




İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES

Sayı/Issue: 10 (Aralık/December 2021)

Issn: 2587-1757



ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES

ISSN: 2587-1757

**Derginin Sahibi/Owner of the Journal**

Adiyaman Üniversitesi Rektörlüğü

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Prof. Dr. Hüseyin Çelik

**Editör/Editor**

Doç. Dr. Recep Özdemir

**Editör Yardımcısı/Assistant Editor**

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin

**Sayı Editörü/Number Editor**

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Prof. Dr. Mohammed ALMOHAMMED

Doç. Dr. Saleh Ali Nasser ALKHADRI

Doç. Dr. M u h a m m e d KALOU

Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR

Doç. Dr. Naif YAŞAR

Doç. Dr. M. Caner ILGAROĞLU

Doç. Dr. M. Sait UZUNDAĞ

Doç. Dr. Zeliha ÖTELEŞ

Dr. Öğr. Üyesi Hamit AKTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi M. Ali ÇALGAN

Dr. Öğr. Üyesi İsmet KALKAN

Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER  
Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal ALTUN  
Dr. Öğr. Üyesi Güven AÇIRKAYA  
Dr. Öğr. Gör. Cengiz PARLAK  
Öğr. Gör. İsa SARIKAYA  
Öğr. Gör. Sultan DURAN

### **Yazışma/Correspondence**

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Altınşehir Kampüsü 02100 Adıyaman/Türkiye

### **İletişim/Contact**

[iiadeditor@adiyaman.edu.tr](mailto:iiadeditor@adiyaman.edu.tr)

[eaytekin@adiyaman.edu.tr](mailto:eaytekin@adiyaman.edu.tr)

### **Web Sayfası/Web Pages**

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

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları İslami İlimler Araştırmaları Dergisine aittir. Yazılar önceden izin alınmaksızın tamamen ve kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılmaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntılama yapılabilir.

**Adıyaman 2021**

## **Danışma Kurulu/Advisory Board**

- Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Abdulgaffar Arslan (Celal Bayar Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Adil Abdulmecid İlvi (Aden Üni. Yemen)  
Prof. Dr. Adnan Mustafa Hatatba (Yermük Üni. Ürdün)  
Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle (Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üni Arabistan)  
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. İlyas Çelebi (29 Mayıs Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Üni. İslami İlimler Fak.)  
Prof. Dr. İsmail Taş (Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Muhammed Casim es-Sâturî (el-Enbâr Üni. Irak)  
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne (Urduniyye Üni. Ürdün)  
Prof. Dr. Saffet Köse ( İzmir Kâtip Çelebi Üni. İslami İlimler Fak.)  
Prof. Dr. Seyit Avcı (Selçuk Üni. İslami İlimler Fak. )  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Süleyman Akkuş (Sakarya Üni İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Yusuf Selame (el-Akademiyye el-Arabiyye/Danimarka)  
Prof. Dr. Çanım Kaddari el-Hemed (Tikrit Üni Irak)  
Prof. Dr. Fatih Toktaş (Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Necdet Durak (Süeyman Demirel Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Mehmet Birsin (İnönü Üni. İlahiyat Fak.)  
Prof. Dr. Hüseyin Güneş (Şırnak Üni. İlahiyat Fak.)  
Doç. Dr. Mesut Kaya (Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fak.)

## **Sayı Hakemleri/Referees of This Issue**

- Prof. Dr. Hasan Akkanat  
Prof. Dr. Soner Duman  
Prof. Dr. Mehmet Yolcu  
Doç. Dr. Sami Kılınçlı  
Doç. Dr. Enver Bayram  
Doç. Dr. Recep Özdemir  
Doç. Dr. Yavuz Akçi  
Doç. Dr. Erol Çetin  
Doç. Dr. Mehmet Karakuş  
Dr. Öğr. Üyesi Hamit Aktürk  
Dr. Öğr. Üyesi Talip Demir  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Çalgan  
Dr. Öğr. Üyesi Osman Kaya  
Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal Altun  
Dr. Tuğba Günal  
Dr. İbrahim Halil Dündar  
Dr. Mehmet Sıddık Özalp  
Dr. Gülyaşar Demirci Sağdıç

**İÇİNDEKİLER / CONTENTS**

**Sunuş**

Emine Merve Aytekin.....5

**Araştırma Makaleleri / Research Articles**

**Bâhîsetu'l-Bâdiye ve Kadın Hakları Bağlamında 'En-Nisâiyyât' Adlı Eseri**

*The Work Titled 'an-Nisâiyyât' In The Context Of Bahithat Al-Bâdiya And Women's Rights*

Hacı Çiçek.....6-33

**İsa (As)'ın Nüzûlü Meselesi (Zuhrûf Suresi 61. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)**

*The Question Of Prophet İsa (Pbuh)'s Descent*

Hüseyin Çelik.....34-45

**Tanrı'nın Aşkınlığı Ve İçkinliği Bağlamında İnsanın Hürriyeti Problemi**

*The Problem Of Man's Liberty In The Context Of God's Transcription And Impression*

Sait Polat.....46-65

**Karafi'nin El-Ümniyye Adlı Eserinin Genel Özellikleri Ve İkincil Konuları**

*General Aspects of And Secondary Issues in Qarafi's Book of al-Umniyya*

Ferit Dinler.....66-92

**Bir Finansman Kurumu Olarak Orta Sandıklar**

*Orta Funds As A Financial Institution*

Recep Özdemir.....93-115

**Boşanmış Kadınların Nikaha Bakış Açısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma: Almanya-Mainz Örneği**

*A Sociological Research On The Perspective Of Divorced Women On Marriage: Germany-Mainz Example*

İhsan Toker-Hatice Korkmaz.....116-137

**Tanımlama Sorunsalı Bakımından Deizm Kavramına Kritik Bir Bakış**

*A Critical Outlook On The Concept Of Deism In Terms Of The Problematic Of Definition*

Hasan Peker.....138-161

**Kitap Değerlendirmeleri/Book Reviews**

**İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı), Orhan Yılmaz**

Ferhat Koçyiğit.....162-168

**İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarını Anlamak: Müphemlik Kültürü Ve İslam,  
Thomas Bauer**

Semih Sağır.....169-177

## SUNUŞ

Değerli Okurlarımız, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*'nin 10. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayının hazırlığı altı ay sürdü (Temmuz 2021 – Aralık 2021). Akademi dünyasında değerli bilimsel çalışmalar yapmak kadar yapılan çalışmaları geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmak da önemlidir. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi olarak hedefimiz değerli çalışmaları bir araya getirip istifadenize sunmaktır.

Dergimize, bu yayın döneminde değerli bilim insanlarından 12 çalışma değerlendirilmek üzere gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada her bir çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, Turnitin intihali engelleme programında tarandı. Tarama sonucu %25'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu süreç sonunda 7 makale 2 kitap incelemesi değerlendirme aşamasını geçerek siz değerli okuyucuların istifadesine sunuldu.

Yeni sayımızın hazırlanmasında titiz çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan editöryal ekibe teşekkür ederiz. Ayrıca değerli görüşleriyle dergimize değer katan yayın kuruluna ve hakemlerimize teşekkürü bir borç biliriz. 10. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlaması dileğiyle....

Arş. Gör. Emine Merve AYTEKİN  
Sayı Editörü

## Hacı Çiçek

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi

Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Education, Department of Arabic Language Education

Adıyaman/Turkey

[hcicek02@hotmail.com](mailto:hcicek02@hotmail.com)

ORCID: 0000-0003-4735-6349

### Makale Bilgileri

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

**Geliş Tarihi:** 11.08.2021

**Kabul Tarihi:** 19.10.2021

**Yayın Tarihi:** 15.12.2021

**Yayın Sezonu:** Aralık/December 2021

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

### Bâhîsetu'l-Bâdiye ve Kadın Hakları Bağlamında 'En-Nisâiyyât' Adlı Eseri\*

#### Öz

Kadın hakları konusu, tarihte en çok konuşulan konular arasında yer almaktadır. Buna dair birçok görüş ileri sürülmüş, tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar, son iki asırda daha artmıştır. Bütün yerlerde ilgiyle takip edilen bu tartışmalar, Müslüman ülkelerde de taraftar bulmuştur. Müslüman ülkelerden biri de Mısır'dır. Mısır'da birçok kadın olaya ilgi duymuş, yazılar yazmıştır. O kadınlardan birisi de Mısır'ın tanınmış bilginlerinden Hifnî Nâsif'in (ö.1919) kızı Bâhîsetu'l-Bâdiye'dir (ö.1918). Onun asıl adı Melek Hifnî Nâsiftir. O, genç yaşta ölmesine rağmen birçok makale yazmış, konferans vermiştir. Bütün gayretini kadın haklarına yoğunlaştıran Bâhîsetu'l-Bâdiye, olayı İslâmî öğretiler çerçevesinde ele almayı tercih etmiştir. Onun bu metodu, yazı ve konferanslarından anlaşılmaktadır. Kendisi, yazılarını "en-Nisâiyyât" adlı eserinde toplamıştır. "en-Nisâiyyât", birçok kimse tarafından takdirle karşılanmıştır. Bâhîsetu'l-Bâdiye hakkında biyografik bir kitap yazan Mısırlı feminist kadın yazar Mey Ziyâde (ö.1941), Bâhîsetu'l-Bâdiye 'yi sahip olduğu düşünce dünyasına göre tanıtmaya çalışmıştır. Hâlbuki Bâhîsetu'l-Bâdiye, İslâmî öğretileri dışlamamış, daha çok, Doğulu erkeklerin, kadınlara olumlu bakmaları gerektiği üzerinde durmuştur. Bâhîsetu'l-Bâdiye, Avrupa'dan fen bilimlerinin alınmasından yanadır ama Mısır kültürüne aykırı adetlerin alınmasına karşıdır. Onun yazılarını dikkatlice okuyan, bu noktayı kolaylıkla anlayacaktır. Bu çalışmada Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin biyografisi hakkında bilgi verilecek ve "en-Nisâiyyât" eserindeki konular analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Bâhîsetu'l-Bâdiye, Nisâiyyât, Kadın, Kadın Hakları, Mısır

---

\* Bu makalede (Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin -Melek Hifnî Nâsif- 'en-Nisâiyyât', (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2013) baskısı esas alınmıştır.



## The Work Titled 'an-Nisâiyyât' In The Context Of Bahithat Al-Bâdiya And Women's Rights

### Abstract

The issue of women's rights is among the most talked about topics in history. Many opinions have been put forward and discussions have been made regarding this. These discussions have increased in the last two ages. These discussions, which are followed with interest in all places, have also found support in Muslim countries. One of the Muslim countries is Egypt. Many women in Egypt were interested in the event and wrote articles. One of those women is Bahithat al-Bâdiya (d.1918), the daughter of Hifni Nâsif (d.1919), one of the well-known Egyptian scholars. Her real name is Malak Hifnî Nâsîf. Although she died young, she wrote many articles and gave lectures. Bahithat al-Bâdiya, who concentrated all her efforts on women's rights, preferred to handle the event within the framework of Islamic teachings. This method is evident from her writings and lectures. She collected her writings in her work named "an-Nisâiyyât". "an-Nisâiyyât" has been appreciated by many. Egyptian feminist female writer Mayy Ziyâda (d.1941), who wrote a biographical book about Bahithat al-Bâdiya, tried to introduce Bahithat al-Bâdiya according to her world of thought. However, the Bahithat al-Bâdiya did not exclude Islamic teachings, but rather emphasized that Eastern man should look favorably on women. Bahithat al-Bâdiya is in favor of taking natural sciences from Europe, but against the customs that are contrary to Egyptian culture. Those who read her writings carefully will understand this point easily. In this study, information will be given about the biography of Bahithat al-Bâdiya and the subjects in the work "en-Nisâiyyât" will be analyzed.

**Keywords:** Bahithat al-Bâdiya, Nisaiyyat, Woman, Women's Rights, Egypt

### Giriş

Neredeyse her mekân ve zamanda, insan nüfusunun yarısını oluşturan kadınlara dair birçok konuda görüşler ileri sürülmüştür. Kadınların örtünmesi, eğitim-öğretim hakkını kullanması, sosyal etkinliklere katılması vb. konular, bunlardan bir kaçıdır. Öyle ki bazıları gerek semavî gerekse gayr-ı semavî olsun hiçbir ayırım yapmadan, bütün hukuk sistemlerinin kadını ezdiği, horladığı, örtmek suretiyle dört duvar arasına mahkûm ettiğini iddia etmiştir.<sup>1</sup>

Takriben son iki asırda kadınlar, "kadın hakları" sorununa seyirci kalmamış, hemcinslerine öncülük yapmaya çalışmış, konuya dair kitaplar kaleme almış, konferanslar vermiş, kongrelere katılmışlardır. Bütün dünyada ilgi gören bu mesele, İslam coğrafyasını oluşturan her toplumda dile getirilmiştir. Onlardan bir tanesi de Mısır'dır. Mısır'da kadın hakları konusundaki çalışmaları ile isimleri öne çıkanlar arasında Hanna Kesbânî (ö.1898), Zeyneb Fevvâz (ö.1914), Bâhîsetu'l-Bâdiye (Melek bint Hifnî Nasîf, ö.1918), Mariana Marrâş (ö.1919), Verde el-Yazîcî (ö.1924), Hudâ

<sup>1</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2013), 133-135.

Şa'râvî (ö.1947), Nebeviye Musa (ö.1951) ve Sezâ Nabrâvî (ö.1985) gibi kadınları saymak mümkündür.<sup>2</sup> Özellikle Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât* adlı eseriyle kadınların eğitim ve öğretimleri hususunda yol gösterici bir rol üstlenmiştir. Nevâl Sa'dâvî (ö.2021), hem kalemiyle hem verdiği konferanslarıyla kadın haklarını savunan Bâhîsetulbâdiye'yi daha donanımlı ve ufku geniş bir kişi olarak öne çıkarmıştır.<sup>3</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye, her ne kadar kadınların sosyal ve kültürel haklarına dair yazılar yazmış, konferanslar vermişse de onun bu konudaki etkinlikleri, İslam kültüründen kaynaklanan etik değerlerden soyutlanamaz. Onun çağdaşı bazı kadın yazar çizerler, hicap/örtünme konusunda umursamaz davranırken, kendisinin Doğu Medeniyetinin örf, adet, gelenek ve göreneklerine bağlı kaldığı söylenebilir. Nebeviye Musa'yı da bu grupta saymak mümkündür.<sup>4</sup>

Bu çalışmada ilkin Bâhîsetu'l-Bâdiye hakkında özet biyografik bilgiler verilecek, daha sonra eserleri, ondan söz edenler, "en-Nisâiyyât" adlı çalışması, "Hizbu'l-Ummе" merkezinde yaptığı konuşması, eseri hakkında yazılan takrizler analitik bir yaklaşımla ele alınacaktır.

### 1. Bâhîsetu'l-Bâdiye Kimdir ?

Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin asıl adı, Melek Hifnî Nâsîf'tır. Mısır'ın tanınmış simalarından büyük şair, âlim ve edip Hifnî Nâsîf'in kızıdır. 1886 yılında Kahire'de doğmuştur. Türkçe karşılığı "çöl araştırmacısı" olan Bâhîsetu'l-Bâdiye yazar, şair ve hatip olmasının yanı sıra kadın hakları savunucusudur. Onun ilk hocası, babasıdır. Melek Hifnî Nâsîf, gazetelerdeki makalelerini Bâhîsetu'l-Bâdiye adıyla yayımladığından bu isimle öne çıkmıştır. Bâhîsetu'l-Bâdiye, henüz küçük yaşlarda iken Kur'an'dan bazı sureler ezberlemiştir.<sup>5</sup> Babası, çocukluğundan beri kızına şiir ve edebiyat öğrettiğine dair söz vermiş ve sözünü kuvveden fiile geçirmiş; Bâhise, henüz on üç yaşında iken şiir yazmaya başlamıştır.<sup>6</sup>

Bâhise, ilköğrenimine evde başlamış, sonra Fransız okulunda, daha sonra ise 1895 yılında kız bölümü açılan Abbas İlkokulunda okumuştur. 1900 yılında on dört yaşında iken ilkokul diplomasını almıştır. Bâhîsetu'l-Bâdiye, öğrenimini kız öğ-

<sup>2</sup> Muhammed b. Abdurrezzak b. Muhammed Kürd Ali, (Dimaşk: *Hutatu's-Şâm*, Mektebetu Nurfî, 1983), 4/66; Muhammed Ahmed İsmail el-Mukaddem, *Avdetu'l-Hicâb*, (İskenderiye: Dâru'l-Kimme, 2004), 111.

<sup>3</sup> Nevâl Sa'dâvî, *Kadâyâ el-Mer'e ve'l-Fikru ve's-Siyâse*, (Kahire: Muessestu Hindâvîlî't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2017), 80, 101.

<sup>4</sup> el-Mukaddem, *Avdetu'l-Hicâb*, 110. Ayrıca bkz. Bülent Korkmaz, Modern Arap Edebiyatında Kadın Yazarların Doğuşu, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*54, 1 (2014), 71-73.

