak görülmesini eleştirir. Bu olgunun eksik tarafları varsa münasip bir şekilde bunun anlatılması gerektiği düşüncesindedir. Bu noktada Kur'ân'ı tek dayanak görenleri de eleştirir. Böyle bir çaba içerisinde olan kişilerin sosyal medyada özellikle hayatla ilişkisi olmayan hususları gündeme getirdiklerinden dert yanar. Hz. İsa incek mi inmeyecek mi? Âdem'in babası kimdir? Bu tür hayatla ilişkisi az olan konularda bir ilim adamı, kendi görüşünü, televizyon ve medya aracılığıyla veya kendi taraftarlarının bu gibi konuları gündeme getirmesi ilkin bu tür iddia sahiplerine zarar vereceği düşüncesindedir. Özetle Şimşek, hayatla ilgisi olmayan bu tür konularda dertlenmememiz gerektiğine değinmeye çalışır ve şu anda yaşanan hayata odaklanılmasını ister. Şimşek, bu tür tartışmaların muhalifler tarafından fırsat bilinerek insanları Kur'ân'dan uzaklaştırmaya vesile olduğuna inanır.

Şimşek'in tebliğinin müzakeresini Prof. Dr. Yakup Çiçek (Marmara Üniversitesi Emekli) gerçekleştirdi. Çiçek, eline yazılı bir tebliğ ulaştığından konunun başlığından hareketle tefsirin dünü, bugünü, hayatımızla ilişkisi ve bundan hareketle günümüzde tefsir konusunda bir takım düşüncelerini paylaştı. Bu noktada asrımızda Kur'ân'a yönelik bakışı etkileyen faktörlerden biri olarak oryantalizm ve modernizm ile ilgili bir takım bilgiler aktardı. Ona göre Modernizmin teşekkülünde Batı'nın dine bakış açısının değişmesi yatmaktadır. Modernizmle birlikte en radikal değişim, geleneksel din anlayışında görülmüştür. Hristiyanlık tarihleştirilmiş ve seküler bir yapıya kavuşturulmuştur. Vahiy kaynaklı düşünce ve bilgilere dünya görüşünde fonksiyonel hiçbir yer vermeyen; hümanist,

sekülerist ve demokrasi sacayağı üzerine oturtulan; insanı hakikatin tek ölçüsü gören, akli Tanrı'dan ve o kaynaklardan gelen prensiplerden bağımsız düşünen; kurtuluşu dinde değil başka yerlerde arayan akım Çiçek'e göre modernizm olgusudur. Son üç asrını derin krizler içinde geçiren İslam dünyası, özellikle batılı güçlerin müdahalesiyle devletlerinin zayıflamasına, birçok kurumsal ve kültürel mirasının altüst olmasına şahit olmuştur. Çiçek başlangıçta Batı'nın sadece ilmini ve tekniğini alıp İslam ahlakıyla mezmetme düşüncesini taşıyan Osmanlı'daki ıslahat hareketlerinin, kaçınılmaz kötü olarak gördüğü Batı medeniyeti ve anlayışını zamanla vazgeçilmez iyi olarak benimsemeye dönüştüğünü söyler. Ayrıca Batı'nın aksine Müslüman ülkelerde modernleşme hareketleri bir tür dini hareketler ve dini yorumlama çabasının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Modernizm ile artık hadisler şüphe ile karşılanmalı, mezhepler, icmâ kabul edilmemeli, tefsir modern bir akla göre yapılmalı, tasavvufun varlığı sorgulanmalıdır.

Çiçek, Batılıların amaçlarının, Müslümanlar arasında tarihlerini ve şahsiyetlerini inkâr eden bir nesil yetiştirmek olduğu düşüncesindedir. Çiçek, bir Müslümanın, oryantalizm veya modernizm olsun, bunların ilahiyat alanıyla ilgili yaptıkları faydalı çalışma ve düşüncelerini almasında bir problem olmadığı düşüncesindedir. Zira her doğru bilgi, davranış Müslümanın yitik malıdır. Dolayısıyla onu alır, almalıdır. Ancak bu bilgileri hiçbir tenkide uğratmadan, onları olduğu gibi almak ve ardından da dini konularda mutlak doğru olarak buna göre hareket etmek gibi bir yaklaşım birçok farklı anlamalara kaynaklık edeceği söyleyerek müzakeresini bitirdi.