<sup>5</sup> Ahmed Tammâm, [http://www.syrianstory.com/m\\_nassiffe.htm](http://www.syrianstory.com/m_nassiffe.htm) Erişim: 4 Mayıs 2021.

<sup>6</sup> Muhammed Mustafa Selâm, (Kâhire: *Mavsûatu A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî*, 2004), 1099. Hifnî Nâsîf, kızı Bâhise'ye oldukça önem vermiş, onunla ilgilenmiştir. Çünkü kendisi Hz. Peygamberin hem erkek hem kız çocuklarına verdiği değer bilincinde birisidir. Bu konuya dair geniş bilgi için bkz. Mehmet Yolcu-Ayşe Tokay. Rasullullah'ın Çocuklarla İlişkilerinden Tablolara. II. *Uluslararası Mevlî-i Nebî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, (Şanlıurfa: Aralık, 2019), 270-283.

retmen okulunda tamamlamıştır. Sonra Abbas İlkokulunun kız bölümünde öğretmenlik yapmıştır. Bâhise, ender bulunan bir zekâya sahipti. Son derece çalışkandı ve ciddiyetiyle bilinirdi.<sup>7</sup> Babasının dostu Abdülkerim Salmân aracı olmasına rağmen Abdülaziz Fehmi ile evlenmeyi reddetmiş; 1907 yılında Abdüsettâr el-Bâsil<sup>8</sup> ile evlenmeyi uygun görmüştür. Ne var ki Bâhise, evlendikten sonra Abdüsettâr'ın evli ve bir kız çocuğunun olduğunu öğrenmiştir. Bu, onu çok üzmüş ama kendisi kocasının onurunu kırmak istememiş, durumu açıklamaktan imtina etmiştir.<sup>9</sup> O, kısa bir sürede kadın haklarını savunanların öncüsü konumuna yükselmiştir. Arap, Türk, Fransız, Alman ve İngiliz gazetelerinde kadın haklarına, erkek çocuklar gibi kızların okumalarına, çok evliliğin zararlarına, Mısırlı erkeklerin yabancı kadınlar ile evlenmelerinin sakıncalarına dair yazılar yazmıştır.<sup>10</sup> Bâhise için, Mısır'da kadın haklarından söz eden ve buna dair makaleler kaleme alan ilk Mısırlı Müslüman kadındır diye söylenebilir. O, Hizbu'l-Ummе'nin yayın organı olan "Ceride" gazetesinin merkezinde birçok konferans vermiştir. Onun yazıları ve konferansları, kendisinin temiz bir ruha, yüce bir ahlaka, fitrî bir zekâya, sağlam bir din anlayışına ve toplumu düzeltmeye sahip olduğunu göstermektedir.<sup>11</sup>

Oldukça çalışkan ve azimli olan Bâhisetu'l-Bâdiye, İngilizce ve Fransızca öğrenmiş hem öğretmenlik yapmış hem kadın hakları konusunda günlük gazetelere yazılar yazmıştır. O, makalelerini "el-Ceride" adlı gazetede yayımlamış, sonra onları

<sup>7</sup> Edhem Âl Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, (Dımaşk: Matbaatu İttihâd, 1958), 2/531.

<sup>8</sup> Abdüsettâr el-Bâsil, Feyyûm kentinde "er-Rimâh" kabilesinin başkanıydı. Birçok yabancı dil bilen kimseydi. Yiğitlik, mertlik ve cömertliğiyle öne çıkmıştı. Mısır'ın en zenginlerindendi. Melek Hifnî, Abdüsettâr ile evlendikten sonra Bâhisetu'l-Bâdiye lakabını kullanmıştır. Abdüsettâr, amcaızıyla evliliğini Bâhise'den gizlemiştir. Bu evlilik, evinde karabulutların oluşmasına, hayatının kararmasına neden olmuş, ondan kurtulma adına bir çıkış yolu bulamamış; gazetelere yazılar yazmak, dernek ve lokallerde seminerler konferanslar vermek ve sosyal etkinliklerde bulunmak suretiyle bu olumsuz durumdan kurtulmaya çalışmıştır. Bkz. Tammâm, <http://www.syrianstory.com/m.nassiffe.htm> Erişim: 4 Mayıs 2021.

<sup>9</sup> Ahmed Tammâm, Bahise'nin Abdüsettâr el-Bâsil ile evlenmesinden ötürü pek mutlu olmadığını belirtirken, Edhem Âl Cundî ise evliliklerinin mutlu bir atmosferde devam ettiğini; içinde yaşadığı evin, baba evinden daha görkemli olduğunu; Bâhise'nin kocasından son derece iltifat gördüğünü, Abdüsettâr el-Bâsil'in Bahise'ye kadın hakları konusunda etkinliklerde bulunma noktasında yardım ettiğini belirtmiştir. Bkz. Edhem Âl Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, (Dımaşk: Matbaatu İttihâd, 1958), 2/532. Evlilik sürecinde hangi durum ve atmosferde olursa olsun kadına el kaldırılmaması da kadınların temel hakları arasında algılanmalıdır. Bu konuda bkz. Osman Kaya. Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi. *Route Educational and Social Science Journal*, (2017), cilt: IV, sayı: 6, 324-346.

<sup>10</sup> Arthur Goldschmidt, *Kamusu Teracimi Mısri'l-Hadise (Biographical Dictionary of Modern Egypt)*, çev. Abdülvehhab Bekr, (Kâhire: el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, 2003), 718. ayrıca bkz. Ali Şakir Ergin, "Bahisetu'l-Badiye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/488.

<sup>11</sup> Muhammed Mustafa Selâm, *Mavsûatu A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî*, 1099.

“en-Nisâiyyât” ismiyle bir araya toplamıştır. Söz konusu makaleler, iki cilt oluşturmuş; birinci cilt basılmış ama ikinci cilt yazma olarak kalmıştır.<sup>12</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye, Mısır'da genel anlamda kadının özgürlüğünü seslendiren ilk Mısırlı kadındır denilebilir. Ölünceye değin bu konuda duyarlı davranmıştır. O, kendi evini bir dernek formatında Doğulu ve Batılı birçok kadına açmıştır.<sup>13</sup>

Kadınları eğitmek, onlara sosyal ve ekonomik konularda birtakım bilgiler vermek için gazetelere yazdığı makalelerin yanı sıra “İttihâdu'n-Nisâ et-Tehzîbî” adlı bir dernek kurmuştur. Trablusgarp felaketzedeleri için bağış toplamıştır. 1. Dünya savaşı münasebetiyle evinde hemşire yetiştirmek üzere bir okul kurmuştur.<sup>14</sup> Mısır havzasında mahkeme tarafından kadınların da erkekler gibi okuma yazma hakkına sahip olduğu yönünde karar çıkmasında Bâhîsetulbâdiye'nin büyük bir rolü olmuştur.<sup>15</sup>

Tutulduğu İspanyol hummasından kurtulamayarak<sup>16</sup> 1918 yılında Kahire'de ölmüş, İmam Şafii bölgesindeki aile mezarlığına gömülmüştür.<sup>17</sup>

## 2. Eserleri:

**2.1. en-Nisâiyyât:** Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât adlı eseriyle öne çıkmıştır. Onun bu çalışması, “*el-Ceride*” adlı günlük gazetede yazdığı makalelerden oluşan bir kitaptır. Söz konusu yazılarda daha çok, kadınların örtünmesi, kız çocuklarının eğitimi, birden fazla evlilikle ilgili konuları işlemiştir. Çalışmamızın ana konusunu içeren bu eserden detaylıca söz edilecektir.<sup>18</sup>

**2.2. Hukûku'n-Nisâ:** Bâhîsetu'l-Bâdiye, “Kadın Hakları” anlamına gelen bu eserinde, doğal olarak bütün yönleriyle kadınların haklarından söz etmektedir. Eserde kadınların bilinçlendirilmesini, sosyal hayatlarında hayat standartlarının yükseltilmesini vurgulamaktadır. Bâhise gerek gazetelerde gerekse eserlerinde kadın haklarından söz ederken, söz ve düşüncelerinin İslâm öğretileriyle çelişmemesine de dikkat etmede duyarlı davranmıştır.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Tammâm, <http://www.syrianstory.com/m.nassiffe.htm> Erişim: 4 Mayıs 2021.

<sup>13</sup> Goldschmidt, *Kamusu Teracimi Mısri'l-Hadise*, 718.

<sup>14</sup> Ergin, “Bahîsetu'l-Badiye”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/488.

<sup>15</sup> Ahmed Enver Seyyid Ahmed el-Cundî, *Tarihu'l-Gazv ve'l-Fikrî ve't-Ta'rib Hilâl Merhale mâ Beyne'l-Harbeyn el-Alemeteyn*, (Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, ts.), 74.

<sup>16</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*, (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2017), 13.

<sup>17</sup> Bkz. Ergin, “Bahîsetu'l-Badiye”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/488.

<sup>18</sup> Aişe İsmet Teymur'un da neredeyse aynı konulara parmak basan *Lâ Tasluhu'l-Âilât İllâ bi-Terbiyyeti'l-Benât* adlı bir eseri vardır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Yekta Saraç, *Türk Edebiyatının Mısır'da Unuttuğu Bir Şair: Aişe İsmet Teymur*, *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 0/1 (Ocak 2014): 131-140.

<sup>19</sup> Dua Celâl, Melek Hifnî Nâsif “Bâhîsetu'l-Bâdiye”, *el-Ahrâm Gazetesi*, 16 Mart 2021, sayı: 49043.

### 3. Bâhîsetu'l-Bâdiye'den Söz Edenlerden Bazıları

#### 3.1. Mey Ziyâde

Mârûnî asıllı Mey Ziyâde (ö.1941)<sup>20</sup>, Bâhîsetu'l-Bâdiye hakkında biyografik bir eser kaleme almıştır. Mey, adı geçen on üç bölümlük eserinde Bâhîsetu'l-Bâdiye'den etraflıca söz etmiştir. Mey, birinci bölümde Bâhîse ile nasıl tanıştığını<sup>21</sup>; ikinci bölümde kadının konumuna<sup>22</sup> değinmiş; üçüncü bölümde ise bir Müslüman kadın olarak Bâhîse'den söz etmiştir.<sup>23</sup>

Dördüncü bölümde Mısırlı kadının durumunu ele almıştır.<sup>24</sup> Orada Mısırlı kadının karakterini, mizacını, algısını, eşine karşı tutum ve davranışını vurgulamıştır. Mey Ziyâde, eserinin beşinci bölümünde Bâhîse'nin yazarlığını ele almıştır. Bâhîse'den söz eden, onu takdir ve tebci eden Ahmet Lütfi Seyyid Bey, Şeyh Abdülkerim Salman, Ahmet Zeki Paşa (ö.1934) ve Hafız İbrahim Bey gibi bazı yazarların yorumlarını kaydetmiştir.<sup>25</sup> Altıncı bölümde Bâhîse'nin tenkitçilik tarafını<sup>26</sup>; yedinci bölümde ıslahatçılığını<sup>27</sup>; sekizinci<sup>28</sup> ve dokuzuncu bölümlerde<sup>29</sup> Kâsım Emin (ö.1908) ile Bâhîse arasında bir mukayese yapmıştır. Onuncu bölümde ise “*İki Kadın Yazar Arasında*” başlığı altında Bâhîse ile mektuplaşmalarına, yazışmalarına yer vermiştir.<sup>30</sup> On birinci bölümde Bâhîse'nin mersiyelerinden<sup>31</sup>; on ikinci bölümde Bâhîse'nin gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde çevresinde bıraktığı tesirlerden<sup>32</sup>; on üçüncü bölümde ise Bâhîse için düzenlenen anma toplantısı vesilesiyle kendisinin yaptığı anma konuşmasını konu edinmiştir.<sup>33</sup>

<sup>20</sup> Asıl adı Mârî bint İlyâs Ziyâde olan Mey Ziyâde, 1886 yılında Filistin'de Nâsıra'da doğdu. Babası Lübnanlı bir Mârûnî İlyâs Ziyâde, “Mahrûme” gazetesinin sahibidir. Annesi Filistinli bir ortodokstur. Mey, Fransız okullarında okudu. Dolayısıyla Fransız yazarları okudu, onlardan etkilendi. Sonra ailesiyle Kahire'ye göçtü. Kahire üniversitesinde felsefe ve arap edebiyatını okudu. Arapçadan başka Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Almanca ve İspanyolcayı öğrendi. Kahire'de Fransızca dersler verdi. Çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazdı. İlk eserini İsis Copia takma adıyla yayımladı. 1941'de Kahire'de öldü. Eserleri arasında *el-Musavat*, *Sahâif an Eshâs*, *Sevânihu Fetât*, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*, *Zulumât ve Eşi'a*, *Resâilu Mey ve Aişe Teymûr'u* sayabiliriz. Telif eserleri dışında çevirileri de vardır. Bkz. Edhem Âl Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fem*, 2/534-535; Erol Ayyıldız, “Mey Ziyâde”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2004), 29/498-499.

<sup>21</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,15.

<sup>22</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,21.

<sup>23</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,33-41.

<sup>24</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,43-51.

<sup>25</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,51-59.

<sup>26</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,61-71.

<sup>27</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,72-84.

<sup>28</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,85-98.

<sup>29</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,99-110.

<sup>30</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,111-124.

<sup>31</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,125-128.

<sup>32</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,129-130.

<sup>33</sup> Mey Ziyâde, *Bâhîsetu'l-Bâdiye*,131-134.

Yukarıda geçen iki hanımın yanı sıra Bâhîsetu'l-Bâdiye hakkında takdirlerini ifade eden ve bunu bazı notlarla belgelendiren Abdülkerim Salmân<sup>34</sup>, İsmail Sabri Paşa<sup>35</sup>, Abdülaziz Çâvîş (ö.1929)<sup>36</sup>, Ahmed Zekî<sup>37</sup>, Hüseyin Vâlî<sup>38</sup> ve Dr. Şiblî Şumeylî<sup>39</sup> eklememiz gerekir. Bu zevat hakkında "Takrizler" bölümünde genişçe bilgiler vermeye çalışacağız.

### 3.2. Nebeviye Musa

Nebeviye Musa (ö.1951)<sup>40</sup>, *Divan*'ında Bâhîsetu'l-Bâdiye'ye yer vermiş, ondan övgüyle söz etmiştir. Bâhîse'nin, Nebeviye Musa'nın nezdinde önemli bir yeri vardır. Bâhîse, 1903'te öğretmenlik diplomasını aldığı anda Nebeviye Musa, bu önemli güne dair bir şiir yazdığı gibi<sup>41</sup> onun ölümü üzerine de mersiye yazmıştır. Mersiye'nin bir bölümü şu şekildedir:

*"Ey günlerin hışmına uğrayan güzel kadın!  
 Senin yokluğunda, saygınlık ummak mümkün mü?  
 Ey kalemine hürmet edilen bilge kadın!  
 Yıllar geçtikçe heybetin nasıl kaybolur?  
 Ey kocası ve arkadaşlarınca takdir edilen hayırlı eş!  
 Yıllar geçtikçe nasıl kıymetten düşer, gidersin (mümkün mü)?  
 Ey ev kadınlarının en akıllısı, en hayırlısı!  
 Özde mükemmel olana kim mükemmelliği verebilir?  
 Sen, bütün ilim sahiplerinin hürmet ettiği,  
 Mısır'ımızın en değerli kadın bilginiydin."<sup>42</sup>*

<sup>34</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2013), 111-118.

<sup>35</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 118-119.

<sup>36</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 121-123.

<sup>37</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 123.

<sup>38</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 123-133.

<sup>39</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 133-138.

<sup>40</sup> Döneminin kadın eğitimcilerinden Nebeviye Mûsâ, 1886'da Mısır'da (Zagâzîg) dünyaya gelmiştir. Mısır ordusunda subay olan babası Musa Muhammed Bedeviye, kızının doğumundan iki ay önce Sudan'a gitmiştir. Ağabeyi Muhammed, kız kardeşine ev ortamında İngilizce derslerini vermiştir. Nebeviye Mûsâ, Mısır'da, hem lise diplomasını alan ilk kız öğrenci, hem ilkökul müfettişliği payesini elde eden ilk kadın öğretmendir. Eğitim bakanlığında müfettişliğe kadar yükselmiştir. İskenderiye ve Kahire'de "*Benâtu'l-Eşraf*" adıyla kız okullarını açarak kızların eğitimiyle ilgilenmeye devam etmiştir. "*el-Mer'atu ve'l-Amel*" adlı bir kitap kaleme almıştır. "*el-Fetât*" adıyla haftalık bir dergi çıkarmıştır. Nebeviye Mûsâ, hayatı boyunca aktif geçirmiş gerek ulusal gerekse uluslararası kongre ve toplantılarda etkin rol oynamıştır. Nebeviye Mûsâ, 1951 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Abdulaziz Şeref, *Fennu'l-Mekâl es-Sahaftî fi Edebi Tâhâ Huseyin*, el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kuttâb, Kâhire ts. S. 65; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, Beyrût: Mektebetu'l-Musennâ, ts.), 8/75; Muhammed Ahmed İsmail el-Mukaddem, *Avdetu'l-Hicâb*, (İskenderiye: Dâru'l-Kimme, 2004), 111.