## **İkinci Oturum: Tarih Ve Günümüzde Kur'ân Algısında İnsan Faktörü**

### **Birinci Tebliğ: Kur'ân'ı Anlamada Cahiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi (Doç. Dr. Zeki Tan, Iğdır Üniversitesi)**

Oturum başkanı Prof. Dr. İdris Şengül (Ankara Üniversitesi) tebliğini sunmak üzere sözü Zeki Tan'a verdi. Tan tebliği üç ana başlık altında işledi. Bunlar; Kur'ân'ın nazil olduğu coğrafyayı bilmenin önemi, kav-

ramların inşası ve kitap inancıdır. Ona göre cahiliye toplumu tekdüze bir toplum değildir. Yüzlerce kabile mevcuttur ve her kabile kendi içinde farklı inanç ve fertlere sahiptir. Tan bundan dolayı cahiliye ile alakalı bir şey söylenirken onların tekdüze toplum olmadıkları ve farklılıklarını dikkate alınması düşüncesindedir. Örnek olarak kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi meselesinin bir veya iki kabiledede olduğu söyler. Özellikle Benî Temîm kabilesinde bu durum olmasına rağmen bütün Arap kabilelerine bir genelleştirme mevcuttur. Ona göre bu açıdan Kur'ân'ı anlamada indiği coğrafyanın dilini, kültürünü ve yapısını bilmek elzemdir. Mesela Kur'ân'da "Yâ benî Âdem" ifadesi özellikle Mekki sûrelerde geçer, bundaki amaçta kabilelerden oluşan bir toplum yapısında ayrımcılığı bertaraf etme, aradaki eşitliğin sağlanması, toplumun kaynak olarak aynı şeye yönlendirmek olduğunu düşünür, Tan. " الحمد لله رب العالمين " (El-Fâtiha 1/2) ayetinde de bunun görüldüğünden söz eder. Toplumda yoğun bir övgü kültürü mevcuttur. İnsanları ayakta tutan temel esas övgü kültürüdür. Kur'ân bu ayetle mevcut durumu belli bir hizaya çekmeye çalışıyor.

628

OMÜİFD

Tan, Kur'ân'ın nazil olduğu coğrafyayı bilmenin önemine bir başka örnek olarak Alâk suresinin ilk beş ayetini örnek verir. Bu ayetlerin genelde eğitim-öğretim ve İslam'ın ilme bakışıyla alakalı olduğu söylenir. Hâlbuki ayette o toplumda bilgi kaynaklarının farklı olduğuna dikkat çeken bir boyut olduğundan söz eder. Ona göre mevcut toplumun bilgi kaynakları kâhinler, bir takım Yahudi ve Hristiyan din adamlarıdır. Kur'ân özellikle bu ayetlerle bilgi kaynağının vahiy olduğunu vurgular. Bu bilgi kaynağının vahiy olduğunun söylenmesiyle o insanlar da devre dışı kalmış olmaktadır. Tan coğrafyayı bilmenin önemine dair bir başka örnek olarak zaman zaman kardeşlik bağlamında kullandığımız " انما اإخوة المؤمنون " (Hucurât 49/10) ayetini örnek verir. Mekke toplumunda insanları birbirine bağlayan şeyin kabile, aile bağı olduğu bilinmektedir. Kur'ân bu ayetle kabile bağına yok saymamakta bilakis kabileciliğin olmaması gerektiğini söylemektedir. Tan, ilgili ayetle bunun gündeme taşınmasıyla toplumdaki farklı kabilelere mensup insanların aynı duygu ve inanca sahip olduğunun vurgulandığını düşünür.

Tan'ın tebliğinde ele aldığı diğer bir konu Kur'ân'ın nazil olduğu toplumda yeni kavramlar inşa edip bazı kavramları saf dışı etmesidir. Örneğin şirk kavramı reddediliyor ve bazı kavramlara da müdahale ediliyor. Ona göre bir düşünce dünyasının müesses hale gelmesinin ve devamının sağlanmasının temel yolu kavram üretmekten geçmektedir. Tan bu amaçla İslam'ın, toplumun kullandığı nifak, fasık, salat, zekât gibi kavramlara müdahale ettiğini düşünür. Tan'ın tebliğinde temas ettiği üçüncü husus cahiliyede kitap inancının mevcudiyeti meselesidir. Ona göre dönemin insanlarında bir peygamber beklentisi mevcuttur. Ancak bunun kendilerinden birinin olması istenmektedir. Kitap inancı da bu anlamdadır. Fakat onların kitap düşüncesi bildiğimiz anlam ile elle tutulur iki kapak arasındaki somut bir şey değildir. Tan'a göre o toplumda bir satıra da kitap denmektedir. Elle tutulan nesneden ziyade, vahye kitap deniyor. Tan devamında şunları söyler, örneğin "الم تلك الكتب" (el-Bakara 2/1) ayeti nazil olduğu dönemde bir Mushaf mevcut değildir. Peki, neden kitap deniyor? Zira kitap kavramı sadece kitap için değil aynı zamanda bir statü için de kullanılabildiğini görmemiz gerekir. Müşrikler Kur'ân'ı zaman zaman dinliyorlar. Müşriklerin vahye karşı bir istek ve talebi mevcuttur. Onların vahiyle olan ilişkisi hayata anlam katmaktan ziyade, toplumda yaşayan diğer kültürlerde –Yahudiler ve Hristiyanlar da- olan şeyin kendilerinde olma düşüncesidir. Daha çok bir tefahür sebebiyle istiyorlar. Çünkü o toplumun temel özelliklerinden biri de bir topluma üstünlük iddiasında bulunmaktır.

Zeki Tan'ın tebliğinin müzakeresini Prof. Dr. Mehmet Soysaldı (Fırat Üniversitesi) gerçekleştirdi. Soysaldı, her çalışmada bir takım eksiklik ve noksanlıkların olabileceğini söyleyerek mevcut çalışmanın daha güzel bir seviyeye ulaşmasına katkı sağlamak amacıyla tebliğ ile ilgili bazı teknik önerilerde bulundu. Soysaldı, genel manada tebliği başarılı bulduğunu söyleyerek Tan'ı tebrik etti.

İkinci Tebliğ: Hz. İbrahim'in Dualarını Farklı Bir Okuyuş (Doç. Dr. Mahmut Öztürk, Harran Üniversitesi)

Öztürk, Hz. İbrahim'in bazı dualarında Allah'tan talep ettiği şeyleri Abraham Maslow'un (1908-1970) ihtiyaçlar hiyerarşisindeki sıralamasıyla karşılaştırmaya çalışacağını söyleyerek tebliğine giriş yaptı. Maslow, insandaki istek ve ihtiyaçları belli bir sıra düzeni içerisinde ortaya süren bir teori gerçekleştirmiştir. Ona göre bir kimsenin hayatında isteklerini tatmin etme bakımından alt basamaktan üst basamağa doğru bir gelişme düzeni vardır. Fizyolojik ihtiyaçlar; açlık, susuzluk, cinsellik. Güvenlik ihtiyaçları; emniyet, güven düzen, asayiş. Birbirine ait olma ihtiyaçları; aşk, sevgi, şefkat, beslemek. Takdir olunma ihtiyaçları; itibar, saygınlık, değer, başarı ve kendine saygı, kendini geliştirmek, kendi imkân ve kabiliyetlerini kullanmak. Maslow'a göre, bireyler yaşamlarında kendilerine bir takım hedefler belirler ve bu doğrultuda yaşamlarını biçimlendirirler. İnsanın kendini gerçekleştirmesi şeklinde belirlenen son basamak için belli bir hiyerarşi içerisinde yaşama dair belirlenen hedeflerin ve bu hedeflere ulaşılması için gerek duyulan ihtiyaçların karşılanması gerekmektedir.

630

OMÜİFD

Öztürk, Hz. İbrahim'in dualarında bu beş temel ihtiyaca karşılık gelen kısımları özetle aktarmaya çalışır. Öztürk; bir psikolog olan Maslow'un insanların ihtiyaçlarını bir hiyerarşiye bağlı olarak karşılamaya çalıştığını söyler. Ona göre bunlar, fizyolojik ihtiyaçlardan sosyolojik ihtiyaçlara doğru ardışık bir düzenle sıralanır. Bir sonraki ihtiyacın farkında olmak, bir önceki ihtiyaç konusunda doyuma ulaşmayı gerektirmektedir. Öztürk onun ihtiyaçlar piramidinde temele yerleştirdiği beslenme ve güvenlik ihtiyacının hem Hz. İbrahim'in dualarında, hem de Kur'an'ın diğer ayetlerinde nerelerde karşılık bulunduğunu tespit etmeye çalışır.