<sup>41</sup> Nebeviye Musa, *Divân*, (Kâhire: Matbaatu Mecelle, 1938), 84.

<sup>42</sup> Nebeviye Musa, *Divân*, 60.

Nebeviye Musa'nın Bâhise'den sitayişle söz etmesi, Bâhise'nin Mısır toplumunda özellikle hemcinsleri kadınlar üzerinde bıraktığı tesirin durumuna ışık tutmaktadır.

### 3.3. Nil Şairi Hâfız İbrâhim

Ahmed Şevkî (ö.1932) gibi Nil Şairi olarak bilinen Hâfız İbrâhim'in (ö.1932)<sup>43</sup> Bâhîsetü'l-Bâdiye hakkında kaleme aldığı ve elli bir (51) beyitten oluşan mersiye, 1918 yılında yayınlanmıştır.<sup>44</sup> Şair'in beyitlerindeki vurgular aşağıdaki şekilde özetlenebilir: "Sen, akıllı bir kimsesin. Çiçeklerin süslediği bir bahçe misali bir hikâyenin olduğunu biliyor, görüyorum. Baban Hifnâ Nâsîf birçok insan yetiştirdi, sen de genç kızları yetiştirmek için onun yolunu takip ettin. Eviniz, erkek ve kadınlara bir sığınaktır. Çölde ve kentte yaşayan ideal bir eş idin. İlminde Batılı, ahlakında ise Doğulusun."<sup>45</sup>

Kasidesinin başında doğrudan Bâhise'ye hitap eden şair, daha sonra ikinci tekil şahıslara hitap ederek kasidesine şöyle devam etmiştir: "Babası onunla gurur duydu. O da babasıyla gurur duydu. Onun göğsü, inciler ile değil, ilimle süslendi. Onun fikirlerine bir bak, gazetedeki makalelerini oku! Onu henüz gençliğinde alıp götürün ölümün günahı affedilemez. Keşke yaşasaydı da mezar onu saklamasaydı! Bâhise, kadınlarımıza ideal bir örnek bir hazineydi. Melek öldü, artık kadınları zardan uzak tutacak biri yok artık."<sup>46</sup>

Hâfız İbrâhim, kasidesini şöyle sürdürmüştür: "Keşke o hüznün günü, senin günün olmasaydı. Arkadaşlarını mahzun bırakıp gittin. Sabah, akşam ve seherde sana ağlıyorlar şimdi. Nahivci babanı terk edip gittin. Zeyd, gitti mi burada mı kaldı, bilmiyor artık."<sup>47</sup> Baban, rüzgârın sarstığı bir dal misali eğilip kırıldı. Ben, ileri yaşımda ne erkek ne kız çocuğumu yitirdim. Babanı gördüğümde yüreği parçalanmıştı.

<sup>43</sup> Asıl adı Muhammed Hâfız b. İbrahim Fehmî'dir. 1871 yılında Mısır'da doğmuştur. Annesi Türk asıllıdır. Kahire'de çeşitli okullarda okuduktan sonra Tanta'da Ahmedî Camii'nde okumaya devam etti. Güçlü bir hafızaya sahip olduğundan klasik ve modern edebiyatla ilgili meseleleri kolay şekilde tahlil ve analiz ediyordu. Bir süre avukatlık yaptı. Askeriyede görev aldı. Bir ara Sudan'a gönderildi. Sudan'dan döndükten sonra Kahire'de *el-Ehrâm*'da yazmak istedi, buna imkân bulamadı. Muhammed ile çalışıp fikirlerini halka ulaştırmaya başladı. Şiir alanında kendini geliştirdi, meşhur olup Nil Şairi diye nitelendirildi. Hâfız İbrahim'in *el-Lugatu'l-Arabiyye* adlı kasidesi oldukça meşhurdur. Eserleri arasında *Divânu Hâfız*, *Leyâlî Satîh*, *Ömeriyyâtu Hâfız*, *el-Bu'esa*, *el-Mûcez fi'l-İktisâdî's-Siyâsî* ve *Kuteyyibun fi Terbiyyeti'l-Evveliyeye*'yi saymak mümkündür. 1932'de vefat etmiştir.

<sup>44</sup> Mersiye konusuna dair geniş bilgi için bkz. Abdulhadi Timurtaş, Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin Endülüs Mersiyesi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, cilt: VIII, sayı: 36, 217-229.

<sup>45</sup> Hâfız İbrahim, *Divânu Hâfız*, (Beirut: Dâru'l-'Avde, ts.) 193.

<sup>46</sup> Hâfız İbrahim, *Divânu Hâfız*, 195.

<sup>47</sup> Malum olduğu üzere Bâhise'nin babası, birçok konuda olduğu gibi nahiv alanında da önemli bir yere sahiptir. Şair, burada nahivde misal olarak zikredilen "Zeyd" ismine telmihte bulunmuştur. Nahiv ilmiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Bkz. Ayşe Tokay, *Nahvin Doğuşu* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 48.

Ona gelen ziyaretçilerin yüreği de parelenmişti. Baban, bir o tarafa bir bu tarafa salınlanıp duruyordu. Ben, annen ve babanın dayanılması güç acısını anladım. Kocanı da çölde afallayarak yürüyenin durumunda gördüm. Ey Melek'in babası, sabret, çünkü sabredenin amelleri kalıcıdır! Tasada ve sevinçte metin ol, kendine hâkim ol! Ey anne ve babasının Meleği! Baban, senden sonra rahat edemez! Onun için Allah'tan esenlik dile! Zira Allah, babana senden daha fazla merhamet edendir! Kabrin seni mesut etsin, bil ki kalıcı yer de orasıdır!"<sup>48</sup>

Yukarıda geçen iki hanım ile Hâfız İbrâhim'in yanı sıra Bâhîsetu'l-Bâdiye hakkında takdirlerini ifade eden ve bunu bazı notlarla belgelendiren Abdülkerim Salmân<sup>49</sup>, İsmail Sabri Paşa<sup>50</sup>, Abdülaziz Çâvîş (ö.1929)<sup>51</sup>, Ahmed Zekî<sup>52</sup>, Hüseyin Vâlî<sup>53</sup> ve Dr. Şıblî Şumeyl'i<sup>54</sup> eklememiz gerekir.

#### 4. Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin "en-Nisâiyyât" Adlı Eseri

Bâhîsetulbâdiye'nin bu eseri, yirmi dört makale, iki hitabe ve bir kasideden ibarettir.<sup>55</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, takdim önce besmele ile başladığı eserine Allah'a hamd, Hz. Peygambere salatu selam ederek devam etmiştir. Bâhise, yazdığı makalelerini bir araya getirip yayımlamak istediğini, onlardan Mısırlı genç kız ve kadınlarının yararlanmasını umduğunu; yazılarında kimsenin farkında olmadığı şeyleri gündeme getirdiği iddiasında olmadığını belirtmiştir. Kendisinin, sadece gördüklerini, şahsını etkileyen faktörleri ve tecrübelerini bir dizi şeklinde kaleme aldığını vurgulamıştır. Yazar, daha sonra Allah'tan, kendisini dosdoğru yola iletmesini niyaz etmiştir.<sup>56</sup>

#### 5. Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin "en-Nisâiyyât" Adlı Eserini Oluşturan Konular

##### 5.1. Bazı Konulara Dair Görüşleri

Bâhîsetu'l-Bâdiye, "el-Ceride" Gazetesi Müdürü'nün 383.sayıda "Kız ve Erkek Çocuklarımız" başlığı altında yazdıklarına verdiği cevapta özetle şöyle demiştir:

"Sizler, günümüzde eskiye nazaran çok evlilik azalmasına rağmen kadınların bu konuda şikâyet etmelerini makalenizde garipsiyorsunuz. Orada gerçek ve isabetli sözler söylemişsiniz ama giyim kuşamda kumalar arasında adaletin gerçekleşmesi durumunda kadının bu evliliğe rıza göstermesine hayret etmişsiniz."

<sup>48</sup> Hâfız İbrahim, *Divânü Hâfız*, 196.

<sup>49</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 111-118.

<sup>50</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 118-119.

<sup>51</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 121-123.

<sup>52</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 123.

<sup>53</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 123-133.

<sup>54</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 133-138.

<sup>55</sup> Tammâm, <http://www.syrianstory.com/m.nassiffe.htm> Erişim: 4 Mayıs 2021.

<sup>56</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 7.



Bâhîsetu'l-Bâdiye, makalesinin bu girişinden sonra tarihi süreç içinde genel anlamda kadının çektiği sıkıntıları söz konusu etmiş, birçok zaman ve mekânda erkeğin eşine dürüst davranmadığını, yeri geldiğinde ise “erkeğin özgür olduğu” cümlesinin sarf edildiğini söylemiştir. Daha sonra evliliğin ancak eşlerin birbirine sevgi, uyum ve bağlılığı neticesinde devam edeceğini; bu alanda birçok Mısırlı zengin Avrupalı tarzda metres hayatı yaşadığını vurgulamıştır. Buna karşılık kadının, sürekli özveri sahibi ve eşine bağlı olduğunu söyledikten sonra okurlarıyla şu hatırasını paylaşmıştır: Günden güne şık giyinmekten uzaklaşan genç bir kadının durumu sorulduğunda aldığı cevap: “O genç kadının kocası, yaşı ilerlemiş bir kimsedir. Kadın, kocasının gözünde çok genç görünmek istemediğini; aralarındaki yaş farkının daha çok göze batmaması için şık giyinmedi” şeklinde olmuştur.<sup>57</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye, makalesini aşağıdaki uyarılar ile bitirmiştir: “Erkekler, bu konuda dikkatli, uyanık olmalıdır! Kadınlarının ırz ve namusu konusunda Allah'tan korksunlar! Bilsinler ki açık ve gizli bütün durumlarda onlardan istenen, takvadır. Gizli açık her şeyi bilen de Allah'tır. Vakit geçmeden tedbir alın! Şayet evlerinizdeki düzenin bozulmasını ve eşlerinizle aranızda güvenin yok olmasını istiyorsanız, bozunculuk yapmaya devam ediniz! İddia ettiğiniz gibi vatanınızı seviyor ve aile hayatınızın devamını istiyorsanız hem kendinizin hem eşlerinizin durumunu düzeltiniz! Bahçelerinizin güllerini kanatıcı dikenlerden temizleyiniz! Erkek ve kız çocuklarınıza güzel davranışlar gösteriniz ki sizin için hesap gününde sevap kazandırsın! İşlerin sonu Allah'a varır.”<sup>58</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye, Abdülhamid Efendi Hamdî'nin örtünmeye dair sözlerini kimi yerde takdir, kimi yerde tenkit etmiştir. Onun, kadının ilerlemesi, tabii haklarına kavuşması yönünde yazdıklarını takdir etmiş ama örtünmeye dair sözlerine ise bazı yorumlar getirmiştir. Örtünme konusunu ne dinî ne iktisadî ne edebî açıdan tenkit etmeyeceğini söylemiştir. Bâhise, örtünme konusunda dinin kadınları zora soktuğu inancında olmadığını bildirmiştir. Bâhise, aile hayatıyla özellikle Mısır aile örf ve âdetiyle ilgili birçok sosyal, kültürel ve psikolojik bilgiler verdikten sonra Abdülhamid Efendi'ye şöyle seslenmiştir:

“Allah aşkına Sayın Yazar! Bizden birisi yolda yürüdüğünde, hala arsız ve yüzünüzün ifadelerine, kem bakışlarına muhatap oluyorken siz, açılmamızı nasıl beklersiniz?”<sup>59</sup>

Bâhise, makalesinin sonunu şöyle getirmiştir: “Özet olarak derim ki: Bizim ve erkeklerimizin ahlakı güzel olursa, doğrusu örtüsüz dışarı çıkmamızın bir zararı

<sup>57</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 14-15.

<sup>58</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 16.

<sup>59</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 18.

yoktur. Bunun da imkânsız olduğunu sanıyorum. Kanaatime göre zaman, hicabı ortadan kaldırma zamanı değildir. Kadınlarımızı hakiki ve doğru şekilde eğitmemiz gerekir. Giyim kuşamımızın Doğu'nun ruhuyla uyumlu olması lazımdır.”<sup>60</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye, “Günahımız Nedir?” başlığı ile yazar el-Hânîkâh'ın, Türk ve Mısır gençleri arasında evlilikte bağ kurma ve karşılıklı değişimine dair dediklerine bir cevap yazmıştır. el-Hânîkâh, yazısında Türkiye ile Mısır'ın karşılıklı erkek ve kızların değişimini önermiştir. Birçok insan farklı boyutlarda söz konusu yazıya yorumlar yapmıştır. Bâhîsetulbâdiye ise bunun sakıncalı bir öneri olduğunu, önerinin gerçekleşmesi halinde Türklerin baskın çıkacağını, Mısır evlerinin Türk ve Çerkez kadınlar ile dolacağını, bunun onlara kültürel bir üstünlük getireceğini; annelerin, çocuklarına sütlerini verdiği gibi kendi kültürlerini örf ve adetlerini de vereceğini belirtmiştir. Annenin yetiştirdiği çocuğun, anneye ve onun milletine meyledeceğini; Fransız annenin çocuğu Fransa'yı seveceğini, siyahî annenin çocuğu Sudan'ın verimli toprağını düşüneceğini, Arap çocuğun kendi milletiyle övüneceğini; Mağribli çocuğun ise anavatanını hatırlayıp duracağını vurgulamıştır. Yabancılar ile akrabalık kurduğumuzda vatanımızı kaybederiz. Kan, kanı çeker. Şayet Mısırlı erkek ile kadın -farklı mezhep ve meşreplere sahip olsa bile- aynı eğitime sahip olursa bu, ailenin daha güçlü olmasını sağlar. Ama yazar el-Hânîkâh, kendisine Mısırlı olmayan bir eş seçmek istiyorsa, kendi bileceği bir şeydir. Ama o, kendi kızını, kız kardeşini, amcakızlarını ve yakın akraba kızlarını bir düşünsün!”<sup>61</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye, evliliğin ancak karşılıklı sevgi ve saygı ile yürüyeceğini belirtmiştir. Evlilik öncesi babaların, damat adaylarına kızını görme, onunla konuşma ve onu birçok yönden tanıma fırsatı vermesi gerektiğini belirtmiştir. Zira aynı babalar, alışveriş için o dükkân senin bu dükkân benim dolaşan ve fotoğrafçıda göğsü açık şekilde fotoğraf çeken kızına gösterdiği toleransı, kendisinden izin isteyen damat adayına göstermemektedir. Bu çelişkiyi vurgulayan Bâhise, çarenin, erkeğin kadına saygı göstermekten geçtiğini söylemiştir. Bunun toplumsal düzeyde olması gerektiğini de eklemiştir. Kendisi “Kadına saygı gösterilsin derken, erkeklerin biz kadınlara secde etmesini kast etmiyorum. Yolda izdiham varsa bize yol vermelerini, onları insan gördüğümüz gibi onların da bizi insan görmelerini istiyoruz. Bize kulağımızı kapatacağımız sözleri söylemeyi bırakınlar.”<sup>62</sup>

Bâhise, makalesinin sonunda evlilik kurumunu perişan eden bazı nedenleri maddeler halinde sıralamıştır:

1-Eşlerin birbirini tanımaması.

2-Farklı mizaçlı, birinin okumuş diğerinin cahil, birinin zengin diğerinin yoksul veya ayrı dinlere sahip olması.

<sup>60</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 20.

<sup>61</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 20-21.

<sup>62</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 28.

3-Eşlerin, ahlakî erdemleri dikkate almaksızın zenginliği tercih etmesi.

4-Evliliğin zoraki olması.

5-Evlilik ve boşama hükümlerini İslam'ın öğretileri dışında yorumlama hastalığı.<sup>63</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye “Çok Evlilik Ya da Kumalar” başlığı altında “Bu, ne korkunç bir sözcüktür! Onu yazmak için parmaklarım donup kalıyor. Kadınların en azılı düşmanı ve şeytanı bu sözcüktür. Kim bilir şu ana kadar kaç kalbi kırmış, kaç kişinin aklını başından almış, kaç aileyi yıkmıştır?”<sup>64</sup>

Bâhîse, kızların evlilik yaşı hakkında ise şunları paylaşmıştır: “Bilimsel raporlara göre Mısır'ın sıcak ikliminden dolayı kızlarımız on iki on üç yaşlarında ergenliğe ulaşmaktadır.” Kendisi evliliğin görüldüğü gibi pek kolay olmadığını; kadının, çevresini ve müstakbel kocasını henüz tanımadan evliliğe adım atmanın zor olduğunu belirttikten sonra on altı yaşın altında hiçbir kızın evlenmemesi gerektiğini söylemiştir.<sup>65</sup>

Bu arada “Şayet Bâhîse günümüze yetişseydi evlilik yaşının daha yukarılara çekilmesi gerektiğine inanacaktı” diye düşünüyoruz.

Bâhîse, “Kadınların İlkeleri” başlığında, kadınların duyarlı olduğu noktaları “Kocaya güvensizlik ve kör kıskançlık, kocanın akraba çevresinin öfkesi veya bencilliği, yarışmalar ve israf, kocanın çabuk öfkelenmesi ve boşama ile tehdit etmesi” şeklinde sıralamıştır.<sup>66</sup>

“Erkeklerin Kötü Yanları” konusunda tamah, zulüm ve kadını hor görme gibi alt başlıklarda bilgi vermiştir.<sup>67</sup> Ayrıca görüşlere saygı gösterilmesi, erkeğin ailedeki olumlu etkisinin kaybolma nedenleri, eşlerin sorumluluk ve yükümlülükleri, kent ve köy hayatı arasındaki benzerlik ve farklılıkları, kadınların süslenmesi, içki ve tütünün kadının güzelliğini yok ettiği ve sporun güzelliğe neden olduğu gibi konulara ilişkin yorumlarda bulunduğu görülmektedir.<sup>68</sup>

## 5.2. Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin Hizbu'l-Umme Merkezinde Yaptığı Konuşma

Bâhîsetu'l-Bâdiye, Hizbu'l-Umme merkezinde birçok kadına hitap ettiği konuşmasında özetle şunları söylemiştir:

“Hissiyatınıza sahip bir şair kardeşiniz olarak sizi selamlıyorum. Sizin acınız benim acımdır. Biz, buraya tanışmak, güzel süslü elbiseleri teşhir etmek için değil, kendimizle ilgili ciddi meseleleri konuşmak için geldik. Benim görüşlerimi paylaşmayan veya bu konuda benimle tartışmak isteyen olursa çekinmesin, konuşma-

<sup>63</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 29.

<sup>64</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 29.

<sup>65</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 35.

<sup>66</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 45-48.

<sup>67</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 48-54.

<sup>68</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 55-76.

mın sonunda gelip bana görüşlerini alenen söylesin. Biliniz ki Allah, erkek ve kadınları birbirine buğz ve nefret etsinler diye yaratmamıştır. Biri, diğeriyle mutlu olsun, kaynaşsın, rahatlasın; uyum içinde kaldıkları sürece hayatîyetlerini sürdürsün diye onları yaratmıştır.<sup>69</sup>

Bazı erkekler, bizim ev işleri için yaratıldığımızı, kendilerinin ise dışarıda maişet ve nafaka kazanmak için yaratıldıklarını iddia ediyorlar. Bunun, Allah'tan gelen bir emir olduğunu kim söyleyebilir? Herkesin yaptığı, kendi konumu ve statüsüyle doğru orantılıdır. Evet, birçok buluş ve keşfi erkekler yapmıştır, bu doğru! Ama ben de Kristof Kolomb'un (ö.1506) gemisine binmiş olsaydım, şu anda ben de Amerika'yı keşfedenlerden sayılırdım. Yani kadınlara imkân tanındığında bir kısmının erkeklerden daha becerikli, zeki ve üstün olabileceğini söylemek istiyorum. Mesela cesaret ve ata biniciliğiyle meşhur olan Havle bint. el-Ezver el-Kindî'yi (ö.13/634) örnek verebilirim. Hz. Ömer'in, Havle'nin Rumlara esir düşen kardeşini kurtarmak için nasıl savaştığına hayran olduğu bilinmektedir.<sup>70</sup>

Bâhise, uzun konuşmasında tarihte kadının maruz kaldığı haksızlıkları, kadının Mısır'daki sosyal statüsünü, evdeki özverisini, dışarıda sosyal etkinliklere katılmasını, örtünün oksijenin teneffüsüne engel olmamasını, bazı babaların kızlarına Batı tipi dansları öğretmesinin yanlış olduğunu, kimi kızların tiyatro gösterilerinde seyircilerin önünde göğüs dekoltesiyle çıkmasının İslam Dininin temel esaslarına aykırı düştüğünü, erkeklerin Mısırlı kadınları ihmal edip Avrupalı kadınlarla evlendiğini, dolayısıyla yabancı kadının, Mısırlı kadına karşı büyüklendiğini, bunun da beraberinde kaos getirdiğini ifade etmiştir.

Bâhise, konuşmasının özeti olan aşağıdaki maddeleri yasalastıracağını söylemiştir:

- 1-Kızlara, Kur'an ve sahih sünnet öğretilmelidir.
- 2-Kızlara ilkokul ve lise eğitimi verilmeli, toplumun her kesiminde ilkokul zorunlu olmalıdır.

<sup>69</sup> Bahise, burada A'râf, 7/189, Rûm, 30/21 surelerindeki bazı ayetlere göndermede bulunmuştur.

<sup>70</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 77-81. Havle, Şair ve cengâver sahâbi Ebu'l-Ezver Dirâr b. Mâlik b. Esv el-Esedî'nin kız kardeşidir. Havle de erkek kardeşi gibi cesur, cengâver, şair ve oldukça fasih konuşan bir kişidir. Hz. Ebu Bekir'in hilafeti döneminde Şam ve Mısır gibi ülkelerin fethinde bulunmuş, büyük kahramanlıklar göstermiştir. Savaşlarda birçok asker öldürmüştür. Ata son derece hâkimiyeti nedeniyle savaş meydanında birçok kimse onu erkek asker sanmıştır. Tarihci Vakîdî, Havle Ecnadeyn savaşından önce Rumlar ile yapılan savaşların birinde kardeşi Dirâr'ın esir düştüğünü öğrenince onu kurtarmaya gitmiş ve tek başına birçok Rum askerini öldürmüştür. Havle'nin, Hz. Osman'ın hilafetinin (644-656) sonlarına doğru vefat ettiği sanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Futûhu's-Şâm*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/42, 47, 48, 196; Zeyneb bint Yusuf Fevvez el-Amîli, *ed-Durru'l-Mensur fi Tabakati Rabbati'l-Hudûr*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emiriyye, 1312), 184; Kasım Kırbıyık, "Havle bint Ezver", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/538.

3-Kızlara, teorik-pratik ev işleri; sağlık ve çocuk eğitimi ile ilk yardım bilgisi verilmelidir.

4-Yeterli derecede kızlarımıza tıp ve fen eğitimi verilmelidir. Bu sayı, Mısırlı bütün kadınların ihtiyacını karşılayacak miktarda olmalıdır.

5-Dileyen kimseye, ileri düzeyde diğer ilim dallarını okuma hürriyeti tanınmalıdır.

6-Küçüklükten itibaren kızlarımız, işlerinde dürüst, ciddi, sabırlı olma vs. üstün meziyetlere alıştırmalıdır.

7-Kız isteme konusunda yasal yollar takip edilmeli, gizli evliliklerden kaçınılmalıdır.

8-Örtü konusunda İstanbul'daki Türk kadınlarının yaptıkları takip edilmelidir.

9-Vatanın çıkarları gözetilmeli, mümkün oldukça yabancı insan ve eşyalar-dan uzak durulmalıdır.

10-Erkeklerimize düşen görev ise bu dediklerimizi uygulamalarıdır.<sup>71</sup>

Bâhise'nin yukarıda söz konusu ettiği önerilerinden hareketle, onun İslâm kültür ve medeniyetine yakın durduğu, ondan bigâne kalmadığı şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkündür.

### 5.3. Mısır ve Batı Kadını Mukayese Ettiği Konuşması

Bâhise'nin görüşlerine ayna tutan konuşmalarından bir diğeri de Mısır ve Batı kadını mukayese ettiği bir konuşma olduğunu söyleyebiliriz. O, mutad olduğu üzere bu konuşmasına da besmele ile başlamış, bazı noktalara değinmiştir.

Bâhise, her toplumdaki gibi kadını doğum, çocukluk, gençlik, nişan-evlilik ve annelik dönemi şeklinde beş dönemde ele almış, her döneme dair kadının psikolojik yapısını tahlil etmiş, Mısır kadını ile Batı kadını kıyaslamaya çalışmıştır.

Daha sonra ise kadınların elbiseleri, giyim kuşamı, Doğu ve Batı kadınlarının giydikleri giysilerin hafiflik ve ağırlığını, iklim şartlarıyla ve sağlıkla ilintisini; ev bütçesini, ev içinde ve dışında çalışmanın ekonomik getirisini, kadının ahlakî yapısını, Batılı kadının Doğulu kadına nazaran bazı etik kuralları ihlal etmesini, cenaze töreni ve matemdeki davranışını, sevinç ve tasalarını ele almış, onları mukayese etmiş, daha sonra "Sonuç" başlığıyla dediklerini özetlemiştir.<sup>72</sup>

Bâhise, konuşmasının sonunda şunları gündeme getirmiştir: "Bizler, yani Doğulu kadınlar, zekâ noktasında Batılı kadınlardan geri olmadığımız halde onların birçok alanda bizi geçtikleri doğrudur. Bilinmelidir ki her şey, ancak büyük bir azim, güçlü bir irade ve ciddi bir gayretle gerçekleşir. Biz de bu yüce meziyetlere sahip olup çalıştığımızda, Batılı kadını yakalamamız işten bile değildir. Bazı kimse-

<sup>71</sup> Bâhisetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 78-92.

<sup>72</sup> Bâhisetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 93-109.

lerin “Doğu, Doğu’dur; Batı, Batı’dır” şeklindeki olumsuz söylemleri, bizi çalışmaktan alkoymasın! Tarih, bu konuda en adaletli hakemdir. Tarih, Batılı kadınların esamisinin okunmadığı dönemlerde Doğulu kadınların ilimde ne denli söz sahibi olduklarını yazmaktadır. Doğuda ve Batıda Arap kadınlarının tarihlerini okuyunuz! Onların nadir bir zekâyâ, şiirde nasıl bir belagat ve feshate sahip olduklarına şahit olacaksınız. Eğer biz, ideal anlamda bir millet olmak istiyor isek, örfümüze ve memleketimizin fitratına uymayan şeyleri Avrupa’dan almamalıyız!

Muhterem bayanlar, toplantımıza katılarak bize destek verdiğiniz ve bizi dinlediğiniz için size çok teşekkür ediyorum. Dediklerimizi, iyice kavramamızı temenni ediyorum. Hep birlikte eski uyumsuzluğumuzu yenme savaşını verelim! Vatandaşımızın şanını yükseltme azim ve erdemini kazanalım! Son söz olarak Allah’tan, bu konuda bizi muvaffak etmesini ve en doğru yola iletmesini diliyorum.<sup>73</sup>

#### 5.4. Kadınlar Hakkında Bâhîsetu'l-Bâdiye’ye İthaf Edilen Bir Kaside

Arap dili ve edebiyatı şiir alanında oldukça meşhur olan Ahmed Şevkî b. Ali (ö.1932), bir kasidesinde övgüyle Bâhîsetu'l-Bâdiye’ye “*Ey kanaryaların ve bülbüllerin kralı/kraliçesi!*” şeklinde hitap ettikten sonra şöyle demiştir:<sup>74</sup>

*“Bence, kilitli kafesteki kuş gibi nafile çırpınıp duruyorsun.*

*Prangan, taşınamayacak ağırlıktaki incilerden olsa da,*

*Hayatın sıkıntılara ya sabret ya da karar verdiğini yap!*

*Şayet omzumdan uçup gidersen, yırtıcı kartallara yem olursun!”*

Ahmet Şevkî’nin, Bâhise’ye ithaf ettiği bu kasideden birçok kimse, güya yazarın, kadının kötü durumunu ifşa ettiğini, kafes gibi evde oturmakla ona üzüldüğünü, kadınlara karşı küstah davranmada erkekler adına özür beyan ettiğini zannetmiştir. Dolayısıyla Ahmet Şevkî’nin dedikleri kabul görmemiş, Bâhîsetu'l-Bâdiye’nin diliyle gazetede Ahmet Şevkî’ye şu şekilde cevap verilmiştir:

*“Sen, evin reisi iken beni kanaryaların kralı/kraliçesi diye adlandırdın.*

*Beni, demir kafeslerde tuttun, rehin kabul ettin.*

*Şahinler beni avlar endişesinden bukağı taktın, tutsak ettin.*

*Şayet, beni her saldırgan düşmandan korumaz isen,*

*Bil ki, savunmasız biri için kale ile çöl arasında fark yoktur.*

*Eğer sevginde dürüst isen, tutulduğum yerden beni kurtarırısın.”<sup>75</sup>*

#### 5.5. Takrizler/Övgüler

Bu bölüme girmeden önce bölümle ilintili “takrîz” sözcüğünün lügavî ve ıstilahî anlamına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Takrîz, k-r-z fiilinden türemiş bir mastar kelime olup sözcük anlamı itibarıyla “Bir şeyi methetmek, övmek” demektir. İstilahî anlamı ise “Bir eserin, bir kitap

<sup>73</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 110.

<sup>74</sup> Ahmed Şevkî, eş-Şevkiyyât, (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2011), 239-241.

<sup>75</sup> <https://www.hindawi.org/books/15197275/4/> Erişim: 10 Mayıs 2021.

ve ilmî çalışmanın takdir edildiğini bildiren bir yazıyı yazmaktadır.”<sup>76</sup> Bu takdir yazısı daha çok, övülen eserin baş taraflarında yer alır. Takrîz yazısı ile yazar ve eserin, okuyuculara tanıtılma amacı güdülür. Takrîz yazıları, daha çok, yazarın sağlığında yazılırken; kimi zaman ise yazarın vefatından sonra da eserine yazılabilmektedir. Takriz yazılarında bazen eser ve yazarına dair eleştiri ve uyarıların olabileceğini eklemek gerekir.<sup>77</sup>

Bâhîsetu'l-Bâdiye, eserinin bu bölümünde takdir ve tenkit içerikli yazı ve mektupları, geliş tarihlerine göre sıraladığını belirtmiştir.

### 5.5.1. Abdülkerim Selmân

Bâhîsetulbâdiye'ye mektup gönderen Abdülkerim Selmân (ö.1918), Mısır şer'î mahkemeleri teftiş kurulu başkanıdır. O, mektubuna besmele, hamdele ve salve ile başlamış, daha sonra tarihi süreçte kadının konumunu ve rolünü konu edinmiştir. Abdülkerim Selmân, mektubunda şu görüşlere yer vermiştir:

“Günümüzde kadının evden sokağa çıkmasını yadırgayanlar vardır. Onlar, bu durumu ‘Ya rabbi, ahir zaman yaklaştı, bizi o zamana kavuşanlardan eyleme!’ sözleriyle ayıplamaktadırlar. Hatta “(Bugün) Kadınlar, at üstündedir” sözüyle olayı gariptediklerini seslendiriyorlar. Ben, uzun süreden beri gazetedeki bütün yazılarınızı takip ettim, dikkatlice inceledim. Yakın geçmişimizde onlara muadil yazılara pek rastlamadım. Yazılarınızın Mısır kadınlarına yararlı olacağına, kadınlarımızı erkeklerle birlikte daha iyi bir eğitim ve yaşam standardına kavuşturacağına inanıyorum. Hicab hakkındaki yazılarınız, Hz. Musa'nın denize vurduğu asasına benzemektedir. Değerli, muhterem hanımefendi! Yürüdüğün bu yolda, ilim nuruyla aydınlanmayan kadınların, aleyhindeki dedikodularına aldırma! Bilgi ve marifetin, her dönemde kıskançlık nedeni olduğunu biliyorsun. Dedikoducular ne kadar çoğalırsa çoğalsın, onların ehl-i ilme galip gelmeleri mümkün değildir. Senin, arkadaşların arasında temayüz ettiğini; daha önce hiçbir kimsenin edinmediği bir yol ve yöntemi takip ettiğini görüyorum. Sen, diğer kadınlar için doğru ve ideal bir örneksin! Senin sayende birçok kadın okuryazar oldu, ilkokulu bitirdi. Hatta onlardan bir kısmı lise ve yüksek okul tahsilini gördü. Muhterem hanımefendi! Eylem ve söyleminde günümüz kızlarına örnek olmanı, onların da can kulağıyla seni dinlemelerini diliyorum. Durumun böyle olacağına da eminim. Yazdıklarımın sonunda diyeceğim şudur: Seni, babanı ve kocanı tebrik ediyorum. Bu uğurda karşılaşacağın sıkıntı ve eziyetlere

<sup>76</sup> EbuMansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, (Beyrût: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2001), 9/71; Ebu'l-Kasım Mahmud ez-Zemaşerî, *el-Fâik fi Gâribi'l-Hadis ve'l-Eser*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 3/174; Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabîyye el-Mu'âsıra*, (Kâhire: Alemu'l-Kutub, 2008), 1/332.

<sup>77</sup> Mustafa Uzun-Ahmet Turan Arslan, “Takriz”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/472-474.

karşı rabbimden sana kolaylıklar diliyorum. Allah, arzularını gerçekleştirsin. Rab-bim, kadın kardeşlerine dilediğin hayırlar konusunda gönlünü ferahlatsın, seni mutlu etsin. Selam senin üzerine olsun.” Abdülkerim Selmân.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere Abdülkerim Selmân, Bâhise'den takdirle söz etmiş ve onun hicap hakkındaki yazılarını Hz. Musa'nın denize vurduğu asaya benzetmiştir.