Öztürk'ün tebliğinin müzakeresini Prof. Dr. Lütfullah Cebeci (Erciyes Üniversitesi) yaptı. Cebeci, tebliğ başlığının orijinalitesine dikkat ederek konuşmasına başladı. Cebeci, Hz. İbrahim'in duaları ile Maslow'un hiyerarşisini mukayese şeklinde değil de Kur'an'ın genel olarak ihtiyaçlar hiyerarşisini Maslow'la karşılaştırmak şeklinde ele alınsaydı tebliğin daha güzel olabileceğini söyledi. Cebeci şunları söyler; Hz. İbrahim biraz

çıtı üstü bir insan olup peygamberler arasında da ulu'l-azm'dir. O yüzden onun ihtiyaçlarıyla bizim ihtiyaçlarımız çok örtüşmemektedir. Hatta Maslow'unkiyle hiç örtüşmemektedir. Maslow, bir Yahudi'dir. Yahudilerin en önemli ihtiyacı hayattır "وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ". (el-Bakara 2/96) Maslow ihtiyaç hiyerarşisini neye göre yapmış. Yemek, içmek, gezmek, kendini tatmin etmek, şöhret kazanmak, insanlar üzerinde unvan sahibi olmak. Burada sayılan fizyolojik, güvenlik, ait olma ihtiyacı, takdir edilme, kendini gerçekleştirme gibi durumlar Maslow'un kendi ihtiyaç hiyerarşisidir ve Kur'an'daki normal insan çizgisine uymuyor. Sonuçta bu da Hz. İbrahim'e hiç uymamaktadır.

### Üçüncü Tebliğ: Üniversite Gençliğinin Dindarlık Algısında Kur'an'ın Yeri (Dr. Öğr. Üy. Yahya Turan; Dr. Öğr. Üy. Orhan İyibilgin, Ordu Üniversitesi)

İyibilgin, bir alan araştırması ve anketler düzenleyerek tebliğini hazırladığını söyleyerek sözlerine başladı. Bu çalışmada insanların dindarlıklarına kaynaklık eden dini bilgilerini nereden ve nasıl öğrendikleri, dini konuda bir soru veya sorun olduğunda nereye veya hangi kaynaklara müracaat ettikleri, dindarlığı belirleme kaynağı olarak Kur'an'a yönelik algılarının ne düzeyde olduğu gibi cevaplar tebliğin konuları arasındadır. İyibilgin anketin üniversite gençliğine yapıldığını temas ederek yapmış oldukları çalışma hakkında kısaca bilgi verdi.

İyibilgin, araştırma neticesinde Kur'an'ı Arapçasından okumayı bilen gençlerin, mevcut durumlarının onları motive edip Kur'an okumaya yönlendirdiğini vurguladı. Bu anlamda, şayet insanların Kur'an okumalarını istiyorsak ilkin onları orijinal metniyle tanıştırma fikrinin gerekliliği kendisinde oluşmuştur. Genelde deneklerin ifadesiyle Kur'an'ı okumak manevi olarak onları rahatlatmaktadır. Ayrıca Kur'an'ı Arapçasından okuyan öğrenciler, Kur'an'a ilgi bakımından Kur'an'ı Arapçasından okumayı bilmeyenlere oranla daha fazladır. Anket sonuçlarına göre öğrencilerin dini bilgileri ağırlıklı olarak aile, daha sonra Kur'an Kurslarından, daha sonra okullardan öğrendiği görülmekte, bu da ailede dini eğitimin gerekliliğini göstermektedir.

İyibilgin'in tebliğinin müzakeresini Doç. Dr. Mustafa Şentürk (Trakya Üniversitesi) gerçekleştirdi. Şentürk, İyibilgin'in disiplinler arası bir alana girerek emek mahsulü bir tebliğ sunduğundan dolayı onu tebrik etti. Tebliğde bulunan birçok teknik konuları inceleyip müzakere etmenin ciddi bilgi birikimi gerektirdiğini söyleyerek kısaca tebliğ hakkındaki değerlendirmelerde bulundu. Şentürk, teorik çalışmaların yanında Temel İslam Bilimlerinde de artık multidisipliner çalışmayı gerektiren tecrübi çalışmaların yapılmasının önemine değindi.