### 5.5.2. İsmail Sabri Paşa

Mısırlı hukukçu ve şair olan İsmail Sabri Paşa (ö.1923), Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin yazıları için takriz yazarlar arasında yer almıştır. Kendisi aynı zamanda Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin baba dostu olup Adalet Bakanlığı yardımcılığı yapmıştır. Bâhîsetu'l-Bâdiye için yazdığı takriz esnasında adı geçen görevden ayrılmıştı. İsmail Sabri Paşa, takrizinde son derece samimi bir üslup kullanmıştır. Bu nedenle Bâhise'ye hitaben “yeğenim” sözcüğüyle hitap etmiştir. İsmail Sabri, takrizinde şu noktalara temas etmiştir:

“Değerli dostum Hifnî Nâsîf Bey'in kızı Bâhîsetu'l-Bâdiye! Vatanın hastalıklarından birine ilaç olan kitabını yayımladın. Bu hastalık, tıp doktorlarının ve efsuncuların bir araya geldiği esnada hayatiyetini sürdürüyor. Onlardan kimisi sadece bağırıp çağırıyor, kimisi yazıyor, kimisi konuşuyor, kimisi susmakla çağırıldığını sanıyor, kimisi de ama olumlu ama olumsuz olsun hastalığı mizaç ve karaktere havale ediyor.

*“Herkes, Leyla'yı sevdiğini iddia eder ama  
Leyla, salt kuru sevgiye karşılık vermez.”*

Gördüm ki sen, basiretinle ve doğru teşhisinle hasta bedeni tanıdın. Hastalık belirtilerini açıkladın. Gazetelerde yazdığın makalelerinle, kitabında bir araya topladığın ilaç gibi fikirlerinle söz konusu hastalığı bertaraf edeceğine inanıyorum. Evet yeğenim, Mısır kızlarının eğitimi, bu hastalık için en büyük ilaçtır. Medeniyet alanında ilerleme yolunda aldığımız bu ağır çöküşün nedenlerinden birisinin de bu hastalık olduğu birçok kimsenin dikkatinden kaçmıştır. Evet, okuryazar ve talim terbiye görmüş kız çocuğu anne olduğunda, çocuğuna bilinçli bir koruyucu olacaktır. Çocuğu yürüdüğünde ona doğru yolu gösterecektir. Konuştuğunda çocuğun sözcüklerini kontrol edip düzelterek, onu eğitecektir.

Şayet bir anne -Allah korusun- eski cehalet üzere devam edecek olursa, bilinmelidir ki tablo biraz önce arz ettiğim resmin aksi yönde olacaktır. Aynı şekilde kızlarımızın eğitim ve terbiyesi gerçekleşmediğinde, Kitabımız Kur'an'ın bize “adalete yakın olun” diye buyurduğu eşler arasındaki uyum ve birlik, boşamaların azalması ve tek eşle yetinme gibi durumlar da olmayacaktır. Bütün bu dediklerim, nefis kitabın ve isabetli görüşlerinin övülmesi için yeterlidir. Özet olarak, kitabında kızların eğitim, öğretim ve ahlak sahibi olmalarına ilişkin dediklerin, nasyonalizm türün-

<sup>78</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 115-118.



den birçok sorun yaşayan Mısır için bir hizmet sayılacaktır. Zaten o sorunların hiç-biri hoşgörüsü, birlik ve beraberliği bozulan şimdiki halimize uygun düşmemektedir.

Mısır'ın ilerlemesi için birçok kapı mevcuttur ama ben, senin en geniş kapıyı açtığını görüyorum. Ben, sende geçmişte Mısır'a hizmet eden asker ve mes-ture/örtülü kadınların yaptığı hizmetin ortak paydasını görüyorum. Ben, gençlerimizi ve orta yaş grubundaki insanlarımızı ilim, sanat, ticaret, ziraat gibi diğer kapıları açacak diye hayal ediyorum.

Örtünme konusuna gelince, ondan ne anlıyoruz? Bazıları örtünün saadet ve üstünlük olduğuna inanırken; bazıları ise onu esaret ve köleleştirme aracı zannetmektedir. Bu konuya dair görüşüm; biz, geri kalan tesettürlü kadını hem kendisini hem örtüsünü reddettik, horladık. Şayet akıllıca davranıp bugünü bekleseydik; belki de yarın örtü için “kadının en nefis takısı” diye hüküm vereceğiz. Bâhise, kitabın için seni tebrik ediyorum. Kitabın hayırlı olsun, Allah'tan onun, Mısır'ın yarısını oluşturan kadınlara yararlı bir kaynak olmasını diliyorum. Aslında kadınıyla erkeğiyle bütün Mısırlıların bu eğitim öğretime ihtiyacı bulunmaktadır.”<sup>79</sup>

### 5.5.3. Abdülaziz Çâvîş

Bâhisetu'l-Bâdiye'ye takriz yazanlardan birisi de âlim, gazeteci ve mücadele adamı Abdülaziz Çâvîş'tir (ö.1929). Abdülaziz Çâvîş<sup>80</sup>, Allah'a hamd ettikten sonra, takriz yazısı yazmayı pek adet edinmediğini ama Melek Hifnî Hanım'ın kendine has orijinal görüşlerini içeren yazılarını gördükten sonra takriz yazma gereğini duyduğunu belirtmiştir. O, söz konusu takrizinde, Bâhisetu'l-Bâdiye'nin gazetelerdeki makalelerini okuduğunu, takdir ettiğini, onların edebî öğütler taşıdığını, sosyal sorunları ele aldığını, Müslümanların, dinlerinin öğretilerini bıraktığından beri sıkıntı ve belalarla sınıandığını vurguladığını ifade etmiştir. Bâhisetu'l-Bâdiye'nin birçok sorunu gördüğünü, o sorunları görmekle yetinmediğini, aksine sorunlara en uygun hal çarelerini de gösterdiğini seslendirmiştir.

<sup>79</sup> Bâhisetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 118-119.

<sup>80</sup> Abdülaziz b. Halil Çâvîş, aslen Tunuslu olup Mısır İskenderiye'de doğmuştur. Mücadele ve hareket adamı olmasının yanı sıra âlim, gazeteci ve yazardır. Ezher'de okuduktan sonra tahsilini tamamlamak için İngiltere'ye gönderilmiştir. Oxford'da Arapça öğretmenliği yapmıştır. Mısır Eğitim Bakanlığında müfettiş olmuş, Mısır'daki eğitim müfredatını İngilizlerin tasallutundan kurtarmak için yoğun çaba göstermiştir. İstanbul'da kalmış orada “*el-Alemu'l-İslâmî*” adında bir dergi çıkarmıştır. Ölüncüye kadar sömürgecilere karşı mücadele etmiştir. Cemaleddin Efganî'den oldukça etkilenmiş ama İlmî faaliyetleri noktasında Muhammed Abduh çizgisini takip etmiştir, denilebilir. Çâvîş 1929 yılında Kâhire'de vefat etmiştir. Onun teliflerinden *Gunyetü'l-Mü'eddibin fi't-Turuki'l-Hadise li't-Terbiyeti ve't-Ta'lim, el-İslâm Dinü'l-Fitra, Esrarü'l-Kur'an, Asarü'l-Hamr, el-Ecvibe fi'l-İslam'an Esileti'l-Keniseti'l-Anglikiyye* (Mehmet Akif Ersoy tarafından Türkçeye çevrilen eseri Süleyman Ateş sadeleştirmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarıncı birçok defa bastırılmıştır) ve *el-Hilafetü'l-İslâmiyye* adlı eserleri sayılabilir. Bkz. Muhammed Eroğlu, “Abdülaziz Çâvîş”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/187-188.

Abdülaziz Çâvîş, Kasım Emin'in kadının sorunları konusunda dediklerinin oldukça tehlikeli olduğunu, Müslüman neslin uyanık olmaması durumunda Kasım'ın görüşlerinden büyük yara alacağına dair uyarıda bulunmuştur.<sup>81</sup> Abdülaziz Çâvîş, Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin görüşlerini takdir ve tebci etmekle beraber, yanırları olması halinde onları gündeme getirmekten geri durmayacağını da eklemiştir. Kendisi, Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin cahiliye dönemindeki erkeğin kadına bakış açısını mazur görmekte birlikte, artık zamanın değiştini, zamanın siyaset ve sanat zamanı olduğunu, cahiliye türü bakış ve yorumların mazur görülemeyeceğini vurgulamıştır. Bâhîsetu'l-Bâdiye, "Arap cahiliye döneminde kız çocuklara nispeten erkek çocuklar daha çok sevilir, tercih edilir; hatta kız çocuğa buğz beslenirdi. Bu, cahiliye örfü için makbul ve makul bir mazeret sayılabilir. Çünkü erkekler, savaşlarda görev alıyor; kızlar ise ancak ihtiyaç duyulduğunda savaşlara katılıyor, namus ve şereflerini koruyorlardı" demektedir. Abdülaziz Çâvîş, takrizini, Bâhise'nin görüşlerini takdirle bitirmiştir.<sup>82</sup>

#### 5.5.4. Ahmed Zekî

Ahmed Zekî (ö.1934), Bâhise'nin yazıları için kaleme aldığı takrizde özet olarak şunları söylemiştir:

"Ben, mizaç olarak kadınların kitap ve defterlerde yazdıklarını öven birisi değilim. Ben, halen takrizin, gerçek ilim ve medeniyetin merdivenlerinde çıkan bir millet için cinayet olduğuna inanıyorum. İşte, bizden öncekilerin eserlerinin bu gibi bidatlerden arınmış olduğuna bir bakınız! Edebiyat çiçekleri kurumaya yüz tuttuğunda, takriz ortaya çıktı. Artık kalemler yani yazarlar, dost ve arkadaşların övgü dolu güzel yazılarına yaslanır oldu. Durum böyle olunca olur olmaz kişiler, bu alana doluşmaya başladı; derken işler bozuldu. Oluşan tablo ise insanlarda edebiyat zevki bırakmadı. İlerleme, ancak Müslümanların ilerlediği dönemdeki âlimlerin yaptığı gibi takrizin terk edilerek ilmî eserlere gerçek anlamda tenkidin yapılmasıyla olur. Bu çağda Avrupalı uzmanlar bunu icra etmektedir. Şayet milletimiz ilk dönemdeki seleflerimizin yaptığına dönerse, çabaları gıpta ile övülecek; maarifimiz, bölgemizde ilk dönemdeki görkemine kavuşacak; bizden öncekilerin yaptıklarını yapacağız."<sup>83</sup>

Ahmed Zeki (Parlamento 2. Sekreteri), 31 Ağustos 1910, İskenderiye

Mizaç olarak takriz yazma taraftarı olmayan Ahmed Zekî'nin, Bâhise hakkında bu teamülünden vaz geçmesi, Bâhise'nin Mısırdaki ne denli önemli bir yere sahip olduğuna dair bir karine sayılabilir.

<sup>81</sup> Kasım Emin, eserlerinde özellikle kadınların örtünmesi, bütün işlerde çalışması, çok evlilik ve boşanma gibi konuları ele almıştır. Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî, *es-Sırâu Beyne'l-Fikretî'l-İslâmiyye ve'l-Fikretî'l-Garbîyye fi Aktârî'l-İslâmiyye*. (Kuvvet: Dârul-Kalem, 1983), 104.

<sup>82</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyât*, 119-121.

<sup>83</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyât*, 121-122.

### 5.5.5. Hüseyin Vâlî

Bâhise'ye gönderilen takriz yazılarının en genişçe yazılanı, Hüseyin Vâlî (ö.1936)'ye<sup>84</sup> ait olanıdır. O, takrizinde birçok ayet ve hadisi delil olarak getirmiştir.

Hüseyin Vâlî, takrizin girişinde Bâhise'ye "Ey Bâhisetu'l-Bâdiye! Senin kitabın, bana Hz. Aişe'nin ilmini, Sekîne/Sükeyne bnt. Hüseyin'in edebini gösterdi. Kitabın, bana İslam medeniyetinin zirvede olduğu dönemde Doğunun ufkunda görülen yıldızı hatırlattı. Bilindiği üzere söz konusu dönemde hem kadın hem erkekler ilim uğrunda yarışıyor. İşte bu alanda yarışıp galip gelen, aynen sözünü ettiğim iki hanımefendinin diğer kadınlara üstünlüğü gibidir."<sup>85</sup>

Hüseyin Vâlî, bu girişten sonra sözlerine delil olarak "Kureyş kadınları, diğer (Arap)<sup>86</sup>kadınlardan hayırlıdır. Çünkü onlar, çocuklarına daha düşkün, kocalarını incitmede daha duyarlıdırlar"<sup>87</sup> hadisini getirmiştir. Hüseyin Vâlî, daha sonraki kuşaklar tarafından kadının saygın konumundan mahrum bırakıldığını vurgulamış, buna "İnsanların eşyalarını (mallarını ve haklarını) eksiltmeyin. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın"<sup>88</sup> ayetini getirmiş ve "Durum böyle olunca kriz halkaları yerleşti, insanlar yaşadıkları bunalımdan çıkış yollarını aradılar. Herkes, farklı görüşler ileri sürdü, dolayısıyla görüşler birbirine karıştı, ufuklar karardı, çare yolları kapandı."<sup>89</sup>

Hüseyin Vâlî, sözlerine "Ey insanlar, yavaş olun, 'en-Nisâiyyât Kitabı' en yakın yerden çıkış yolunu göstermektedir" diye devam etmiş, bilahare "Allah, size, ema-

<sup>84</sup> Ezher ulemasından olan Hüseyin Vâlî, 1869 yılında Mısır'da doğdu. Asıl adı Hüseyin İbrahim Vâlî'dir. Küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberledi. Âlim, şair siyasetçi, idareci ve lügatçidir. Muhammed Abduh ekolünün önemli simalarındandır. Henüz on üç yaşında iken Ezher Üniversitesine kaydoldu, orada önemli âlimlerden tecvid, şeri ve dil ilimleri okudu. Ezher'den diplomasını aldı. Daha sonra Ezher'de Şafii fıkhi ve usulü bölümüne tayin edildi. Otuz yaşlarında İmam Şafî'nin "el-Ümm" adlı kitabını okuttu. Muhammed Abduh, farklı İslami beldelerden kendisine gelen karmaşık soruları Hüseyin Vâlî'ye havale ederdi. Abduh'un vefatından sonra Ezher'de Arap dili ve edebiyatı, mantık, münazara ve bazı şeri ilimleri okutma görevi Hüseyin Vâlî'ye verildi. Hüseyin Vâlî 1936 yılında vefat etti. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî b. Suleymân, *el-Ezher fî Elfi 'Âm*, (Beyrût: Alemu'l-Kutub, ts.) 2/48-49, 284.

<sup>85</sup> Bâhisetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 123.

<sup>86</sup> Bu hadis in sebep-i vürudunu yani arka planını kavrayamayan birçok kimse, farklı algı ve yorumlara sahip olabilmektedir. Sanki Kureyş kadınları, kıyamete değin bütün kadınların en üstünüymiş gibi bir anlam verilmektedir ki bu, İslam'ın genelde insana, özeldi ise kadına bakış açısına tezat teşkil etmektedir. Hadiste murat edilen ise "bütün kadınlar" değil, "diğer Arap kadınları"dır. Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Lü'lüü vel Mercân Fimâ İttefekâ Aleyhi's-Şeyhân*, (İstanbul: Temel Neşriyat, 1985), 2/310 (Dipnot no: 1643).

<sup>87</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, (İstanbul: el-Mektebetü'l İslami, 1979), *Enbiyâ* 60; Ebû'l-Huseyin Muhammed b. Haccâc Muslim, *Sahihu Muslim*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), *Fedâil* 49.

<sup>88</sup> Hud, 11/85.

<sup>89</sup> Bâhisetu'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 123-124.

netleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor”<sup>90</sup> ayetini vurgulamıştır.

Hüseyin Vâlî, Bâhise'nin makalelerinden on iki tanesi için yorumda bulunmuştur.

Birinci makaleye dair şimdiki kadınların önceki kadınlara göre hayatın anlamını daha iyi kavradıklarını bildirmiş ve bunun zamanla ilgili Allah'ın koyduğu yasaların bir gereği olduğunu eklemiştir.

İkinci makale için Müslüman kadınların, rahibeler gibi giyinmelerinin gereksiz olduğunu yazmıştır. Hüseyin Vâlî, bunun dinin tevîl edilmesine mâni olacağı; örtünün iklim şartları ve içinde yaşadığı toplumun maslahatıyla ilgili olduğunu; kadınların bir başına ahlakî erdemlerin hâkim olmadığı zamanda risk taşıdığını söylemiştir.<sup>91</sup>

Altıncı makalede Bâhise'nin “Kadın ile erkeğin evlilikten önce birbirlerini görmesi gerektiği; kadının erkeğin, erkeğin ise kızın yüzünü görmesi ve onunla konuşmasının yararlı olacağı” görüşüne katılmıştır.<sup>92</sup>

Yedinci makalede onun “Şiddetli ihtiyaç duyulduğunda veya maslahat gerektirdiğinde -erkekle kadının karşılıklı rıza göstermesi şartıyla- erkeğin birden fazla kadınla evlenmesinin uygun olacağı” görüşüne katılmış, böyle bir uygulamanın mümkün olacağını belirtmiştir. Hüseyin Vâlî, bu konuda Mısır'da bazı nüfuz sahibi zengin kimselerin hanımlarını aldattığını, onların üstüne kuma getirmeyeceği vaadinde bulunarak kandırdığını eklemiştir. Hâlbuki Allah “Adaletten sapmaktan korkarsanız tek kadın yeter”<sup>93</sup> diye buyurmuştur.

Hüseyin Vâlî, Bâhise'nin, on üçüncü makalesinde erkeğin hanımını sürekli boşama şantajıyla tehdit etmesine; on dördüncü makalede erkeğin, zenginliğinden dolayı kadınla evlenmesine dair eleştirel görüşlerine katılmış ve buna bir hadisi örnek olarak vermiştir: “Bir kadın, şu dört şey için nikâhlanır ya malı için ya soyluluğu için veya güzelliği için yahut da dindarlığı için alınır. Siz dindar olanını alın, eliniz dert görmez.”<sup>94</sup>

Hüseyin Vâlî, yirminci makalede de Bâhise'nin dediklerini beğenmiş, takdir etmiştir. Zira adı geçen makalede Bâhise, bir bayanın, başka birinin yerine geçmesi adına onun boşanmasına çalışmasının çirkinliğini anlatmıştır. Onun görüş ve yorumlarını beğenen Hüseyin Vâlî, görüşü desteklemek adına bir hadisi kaydetmiştir:<sup>95</sup> Hz. Peygamber: “Kadına kız kardeşinin çanağındaki nimetin kendi kabına boşalması

<sup>90</sup> Nisâ, 4/58.

<sup>91</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 125.

<sup>92</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 126.

<sup>93</sup> Nisâ, 4/3.

<sup>94</sup> Buhârî, Nikâh 15; Müslim, Nikâh, 53.

<sup>95</sup> Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 126.-129.

için onun talâkını istemek (ve onun yerine nikâhlanması) helâl değildir. Bu kadın iyi bilmelidir ki (ezelde) ne takdir olundu ise kendisine ait olan nimet ondan ibarettir.”<sup>96</sup>

Hüseyin Vâlî, takriz yazısına bir beyitle son vermiştir:

“Bir defa hilalin çıktığını gördüğünde

Kesin bil ki o, bir gün dolunay olacaktır.”

Kahire, 14 Şaban 1328-19 Ağustos 1910, Hüseyin Vâlî.

Hüseyin Vâlî, Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin gazetedeki yazılarında on sekiz yerde yapmış olduğu bazı gramer hatalarını bile ele almış, onları insafıca tenkit etmiştir. Takriz sahibi yazarın bu hassasiyeti, Bâhise'nin makalelerini ne denli analiz ettiğinin bir göstergesi olarak sayılabilir.<sup>97</sup>

### 5.5.6. Şiblî Şumeyl (Shibli Shumayyil)

Hıristiyan kökenli Arap edebiyatçı, tıpçı ve yazar Şiblî Şumeyl (ö.1917), Bâhîsetu'l-Bâdiye'nin kitabına dair yazdığı takrizi, Bâhise'nin kendisine değil, onun babası Hifnî Nâsîf Bey'e göndermiştir. Zira Hifnî Nâsîf, kızının “en-Nisâiyyât” adlı eserinin bir nüshasını Şiblî Şumeyl'e göndermiş, bunun üzerine Şiblî, Hifnî Nâsîf'a teşekkür etmiş, eseri okuduğunu, kızının bakış açısını beğendiğini; bilgisine, özellikle onun bu konudaki cesaretine hayran kaldığını belirtmiştir. Şiblî, Bâhise'nin, Kasım Emin (ö.1908) gibi bir çırpıda örtünün terk edilmesini istemediğini ama aklın ihmal edilmemesini söylemiştir.<sup>98</sup> Şiblî, kadının sosyal alandaki statüsünün bütün medeniyetlerde asırlarca sorumlu kimseleri meşgul ettiğini, bunun günümüzde de sürüp gittiğini ifade etmiştir. Şiblî'nin garipsediği nokta, olayın bütün sadeliği ve basitliğine rağmen bu noktada bir ittifakın olmaması, aksine birçok farklı görüşün ortaya çıkmasıdır. Kendisine göre bu konuda, iki kişinin bile ihtilaf etmemesi gerekir. Şiblî, istisnasız bütün hukuk sistemlerinde kadının, güçlü olan erkek tarafından zulme uğradığını iddia etmiştir. Çünkü kanun koyucular, erkeklerdir, hatta bazıları kadının ruha sahip olduğunu inkâr etmiştir. Haşin ve güçlü erkek, zayıf cahil kadına baskı yapmış, kimi zaman ona hayvan muamelesi yapmıştır. Onu sarayların mezarlarına gömmüştür.<sup>99</sup>

Burada Şiblî'nin bazı görüşlerini makul görürken bazılarını ise onaylamak mümkün değildir. Örneğin onun “bütün hukuk sistemlerinde kadının, güçlü erkekler tarafından zulme uğradığı” görüşüne katılmıyoruz. Zira İslam, kadını yüceltmiş, dahası Kur'an'da “Nisâ” adıyla bir sure ismi mevcuttur. Ayrıca şu noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Vahiy kaynaklı olan İslam hukuk sisteminde kadının ezildiği söy-

<sup>96</sup>Buhârî, Büyü' , 64, 70; Müslim, Nikâh 51-56, Büyü' 11, 12.

<sup>97</sup>Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 131.-132.

<sup>98</sup>Ayrıca bkz. Abdu'l-Hayy Diyâb, Abbâs el-Akkâd Nâkiden (Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, 1966), 65.

<sup>99</sup>Bâhîsetu'l-Bâdiye, en-Nisâiyyât, 133-135.

lenemez. Müslüman bazı erkeklerin kadına haksızlık yapması ise İslâm'ın kendisinden değil, aksine erkeğin mensup olduğu etnik kaynaklı şeklinde algılanması gerekir diye düşünüyoruz.<sup>100</sup>

Şiblî, takrizinde iddialarını şu şekilde sürdürmüştür: Bugün Bâhise, Mısırlı kadının durumunun düzelmesi için toplumu uyarmaya çalışıyor. Kadın hakları, onun en doğal hakkıdır; kadın, iğne ucu kadar o haktan mahrum bırakılamaz. Kadını, dört duvar arasına hapsedememizi düşünülemez.

Şiblî, takriz yazısının sonunda Kasım Emin ve Bâhise gibi duyarlı kişilerin artmasından son derece memnuniyet duyduğunu belirtmiş ve Hifnî Nâsif'a, hürmetlerini kabul etmesini temenni etmiştir.

İmza: Dr. Şiblî Şumeyl

Şiblî Şumeyl, her ne kadar kendi kültürünü yansıtmış olsa da yer yer İslâm'ın kadına verdiği değerden söz etmiş, Müslümanlar arasında bazı erkeklerin kadını horlayıp ona haksızlık yapmasını, erkeklerin dinî inanışlarından öte kişisel yapısına ve etnik örf ve adetine bağlamıştır. Onun bu tespiti, dikkate değer bir tespit olduğu söylenebilir.

#### 5.6. Bâhîsetü'l-Bâdiye ile Arkadaşı Mey Ziyâde Arasındaki Yazışmalar

Bu bölüm "*İki Kadın Yazar Arasındaki Yazışmalar*" başlığı altında kitapta yer almıştır. Mey Ziyade, birinci mektubunda Bâhise'ye hitaben, kendisiyle henüz tanışmadan adını duyup terennüm ettiğini, gazetedeki makalelerini okumadan önce Mısırlı kadının ayağa kalkması için çalışan bir öncü olduğunu söylemiştir. Mey Ziyade, daha sonra Bâhise'ye ait gazetedeki yazıları okuduğunu, saatlerce incelediğini eklemiştir.

Mey Bâhise'ye "Ey, kalbi fikrine yükselen, fikri ise kalbinin derinliklerine inen! Ey hikmet sahibi Bâhise, niçin susuyorsun?" diye hitap etmiştir. Mey Ziyade, söz konusu mektubunda hastalığın, ancak onu teşhis edenlerce iyileştirileceğini yazmıştır. Mey, hiçbir zaman sessiz kalınmamasını, daima konuşulmasını, kadının eve hapsedilmemesini söylemiş, bu alandaki çalışmalarını için Bâhise'yi kutlayarak mektubuna son vermiştir.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Mesela Yunanlılarda kadın necis sayılır, şeytanî varlıklardan biri olarak kabul edilir, çarşı pazarlarda alınıp satılır, tüm medeni haklardan yoksun bırakılırdı. Yahudilerde de kadının durumu pek farklı değildi. Çin'de, Hint'te ve Asurlularda kocasının mülkü durumunda algılanırdı. Sümerlerde de erkek, mülkiyet ve yetkinin mutlak sahibi idi. Kız çocukları mirastan pay alamazlardı. Yakın zamanlara kadar birçok Batı ülkesinde bile kadına eksiksiz bir hukuki şahsiyet tanınmazken, asırlar önce İslâm ona tam bir hukuki şahsiyet ve ehliyet tanımış, onları erkeklerin vesayetinden kurtarmıştır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Sibaî, *Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi ve Müslüman Kadının Hukuku*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1993), 17; M. Tayyib Okiç, *İslâmiyet'te Kadın Öğretimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 7; Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Aile Münasebetleri* (İstanbul: Orhon Yayınları, 1962), 43, 48-50; Hayreddin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 84.

<sup>101</sup> Bâhîsetü'l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 136-141.

Bâhise, söz konusu yazıya “Mey Hanımefendi’ye” başlığı ile verdiği cevapta, Mey’in kendisi için gazetede ki takdir dolu makalesini okuduğunda ölümün pençesinde olduğunu, kendisine cevap yazacak kadar kalem tutamadığını, yazının kendisi için bir moral olduğunu söylemiştir. Bâhise, mevcut halinden şikâyetçi olmadığını sadece toplumun kötü durumundan kalbinin parçalandığını; kendisinin başka yükler taşıyamayacağını, bu dünyayı kontrol edemeyeceğini ama Mısırlı kadının elinden tutacağına dair kendisine söz verdiğini; bunun gerçekleşmesinde birçok zorluk, ona giden yolu birçok umutsuzluk kapatmış olsa da vazgeçmenin mümkün olmadığını eklemiştir.<sup>102</sup>

Bâhise, Mey ile başka bir yazışmasında her ne kadar cesur ve hassas bir kalbe sahip olsa da kanaatince erkeğin bencil olduğunu, kadın hakkını gasp ettiğini; onun kadını sevip saydığını, uğruna ölümü göze aldığını söylese de aslında kadınla oyun oynadığını söylemiştir. Bâhise, kadının ise erkeğe sürekli saygı gösterip sevdiğini, sevgisinde dürüst olduğunu; hoşlanmadığında da bunu erkeğe açıkça belli ettiğini vurgulamıştır.

Bâhise, kadını ipek ören ve bu uğurda kendisini feda eden ipekböceğine benzetirken; erkeği ise çiçekten çiçeğe konan, taze çiçekte bir süre bekleyip onun aromasını ve can suyunu emen balarısına benzetmiştir. Bâhise ile Mey’in yazışmaları, karşılıklı güzel temenniler ve Mısır’daki kadın hakları ihlallerine karşı durma- nın gerektiği ortak görüşüyle sona ermiştir.<sup>103</sup>

### **Sonuç**

Şair “Yaş otuz beş, yolun yarısı eder” demiş olsa da ne yazık ki bunun, henüz otuz dört yaşında ölen Bâhisetu’l-Bâdiye için geçerli olduğu söylenemez. Erken yaşta ölen Bâhisetu’l-Bâdiye, çok üretken ve faal kısa bir ömür geçirmiştir. Söz konusu kısa ömrüne birçok gazete makalesi, konferans ve teati mektuplarını (mürâsele) sığdırmıştır.

Onun, Mısır’da “Hizbu’l-Umme Merkezi”nde yaptığı konuşmada kadınların özlük haklarına dair gündeme getirdiği on maddelik programı hem kendisinin dünya görüşünü hem kadın haklarının hangi perspektiften ele alınması gerektiği konusunu vurgulamıştır, denilebilir. Mesela kızlara İslam’ın temel ilimlerinden Kur’an ve sünnetin öğretilmesi; ilkökul lise eğitiminin, teorik-pratik ev işleri, sağlık ve çocuk eğitimi ile tıbbî ilk yardım bilgilerinin verilmesi; isteyen kızlara, ileri düzeyde diğer ilim dallarını okuma hürriyetinin tanınması; kız istemede yasal yolların takip edilmesi ve gizli evliliklerden kaçınılması gibi önerileri, bunlardan bazılarıdır.

<sup>102</sup>Bâhisetu’l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 141-143.

<sup>103</sup>Bâhisetu’l-Bâdiye, *en-Nisâiyyât*, 150-152.

Burada şu noktanın gözden ırak tutulmaması kanaatindeyiz: Tarihte her dönemde toplumun yarısını oluşturan –savaşların yoğun olduğu yerlerde ise erkeklerden daha fazla sayıda olan- kadınların temel haklarına kavuşmasını isteyen her duyarlı kimseyi “dini, hayatından soyutlayan feminist” konumunda görmeyen yanlış olduğudur. Bu itibarla Mısır’ın kızlarına Kur’an ve sahih sünnetin öğretilmesini öneren Bâhîsetulbâdiye’yi, klasik feminist kategorisinde kabul etmek, bir bakıma kendisine haksızlık edilmiş olacaktır. Mesela Batı dünyasında birçok kadını örnek olarak verebilecek iken, cesaret ve ata biniciliğiyle meşhur Müslüman kadın Havle bint. el-Ezver el-Kindî’yi örnek vermesi de, onun Doğu Medeniyetinin örfüne ve temel öğretilerine bağlı kaldığına dair başka bir karine olarak kabul edilmelidir. Şiir alanında ansiklopedik ve Nil Şairi olarak bilinen Hâfız İbrâhîm’in, Bâhîsetu'l-Bâdiye için “Sen ilminde Batılı, ahlakında ise Doğulusun” şeklindeki tespiti ise onun biyografisine dair bir vesika sayılmalıdır.

Bâhîsetu'l-Bâdiye’nin hicap, kızların erken yaşlarda evlenmesi, evli kadınların boşanma hürriyetine kavuşması, evde ilk yardım, temizlik, eğitimi gibi konular üzerine kafa yorması, konferanslar vermesi dikkate değer konular arasındadır.

Dikkati çeken bir başka nokta, Bâhîsetu'l-Bâdiye’nin ele aldığı birçok konunun, kadının psikolojik yapısıyla ilintili olmasıdır. Örneğin hiçbir kadın –çok zorunlu olmadıkça-, evlilik hayatını bir kuma ile paylaşmak istemez. Bu, onun fitratının ve sosyal hayatının doğal bir gereğidir. Çünkü bu alan, tabir caizse kadın açısından kıskançlığın tavan yaptığı alandır. Hadis ilmine dair güvenilir kaynaklarımız, bize, Hz. Aişe’nin, hayatta olmayan Hz. Hatice için “*Ben, Hatice’yi kıskandığım kadar hiçbir kimseyi kıskanmamışumdur*” itirafında bulunduğu bilinmektedir. Hz. Hatice hakkında sitayişle söz eden Hz. Peygamber’e, Hz. Aişe’nin “*Sanki dünyada Hatice'den başka kadın yok... İhtiyarlıktan ağzının dişleri dökülmüş ve ölüp gitmiş Kureyşli bir ihtiyar kadının nesini anıp duruyorsun? Allah sana onun yerine daha hayırlısını vermiştir*” dediğini; buna karşılık Hz. Peygamberden “*Hayır, Allah, bana ondan daha hayırlısını vermedi. Halk, bana inanmazken o inandı. Herkes bana yalancı derken o doğru söylediğimi kabul etti. Kimse bana bir şey vermezken o beni maliyle destekledi ve Rabbim, bana ondan çocuklar ihsan etti*” cevabını aldığımızı biliyoruz.

Bâhîsetu'l-Bâdiye, malum olduğu üzere kimi zaman gazete makaleleri yazmış, kimi zaman irticalen konferanslar vermiştir. Her iki etkinlikte de hem yazılan hem dile getirilen ibare ve ifadelerin kaynağını göstermek, oldukça zordur. Biz, onun söz konusu ettiği, bazen de telmihte bulunduğu ayet ve hadislerin kaynağını vermeye çalıştık; bunu, çalışmaya bir nebze de olsa katkı vereceğini umarak yaptık.