### **Üçüncü Oturum: İlahiyat Fakültelerindeki Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Sorunları (Oturum Başkanı: Prof. Dr. Celal Kırca, Erciyes Üniversitesi Emekli)**

Son oturumun ilk konuşmasını Lisans Düzeyindeki Tefsir Kitaplarının Yazımı adlı konuyla Prof. Dr. Zekeriya Pak (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi) gerçekleştirdi. Pak, lisans eğitiminde okutulması gereken konular ve bu konular çerçevesinde yapılması öngörülen kitap çalışmalarlarıyla ilgili iki yıldır devam eden projelerinin geldiği noktayı özetledi ve kendisine düşen tefsir usulü kitabının planı hakkında bilgiler verdi. Pak, amaçlarının sürdürülebilir, gerçekçi bir müfredat oluşturmak olduğunu ayrıca müfredat konularını birkaç yıl sonra tekrar değiştirilmeyecek şekilde dizayn etmeye çalıştıklarından söz etti.

Oturumun ikinci konuşmasını Yüksek Lisans ve Doktora Tez Konuları adlı sunumuyla Prof. Dr. Necmettin Gökkr (İstanbul Üniversitesi) gerçekleştirdi. Gökkr, Türkiye'de ilahiyat tefsir alanında yapılan lisansüstü tezler hakkında iki yıllık bir süre içinde bir ekip tarafından yapılan çalışmanın sonuçlarını değerlendirmek üzere konuştu. 2016 yılında başlanılan, yaklaşık 40 civarında yüksek lisans ve doktora öğrencisi ile Bilal Gökkr, Ömer Kara, Muhammed Abay, İsmail Çalışkan ve Esra Gözeler hocalarla birlikte bir kaç çalıştay ve bir sempozyum (Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler –İslam Dünyası ve Batı Mukayesesi- 24-26 Kasım 2017, İstanbul) düzenlediklerine değindi. Gökkr, bu sempozyumda; tefsir anabilim dalı olarak şu ana kadar ne kadar çalışma yapıldığı, kimlerin ve hangi üniversitelerin neler yaptığı, hocaların neler çalıştırdığı gibi bazı



sorulara sayısal ve istatistiki bilgilere eriştiklerinden bahsetti. Bu konuda bazı sorunlara değindi ve bazı önerilerde bulundu. Şu ana kadar yapılan 237 tezde benzerliğin bulunduğuna ve yapılan çalışmalarda konu dağılımı olarak dengesizliklerin mevcudiyetine değindi. Kavramsal ve tefsirmüfessir çalışmalarının çokluğuna temas etti.

Oturumun son konuşmasını Doçentlik ve Profesörlük Çalışmaları adlı konusuyla Prof. Dr. Ömer Kara (Atatürk Üniversitesi) gerçekleştirdi. Kara, tebliğinde, akademik yükselmenin, bir anlamda kalfalık ve ustalık dönemlerine tekabül eden doçentlik ve profesörlük kademelerinin yapısını ve bu kademelerde yapılan çalışmaların keyfiyet açısından bazı yönlerini tartışmaya açtı. Bu bağlamda konuşmasını üç ana omurga üzerine kurdu. Bunlar; akademik ilerlemenin temelleri ve mantığı; doçentlik ve dolayısıyla profesörlüğe zemin olarak akademik hayatın bugünkü alanı üzerindeki etkisi; doçentlik ve profesörlük çalışmalarının keyfiyeti, idi. Kara, eskiden ahilik teşkilatlarında eğitim kadrolarında bir sınıflamanın mevcudiyetinden söz ederek bunun sırasıyla yamaklık, çıraklık, kalfalık ve ustalık şeklinde dört sınıf olduğundan bahsetti. Burada çıraklar yamakları, kalfalar çırakları, ustalar da kalfaları eğitmektedir. Süreç birbirini tamamlamaktadır. En üstten aşağıya usta hepsine de müdahil olabilmektedir. Kara'nın akademyanın gelişme sürecinde olmasını önerdiği yapılanma şekli Osmanlı Devleti ile Büyük Selçukluda mevcut olan ahilik sisteminin bir benzerinin akademik sistemin içine etkin bir şekilde dâhil edilmesidir. Örneğin; Yüksek Lisans ve Doktora düzeyindekiler akademyanın yamaklık, yardımcı doçentler çıraklık, doçentler kalfalık ve profesörler ise ustalık konumunda değerlendirilmeli her alan bir alttakini yetiştirecek düzeyde bir formata büründürülmelidir.