Bâhîsetu'l-Bâdiye hakkında eser kaleme alan, onun *en-Nisâiyyât* adlı eserine takriz yazan ve onunla farklı konulara ilişkin yazışan kişiler hakkında biyografik formda bazı bilgiler vermeye çalıştık. Bununla, çalışmayı okuyan kişinin, adı geçen şahsiyetler hakkında kısa da olsa bilgilenmesi amacını güttük.



Çalışmamızın asıl öznesi durumundaki kadın yazarın, adını, okuyan tarafindan sıkıntıya neden olmayacağını tahmin ederek bazen “Bâhîsetu'l-Bâdiye” bazen de “Bâhîse” şeklinde yazmayı uygun gördük.

Son olarak Mısır'da kadın haklarına dair yapılan çalışmaların net fotoğrafının çekilmesinin, ifrat ve tefrite düşmeden Türkiye'nin ilim çevresine tanıtılmasının yararlı olacağına inanıyoruz.

### **Kaynakça**

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd.*el-Lu'luu ve'l-Mercân Fîmâ İttefekâ Aleyhi's-Şeyhân. İstanbul:Temel Neşriyat,1985.*

Âl Cundî, Edhem.A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn.Dımaşk: Matbaatu İttihâd, 1958.

Ayyıldız, Erol. “Mey Ziyâde”.Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29: 498-499. Ankara: 2004.

Bâhîsetulbâdiye. 'en-Nisâiyyât'. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2013.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail.*Sahihu'l-Buhârî.İstanbul: el-Mektebetu'l İslâmî, 1979.*

Celâl, Dua. Melek Hifnî Nâsîf “Bâhîsetulbâdiye”. el-Ehrâm Gazetesi. 16 Mart 2021, sayı: 49043.

Cundî, Ahmed Enver Seyyid Ahmed.*Târîhu'l-Gazv ve'l-Fikrî ve't-Ta'rib Hilâl Merhale mâ Beyne'l-Harbeyn el-Alemeteyn.Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, ts.*

Diyyâb, Abdu'l-Hayy. *Abbâs el-Akkâd Nâkiden. Dâru'l-Kavmiyye, Kahire: 1966.*

Ergin, Ali Şakir. “Bâhîsetülbadiye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4: 488. İstanbul: 1991.

Eroğlu, Muhammed. “Abdülaziz Çâvîş”.Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1: 187-188. İstanbul: 1988.

Fevvâz el-Amilî,Zeyneb bint Yusuf. *ed-Durru'l-Mensûr fi Tabakati Rabbati'l-Hudûr.Kâhire: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emiriyye, 1312.*

Ezherî, EbuMansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî.*Tehzîbu'l-Luğa. thk. Muhammed AvdMu'rib.Beyrût: Dâru'lhyâiTurâsi'l-Arabî, 2001.*

Goldschmidt, Arthur. *Kâmusu Terâcimi Mısri'l-Hadise (Biographical Dictionary of Modern Egypt). çev.Abdulvehhâb Bekr, Kâhire: el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, 2003.*

Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im b. Suleymân.*el-Ezher fi Elfi 'Âm. Beyrût: Alemlu'l-Kutub, ts.*

Hafız İbrahim. *Divânu Hâfiz. Beyrût: Dâru'l-Avde, ts.*

İnan, Yusuf Ziya. *İslâm'da Aile Münasebetleri. İstanbul: Orhon Yayınları, 1962.*

Karaman, Hayreddin. *İslâm'da Kadın ve Aile. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.*

- Kaya, Osman. Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi, *Route Educational and Social Science Journal*, cilt: IV, sayı: 6, (2017): 324-346.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*. Beyrût: Mektebetu'l-Musennâ, ts.
- Kırbıyık, Kasım. "Havle bint Ezver". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16: 538. İstanbul: 1997.
- Korkmaz, Bülent. Modern Arap Edebiyatında Kadın Yazarların Doğuşu, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54, 1 (2014): 61-80.
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdurrezzak b. Muhammed. *Hutatu'ş-Şâm*. Dımaşk: Mektebetu Nurî, 1983.
- Mukaddem, Muhammed Ahmed İsmail. *Avdetu'l-Hicâb*. İskenderiye: Dâru'l-Kimme, 2004.
- Musa, Nebeviye. *Divan*. Kâhire: Matbaatu Mecelle, 1938.
- Muslim, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Haccâc. *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali el-Hasenî. *es-Sırâu Beyne'l-Fikretî'l-İslâmiyye ve'l-Fikretî'l-Garbiyye fî Aktâri'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1983.
- Okiç, Tayyib. *İslamiyet'te Kadın Öğretimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-Mu'âsıra*. Kâhire: Alemlü'l-Kutub, 2008.
- Sa'dâvî, Nevâl. *Kadâyâ el-Mer'e ve'l-Fikru ve's-Siyâse*. Kahire: Müessestu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2017.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta, Türk Edebiyatının Mısır'da Unuttuğu Bir Şair: Aişe İsmet Teymur, *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 0/1 (Ocak 2014): 131-140.
- Selâm, Muhammed Mustafa. *Mavsûatu A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kâhire: 2004.
- Sibaî, Mustafa. *Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi ve Müslüman Kadının Hukuku*. Ankara: Rehber Yayınları, 1993.
- Şeref, Abdulaziz. *Fennu'l-Mekâl es-Sahafî fi Edebi Tâhâ Huseyin*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kuttâb, ts.
- Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyyât*. Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2011.
- Tammâm, Ahmed. <http://www.syrianstory.com/m.nassiffe.htm> Erişim: 4 Mayıs 2021.
- Uzun, Mustafa- Arslan Ahmet Turan. "Takriz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39:472-474. İstanbul, 2010.
- Timurtaş, Abdulhadi. Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin Endülüslük Mersiyesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2015), cilt: VIII, sayı: 36.
- Tokay, Ayşe. *Nahvin Doğuşu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemî el-Medenî. *Futûhu's-Şâm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Yolcu, Mehmet –Tokay, Ayşe. Rasulullah'ın Çocuklarla İlişkilerinden Tablolar. *II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 270-283 (Şanlıurfa: Aralık, 2019).

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Fâik fî Gârîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Ali Muhammed el-Becavî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.

Ziyâde, Mey. *Bâhissetulbâdiye*. Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's Sekâfe, 2017. <https://www.marefa.org> (Erişim: 27.06.2019).

<https://www.hindawi.org/books> (Erişim: 10 Mayıs 2021).

## Hüseyin Çelik

Prof. Dr., Adıyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

*Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis*

Adıyaman/Turkey

[hcelik@adiyaman.edu.tr](mailto:hcelik@adiyaman.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-0400-7336

### Makale Bilgileri

**Makale Türü:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 09.09.2021

**Kabul Tarihi:** 03.11.2021

**Yayın Tarihi:** 15.12.2021

**Yayın Sezonu:** Aralık/December 2021

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

## İsa (As)'In Nüzûlü Meselesi

### (Zuhrûf Suresi 61. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)

#### Öz

Bu makalede İsa (as)'ın kıyametten önce tekrar yeryüzüne inip inmeyeceği meselesi incelenmektedir. İlk dönem İslam âlimleri arasında bu mesele pek tartışılmazken 18. Yüzyıldan itibaren daha fazla tartışılmaya başlamıştır. Her iki görüş sahiplerinin delilleri daha çok aynı ayetler çerçevesinde odaklanmıştır. Bu ayetlerden birisi de Zuhruf suresi 61. ayettir. “Gerçekten o, kıyametin yaklaştığını gösteren bir bilgidir” Bu ayetteki “O” zamirinden kastın ne olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İsa (as), Muhammed (sas) ve Kur'an-ı Kerim olduğu şeklinde üç görüş zikredilmiştir. Çalışmamızda ilgili ayet bir bütünlük içerisinde incelenerek “O” zamirinden kastedilenin ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yine söz konusu ayet İsa (as)'ın kıyametten önce yeryüzüne tekrar inmesine delil olup olmayacağı açısından değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İsa Peygamber, Nüzûl, Kur'an-ı Kerim, Alâmet, Kıyamet Günü

### The Question Of Prophet İsa (Pbuh)'s Descent

#### Abstract

In this article , The question of Prophet İsa will come down on earth or not has been studied. While this question was not disputed much among the earlier Alimun -those who have knowledge about Islam , it has been discussed more since the 18th century. The proofs of both the former and the latter are based on the same Ayets - revelations. One of these Ayets is 61th of Surat Az Zukhruf ( The Gold Adornments). “And HE shall be known sign for (the coming of) Hour (Day of Resurrection). Different views have been put forward about ‘HE pronoun’ in this

Ayat. Three views have been mentioned: Prophet Muhammad (PBUH), İsa (PBUH) and The Holy Qur'an. What is meant with HE pronoun has been tried to made clear by the entire study of the Ayat mentioned. The Ayat has been interpreted from the point of whether it is a proof of Is a (PBUH) 's descent on Earth again.

**Keywords:** Prophet İsa, Descent, The Holy Qur'an, Knowledge, The Day Of Judgment

### Giriş

Hız. Âdem (as) ile başlayan nübüvvet silsilesi Hız. Muhammed (sas) ile son bulunmuştur. Bütün peygamberler nübüvvet bakımından ortak olsalar da bazı özellikleri bakımından farklılıklara sahiplerdi. "Meryem'in oğlunu ve annesini bir ayet kıldık; ikisini de kalmaya elverişli, kaynak suyu bulunan yüksekçe bir yere yerleştirdik"<sup>1</sup> ayet-i kerimesinde de ifade edildiği gibi İsa (as) da sahip olduğu mucizelerle ön plana çıkmaktaydı.

İsa (as)'ın annesi Hız. Meryem, evli olmadan ve kendisine hiçbir beşer dokunmadan hamile kalıp doğum yapması cihetiyle bir ayetti. Beşikte iken konuşması, yaşadığı dönemde tedavisi olmayan hastalıkları tedavi etmesi ve ölüleri diriltmesi bakımından bir ayetti. Hem kendisi hem de annesi Allah'ın kudretine bir delildi. Babasız olarak yaratılması cihetiyle Allah'ın dilediğini yapmaya kudreti olduğuna dair de bir delildi.

Kur'an-ı Kerim'de Hız. İsa (as)'ın farklı özelliklerinden bahsedilmektedir. Bunlardan çoğu mucize olarak zikredilmektedir. Babasız dünyaya gelmesi, beşikte iken konuşması, kuhûlet döneminde konuşması, kıyamet için bir alâmet olması, kendisini öldürmek isteyen düşmanlarının elinden kurtarılarak semaya yükseltilmesi, kıyametten önce tekrar nüzul edecek olması gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. İsa (as) ile ilgili ayet-i kerimleri bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimizde onun yaratılışının bir mucize olduğunu söyleyebildiğimiz gibi aynı durumu vefatı için de söyleyebiliriz.

Bu çalışmada Zuhrûf suresi 61. ayeti bağlamında Hız. İsa (as)'ın kıyamet için bir alamet ve bir delil olup olmadığını ele alacağız. Bu nedenle de söz konusu ayetten maksadın ne olduğunu anlamaya çalışacağız. Şayet Hız. İsa (as) kıyamet için bir alamet ise hangi açılardan alamet olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

### İsa (as) Kıyamet İçin Bir Alamet Olması

İsa (as)'ın kıyamet için bir alamet olup olmadığını incelemeye önce konu ile ilgili ayet-i kerimleri zikretmek uygun olacaktır. Konuyu doğru anlamada bütünsellik önemli olduğu için ilgili ayeti siyak ve sibak bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Konuyla ilgili ayet-i kerimleri şu şekilde zikredebiliriz:

"Meryem oğlu İsa bir misal olarak anlatılınca, senin kavmin hemen ondan bir delil bulduklarını sanarak bağırışmaya başladılar. Onlar dediler ki: "Bizim ilâhlarımız mı daha hayırlıdır, yoksa İsa mı?" Bu misali surf seninle tartışmak için ortaya attılar. Doğrusu onlar çok

<sup>1</sup> el-Mü'minûn, 23/50.

kavgacı bir topluluktur. İsa, ancak kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğullarına örnek kıldığımız bir kuldur. Eğer biz dileseydik, sizden yeryüzünde yerinize geçecek melekler yaratırdık. Gerçekten o, kıyâmetin yaklaştığını gösteren bir bilgidir. Sakın kıyâmet hakkında şüpheye düşmeyip, bana uyun, bu doğru yoldur. Sakın şeytan sizi doğru yoldan alıkoymasın. Gerçekten o sizin için apaçık bir düşmandır. İsa mucizelerle indiği zaman dedi ki: "Ben size hikmeti getirdim ve hakkında ihtilâfa düştüğünüz şeylerin bir kısmını size açıklamak için geldim. O halde Allah'tan korkun ve bana itaat edin. Gerçekten benim de Rabbinizin de Rabbiniz Allah'tır. Öyle ise O'na kulluk edin. Bu doğru bir yoldur. Fakat aralarından çıkan gruplar, İsa hakkında ihtilâfa düştüler. Acı bir günün azâbından dolayı vay zulmedenlerin hâline! Onlar kendileri farkına varmadan ansızın kıyâmetin başlarına gelmesini mi bekliyorlar? O gün Allah'tan korkanlar hariç dost olanlar birbirlerine düşmandırlar."<sup>2</sup>

İlgili ayet-i kerimelerin nüzülü ilgili olarak şu rivayet zikredilir:

Hz. Peygamber (sas) Mekke müşriklere: "Siz ve Allah'dan başka tapındığınız şeyler cehennem odunusunuz" âyetini okuyunca, kızışılar ve bu hüküm yalnız bize ve ilâhlarımıza mı aittir, yoksa bütün ümmetlere mi? dediler. Hz. Peygamber: Size ve bütün ümmetlere şamildir, buyurdu. Onlar: "O halde öğretmekte olduğun Merem'in oğlu İsa'ya da Hristiyanlar, Allah'ın oğludur diye ibadet ediyorlar. Biz ise Meleklerle ibadet ediyoruz, onlar cehennemlik iseler biz de cehennemlik olmaya razıyız", dediler ve gülüştiler. Bunun üzerine ilgili ayetler nazil olmuştur.

Surenin 57. ayetinden itibaren İsa (as) ve onun hakkındaki tartışmalardan bahsedilmektedir. Hristiyanların İsa (as)'ın Allah'ın oğlu olduğu şeklindeki iddialarına itiraz edilip, bu bir misal olarak ileri sürülünce Mekke müşrikler buradan kendilerine bir hisse çıkartarak: "Bizim kendilerine ibadet ettiğimiz melekler Merem'in oğlundan daha hayırlı değil mi?" diyerek bir mücadeleye girişmişlerdi. ان هو الا عبد "O ancak bir kuldur" ayeti ile İsa (as)'ın ابن الله "Allah'ın oğlu" olmadığı ve sadece bir kul olduğu ve Allah'ın onu nübüvvetle nimetlendirdiğine dikkat çekilmişti. İsa (as) hakkındaki yanlış bilgiler düzeltilip doğru olanlar verildikten sonra وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ وَاللَّسَاعَةِ فَلَا تَمْتَرْنَ بِهَا وَأَتَّبِعُونَ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ "Muhakkak ki o, kıyâmet için bir bilgidir. Sakın onda şüphe etmeyin ve bana tabi olun. Bu dosdoğru yoldur." şeklinde buyrulur İsa (as) ile kıyâmet arasında bir bağ kurulmuştur.

Bu ayet-i kerime, İsa (as)'ın kıyâmetten önceki nüzülü hakkında ileri sürülen en önemli delillerden birisi olmuştur. İsa (as)'ın nüzulünü kabul edenler الله daki "hû" zamirinin İsa (as)'a döndüğünü söylerlerken, İsa (as)'ın nüzulünü kabul etmeyenler ise bu zamirden kastedilen şeyin farklı şeyler olduğunu söylemişlerdir. Önce bu konudaki farklı görüşleri zikrederek daha sonra değerlendirmeye geçelim:

- Bu zamirle kastedilen Hz. İsa (as)'dır
- Bu zamirle kastedilen Kur'an-ı Kerim'dir.
- Bu zamirle Muhammed (sas)'dir.