Kara'nın tebliğinde dile getirdiği hususlar çoğunlukla akademyadaki mevcut problemler üzerinedir ve konuşması buna dönük öneriler şeklindedir. Doçentlik öncesinde akademyanın içine sinmiş olan en önemli problem, titre ve akademik yükselişe odaklı oturmuş olmasıdır. Yüksek Lisans öğrencisi bir an önce bitirme telaşesindedir. Doktorada zorlamayacak bir konu alınıp bir iki makale ile -üniversitenin şartlarına göre-

yardımcı doçent olma durumu bunu takip etmektedir. Doçentliğe gelindiğinde kendisi kalfalık kıvamına geldiğinden bu süre içerisinde jüriyi zorlamayacak, sıkıntı çıkarmayacak ortalama bir konu alıp doçent olma hülyalarına bürünmektedir. Profesörlükte ise bir ders kitabı yazayım da profesör olayım düşüncesi hâkim olmaktadır. Kara böyle bir yükselişin ciddi bir problem taşıdığı düşüncesindedir.

Kara, doçentlik ve profesörlük tezlerinin keyfiyetine yönelik işaret ettiği kitapları bizzat inceleyerek bunlarda şu sorunları tespit etmiştir; acelecilik problemi, vukufiyet eksikliği, bir geleneğin oluşturulamaması, danışmanlık sıkıntısı, yüksek lisans tezi olamayacak bir konunun seçimi, sorunsuz/problematiksiz tezler, kapsam ve sınırlılık açısından ciddi sıkıntıların mevcudiyeti, konu başlığının gereksiz çok geniş olması veya çok kısa olması, çalışmalarda hocaların fikirlerinin olmaması (sen bu fikrin neresindesin), standart araştırma teknikleri açısından ciddi sorunlar, sistematik kurgudaki sıkıntılar, metin içindeki dolaylı dolaysız kendinden intihaller ve jüri problemleridir.

634

OMÜİFD

### Değerlendirme Oturumu

Koordinasyon toplantısının değerlendirme oturumuna başkanlık eden Prof. Dr. Lütfullah Cebeci vaktin ilerlemesi sebebiyle sözü Prof. Dr. Talip Özdeş'e (Cumhuriyet Üniversitesi) verdi. Özdeş, bazen sistematik bazen dağınık da olsa en azından problemlerimizi görebilmemize, eksikliklerimizi, gelişmelerimizi, çalışmalarımızı bir masaya yatırıp, bunları karşılıklı değerlendirebilme imkânı verdiğiinden bu tür toplantıların önemine değindi. Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi) bu tür toplantıların iki tane amacının olduğunu söz etti. İlk amaç tefsir akademisi arasında en büyükten en küçüğe, yeni başlayanlardan emekli olmuş olana kadarki hocalar arasında bir kaynaşma oluşturmaktır. İkinci amaç ise sempozyum ortamında bir problemin ele alınmasıdır. Bu amaçla Kur'an ve Hayat başlığı güzel bir seçimdir. Ancak bir eleştiri kabilinde başlığın altının çok iyi şekilde doldurulmadığı düşüncesindedir. Koordinasyon tertip heyeti adına konuşan Doç. Dr. Recep Demir (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) sempozyumun işleyişi hakkında birkaç hususa değindi. Seçilen konu ile

ilgili sadece beş tane tebliğ özeti geldiğini ve bunlardan sadece ikisinin tamamlanarak gönderildiğini sitayışkâr bir şekilde dile getirdi. Bu nedenle ısmarlama usulüyle sempozyumun tertip edilebildiğini aktardı. Ayrıca isim yazdırdıkları halde 70'e yakın hocanın iştirak etmemesi ile ilgili maddi israf yönüne dikkat çekerek bu tür toplantılar öncesinde gelmeme yönünde bir problem olması durumunda bunun tertip heyetine mutlaka bildirilmesi gerektiğinin altını çizdi. Son olarak sempozyum heyeti adına Mehmet Okuyan olmak üzere bu işte emeği geçen Muhammet Sacid Kurt, Mustafa Sait Kaplan, Mustafa Kara, Abdurrahman Okuyan ve Yaşar Akaslan Beylere teşekkür etti. 2019 koordinasyon toplantısının ev sahipliğini yapacak olan Harran İlahiyat Fakültesi adına sözü alan Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Öztürk, Demir'in temas ettiği aksaklıklara değinerek buna dönük önlemlerin alınacağını söyledi. Ayrıca Urfa'da amaçlarının Uluslararası bir sempozyum oluşturmak olduğunu vurguladı. Koordinasyon toplantısı, sempozyumun ardından Samsun'un eşsiz güzelliklerinden Bafra Kızılırmak Deltası Kuş Cenneti ve Vezirköprü-Şahinkaya Kanyonu gezisiyle sona erdi.