<sup>2</sup> Zuhurîf, 43/57-67

Şimdi bu görüş sahiplerini delilleriyle birlikte inceleyelim:

### a. Hz İsa (as)

Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Mücahid (ö. 103/721), Süddî (ö. 127/745), Dahhâk (ö. 105/723) ve İbn-i Zeyd'e (ö. 386/996) göre ayetteki “O” zamirinden maksat İsa (a.s) 'dir.<sup>3</sup> Bu görüşte olanlara göre buradaki “hû” zamirinden maksat İsa (as) olmakla birlikte onun hangi açılardan kıyamet için bir bilgi veya alamet olduğu konusunda farklı görüşler zikredilmiştir. Onlar, İsa (as)'nın şu açılardan kıyamet için bir bilgi olduğunu söylemişlerdir:

1. İsa (as)'nın ahir zamanda tekrar yeryüzüne inmesi kıyametin alametlerinden biridir.<sup>4</sup>

2. İsa (as)'ın babasız yaratılmış olması kıyametin olabirliğine delildir.<sup>5</sup>

3. Onun ölüleri diriltmiş olması yeniden dirilmenin olabileceğine delildir.<sup>6</sup>

- **H. İsa'nın ahir zamanda tekrar yeryüzüne inmesi kıyametin alametlerinden biri olması**

“O” zamirinden maksadın İsa (as) olduğunu benimseyenler göre لعلم و انه لعلم deki علم kelimesi hem “ilmun” (bilgi)<sup>7</sup> hem de “alemun” (alâmet)<sup>8</sup> şeklinde okunmuştur. Hatta başta Ubey b. Ka'b olmak üzere, kendisi ile zikredilen şeyi (kıyameti) hatırlattığı için “zikrun” şeklinde okuyanlarda olmuştur.<sup>9</sup> “İlmun” de okunsa

<sup>3</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 22/633; Ebü'l-Fida İsmail b Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'anul-Azîm* (Dâru't-Tayyibe, t.y.), 12/323; Muhammed Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzûlü Bağlamında M. Zahid Kevserî'nin İlgili Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/10 (2007), 24.

<sup>4</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002), 5/3/800; Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 20/632; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an*, 12/323; Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 8/26; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmî't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 2007), 1344; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 8/425; Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 9/67.

<sup>5</sup> Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd Alusî, *Râhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'an'ı'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 25/147.

<sup>6</sup> Muhammed b. Muhammed el-Amâdî Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'anul-Kerîm* (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâs, t.y.), 8/53; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 8/425; Alusî, *Râhu'l-Meânî*, 25/147.

<sup>7</sup> Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-sünne = Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9/179; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr = Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/200.

<sup>8</sup> Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 20/631; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/179; Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmi'zi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*. (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 4/254; Nâsirüddîn Ebî Abdillâh bin Ömer bin Muhammed Beyzavî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2001), 2/962; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 8/53.

<sup>9</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/254; Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 27/200; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 8/53.

“alemun” de okunsa İsa (as) kastedilmiştir.<sup>10</sup> Ayetin siyak ve sibakı da İsa (as) olduğuna delildir. Zamiri Kur’an’a veya Hz. Peygambere döndürmek bir zorlamadır.<sup>11</sup> “İlim” olarak okuyanlara göre “hû” zamirinden kastedilen İsa (as)dır.<sup>12</sup> Kendisi ile kıyametin bilindiği alametlerden bir alamet olduğu ve kendisi ile ilim hâsıl olduğu için “ilim” olarak isimlendirilmiştir.<sup>13</sup> Cumhuriyet da “İlmun” şeklinde okudu,<sup>14</sup> “alemun” şeklinde okunursa; kıyamet için bir delil, alamet anlamına gelir. İsa (as)’ın ahir zamanda semadan inmesi kıyamet için bir alamettir.<sup>15</sup>

İsa (as), kendisi ile kıyametin bilindiği alametlerden bir alamettir.<sup>16</sup> İsa (as)’ın meydana gelmesi<sup>17</sup> kıyametten önce hurûcu<sup>18</sup>, gökten inmesi kıyamet alametlerindedir.<sup>19</sup> O kıyametten önce adaletli bir imam, adil bir hâkim olarak<sup>20</sup>, mukaddes yerde bir tepeye inecektir.<sup>21</sup> Onunla kıyametin yaklaştığı bilinir.<sup>22</sup> Böyle olduğu zaman da “*Onu İsrail oğullarına bir misal kıldık*”<sup>23</sup> ayeti ile bir bütünlük oluşturmaktadır. Yani: “biz onu İsrail oğulları için bir ayet ve ibret kıldık. Aynı zamanda da kıyamet için de bir alamet yaptık.” demektir.<sup>24</sup> Onun ahir zamanda çıkışı, kıyamet için bir alamet, bir işarettir.<sup>25</sup> O mutlaka gerçekleşecek ve bundan kurtuluş da yoktur. O halde şirkten uzaklaşarak ve tevhide tabi olarak Allah’ın hidayetine tabi olun. Bu konuda Âdem (as)’dan beri düşmanınız olan şeytanın vesveselerine tabi olmayın.<sup>26</sup>

<sup>10</sup> Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, 1685.

<sup>11</sup> Aydın, “Hz. İsa’nın Vefatı, Ref’i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevserî’nin İlgili Kur’an Ayetlerine Yaklaşımı”, 79.

<sup>12</sup> Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 20/632; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/178; Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/254; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 27/200; Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te’vil*, 2/962; Aydın, “Hz. İsa’nın Vefatı, Ref’i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevserî’nin İlgili Kur’an Ayetlerine Yaklaşımı”, 24.

<sup>13</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/254; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu'l-Akl’s-Selîm*, 8/52; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 8/425.

<sup>14</sup> Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhîd*, 8/27.

<sup>15</sup> *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*, 5/3/800; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/179; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 8/425; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 9/67.

<sup>16</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/254; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 27/200.

<sup>17</sup> Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te’vil*, 2/962.

<sup>18</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur’an*, 12/321; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Vasît* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsıra, 2006), 3/2371.

<sup>19</sup> Alusî, *Rîhu'l-Meânî*, 25/147; Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te’vil*, 2/962; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 9/67; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, 3/2371; Aydın, “Hz. İsa’nın Vefatı, Ref’i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevserî’nin İlgili Kur’an Ayetlerine Yaklaşımı”, 24.

<sup>20</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur’an*, 12/323.

<sup>21</sup> Ebu’s-Suûd, *İrşâdu'l-Akl’s-Selîm*, 8/53.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/179; Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te’vil*, 2/962; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 9/67.

<sup>23</sup> Zuhuf, 43/59

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/178.

<sup>25</sup> Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, 1685.

<sup>26</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, 3/2371.



- **İsa (as)'ın babasız yaratılmış olması kıyametin olabirliğine delil olması**

İsa (as) kıyamet için bir ilimdir. Onun babasız yaratılması kıyamet için bir delildir. Kıyametin gerçekleşeceğinde tereddüt edip şüpheye düşmeyin. Onun babasız yaratılması, ölüleri diriltmesi kıyametin mümkün olduğunu göstermektedir.<sup>27</sup>

Mahmut Şeltut söz konusu ayetin bu şekilde farklı manalara gelebilme ihtimalinden hareketle, ayetin İsa (as)'ın semadan inmesine delaletinin kati olmadığını, İsa (as)'ın babasız yaratılmış olmasının kıyametin olabirliğine delil olabileceği görüşünün daha tercihe edilebilir olduğunu söyler.<sup>28</sup> Mekkeliler ahirete iman konusunda sıkıntılı bir toplumdur. Onlar öldükten sonra tekrar dirilmeye inanmıyorlardı. Allah da onların bu yanlış inançlarını gidermek için Kur'an'da farklı yerlerde farklı şekillerde örnekler vermektedir. Gökten suyun indirilmesi ve onunla kuru topraklardan bitkilerin çıkarılması gibi verilen örnekler bunlardan bazılarıdır. Ahirete iman noktasında sıkıntılı olan bir topluma, yeniden dirilişin varlığını ispatlamak için İsa (as)'ın yeniden inişini delil getirmek doğru bir üslup değildir. Çünkü onlar İsa (as)'ın inişini de inkâr ediyorlardı. Onun için bir şeyin varlığına, inkâr edilen bir şeyle delil getirilmez. Kur'an yeniden dirilişin varlığını ispat için inkâr edilen şeyler üzerinden değil de herkesin kabul ettiği doğrular üzerinden deliller getirmektedir. Ayetin devamında “onun (kıyamet) hakkında şüpheye düşmeyin” şeklinde devam etmesi de ayetten kastedilenin bu olduğunu destekler.<sup>29</sup> Ayetin muhatabı, kıyameti inkâr eden ve bu hususta sağlam delillere muhtaç olan bir kavimdir. Yoksa alametleri kendisine hatırlatılan ve kıyamete inanan bir kavim değildir. Onun için ayetin hamledilebileceği en yakın mana Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişinin kıyamet için bir alamet oluşudur.<sup>30</sup>

- **İsa (as)'ın ölüleri diriltmiş olması yeniden dirilmenin olabileceğine delil olması**

Hz. İsa'nın elinden ölülerin diriltilmesi, hastalıkları iyileştirmesi, onun kıyamete bir delil olması için yeterlidir.<sup>31</sup> Yazır'a göre İsa (as) üç açıdan da kıyamet için bir ilimdir. Kıyametin geleceğini, ölülerin dirilip kıyam edeceğini bildiren bir delil ve alamettir. İsa (as)'ın meydana geliş şekli, ölüleri dirileceklerini haber vermesi cihetiyle kıyametin vaki olacağına bir delildir. Yine onun nüzûlü de kıyamet için bir delildir.<sup>32</sup> Onun için sakın o kıyamet hakkında şüpheye düşmeyin ve فاتَّبِعُونِي

<sup>27</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâr-u İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabiyyi, 2006), 18/97.

<sup>28</sup> Mahmud Şeltut, “Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü”, *Dini Araştırmalar* 7/21 (ts.), 301.

<sup>29</sup> Şeltut, “Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü”, 301.

<sup>30</sup> Şeltut, “Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü”, 302.

<sup>31</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an*, 12/320; Tabatabâi, *el-Mizân*, 18/97.

<sup>32</sup> M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.), /4281.

“bana tabi olun” benim şeriatıma tabi olun ve ona göre ibadet edin. Doğru yol da budur. Şeytan sizi o yoldan alıkoymasın. Önceden sizi cennetten çıkardığı gibi şimdi de İsa (as)’ın ulûhiyetini ileri attırarak sizi yoldan çıkarınsın.<sup>33</sup>

### b. Kur’an-ı Kerim

Hasan Basri(ö. 110/728) ve Katâde’ye(ö. 117/735) göre ayetteki “O” kelimesinden maksat, Kur’an-ı Kerimdir.<sup>34</sup> Çünkü Kıyamet ve kıyametin halleri onunla bilinir.<sup>35</sup> Buna göre de ayetin izahı şöyledir: “Şüphesiz ki bu Kur’an, kıyametle ilgili bir bilgi kaynağıdır. Kıyametin kopmasını, alametlerini ve dehşetlerini öğretir.”<sup>36</sup>

Buradaki “hû” zamiri, *و انه لذكر لك ولقومك* “şübhe yok ki o (Kur’an) senin için de, kavmin için de kat’î bir şereftir”<sup>37</sup> ayetine etfedilmiş olup ve kendisinden kastedilen Kur’an’dır. Allah (cc) önce kendisinden başka ilahların batıl olduğunu ve kendisinin birliğini ortaya koyduktan sonra ikinci olarak da Kur’an’ın hak olduğunu beyan etmiştir. Bu surenin başından beri Kur’an övülmekte ve bu ayet ise Kur’an hakkındaki sekizinci ve son övgüdür ki o da insanlara kıyametin vukuunu bildirmesidir. Kur’an son dinin hükümleri ile geldi. Onları getirdi. Ondan sonra bir daha kıyamete kadar başka bir kitap gelmeyecek ve ancak âlemin son bulması beklenecektir. Peygamber (sas)’in: “Ben ve kıyamet böyleyiz”<sup>38</sup> diyerek iki parmağını uzatması rivayetinde de belirtilmiştir.<sup>39</sup>

Zamirin Kur’an’a isnadı mecazidir. Çünkü Kur’an Kıyametin vukuu ilminin sebebidir ve onda tekrar diriliş ve meydana geliş hakkında birçok deliller vardır.<sup>40</sup> Zamiri İsa (as)’ın nüzulüne tevîl etmek uzak bir tevildir. Zira buradaki “innehu” daki zamir şey’ndir. Mana ise: Önemli olan insanların kıyametin vukuunu bilmelerdir.<sup>41</sup>

Muhammed Hamidullah da bu konuda şöyle söyler: “Ayetin başındaki “O” zamirinin neyin veya kimin yerini tuttuğu konusunda müfessirler güçlük çekerler. Bunlardan hiçbiri kalkıp ta “O” zamiri için İsa’yı düşünmemiştir. Biz “O”dan kastın Kur’an-ı Kerim olduğunu söyleyenlerin görüşünü tercih ediyoruz. Zira Kur’an, vahiy yoluyla inmiş bütün mukaddes kitaplardan daha çok öteki dünya, öldükten sonra dirilme, hesap günü, cennet ve cehennem gibi konulardan bahsetmektedir. “Sakın

<sup>33</sup> Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili*, 6/4281-4282.

<sup>34</sup> Taberi, *Câmîü’l-beyân*, 20/633; Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/254; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru’l-Merağî* (Beirut: Dâr-u İhyâi’t-Turâsî’l-Arabiyyi, ts.), 25/104; Aydın, “Hz. İsa’nın Vefatı, Ref’i ve Nüzûlü Bağlamında M. Zahid Kevserî’nin İlgili Kur’ân Ayetlerine Yaklaşımı”, 24.

<sup>35</sup> Taberi, *Câmîü’l-beyân*, 20/633; Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/254; el-Merağî, *Tefsîru’l-Merağî*, 25/104.

<sup>36</sup> Aydın, “Hz. İsa’nın Vefatı, Ref’i ve Nüzûlü Bağlamında M. Zahid Kevserî’nin İlgili Kur’ân Ayetlerine Yaklaşımı”, 24.

<sup>37</sup> Zührûf, 43/44.

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *Sahih-i Buhari = Camiü’s-sahih*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talak”, 25.

<sup>39</sup> Muhammed et-Tahrîr İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunisiyyeti, 1984), 25/279.

<sup>40</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 25/279-280.

<sup>41</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 25/279-280.

onda şüphe etmeyin” şeklindeki fiilin failinin de Muhammed (sas) olması da bizim bu görüşümüze uygun düşmektedir.<sup>42</sup>

### c. Hz. Muhammed (sas)

Bazılarına göre buradaki “O” zamirinden kasıt Muhammed (sas)’dır. O, peygamberlerin sonuncusu ve kendisinden sonra kıyamete kadar bir daha peygamber gelmeyecek olmasından dolayı kıyamet için bir bilgidir.

Muhammed (sas) peygamberlerin sonuncusu olması cihetiyle kıyamet bir nebze de olsa açığa çıkmış olur. Fakat kıyametin gerçek ilmi Allah katında gizlenmiştir.<sup>43</sup> Yani kıyametin ne zaman kopacağı belli değildir. Onun için Muhammed (sas) kıyamet için doğrudan bir delil alamet değildir. Onun yaklaştığına ve yakın gelecekte olacağına değil uzak gelecekte olacağına işaret olabilir.

“O Kıyamet için bir bilgidir” ayetindeki “O” zamirinden kastın İsa (as) olması görüşü daha isabetli durmaktadır. Kur’an veya Muhammed (sas) olduğu şeklinde zikredilen deliller vakiya uysa da ayetin siyak ve sibakına uymamaktadır. Arap dili açısından da İsa (as) olması daha uygundur. Ayetin öncesine baktığımızda 57. ayetten itibaren İsa (as)’dan bahsedilmektedir. Arap dili açısından da zamiri en yakın isme döndürmek esastır. Öncesinde Kur’an ve Hz. Peygamberin şahsından bizzat bahsedilmemesine rağmen zamiri onlardan birine döndürmek zorlama bir yorum olacaktır. Muhammed Hamidullah’ın: “Ayetin başındaki “O” zamirinin neyin veya kimin yerini tuttuğu konusunda müfessirler güçlük çekerler. Bunlardan hiçbiri kalkıp da “O” zamiri için İsa’yı düşünmemiştir.” şeklindeki görüşü ise gerçeği yansıtmamaktadır. Tam aksine müfessirlerin genelinin görüşü buradaki “O” zamirinden kastın İsa (as) olmasıdır. Kur’an-ı Kerim veya Muhammed (sas) olduğu görüşü ise son derece zayıf kalmıştır.

Ayetteki kastın İsa (as) olduğunu zikrettikten sonra İsa (as)’ın hangi açılardan kıyamet için bir delil olduğunu değerlendirebiliriz. İsa (as) hem Kur’an’ın nazil olduğu hem de kıyamete kadar gelecek olan insanlar için bir delil olabilir. O’nun babasız dünyaya gelmesi ve ölüleri diriltmesi gibi mucizeleri kıyamet için birer delil olabilir. Bir beşerin dünyaya gelmesi biyolojik olarak bir anne ve babaya ihtiyaç duymasına rağmen, Allah’ın babasız olarak bir beşer yaratması kıyamet için bir delil olabilir. Yine bir beşer olarak İsa (as)’ın ölüleri diriltmesi kıyamet için en büyük delillerden biridir. İsa (as) bir beşer olarak ölüleri diriltbiliyorsa onu yaratan Allah, diriltmeye ondan daha fazla kadirdir. Bu mesaj kıyamete kadar Kur’an’la muhatap olan her kimse için geçerliliğini koruyan bir mesajdır.

Allah (cc) her şeyi yarattığı gibi bu yarattığı şeyleri bir fitratla ve belli sebeplerle var etmiştir. “O bütün yaratmaları bilir”<sup>44</sup> ayetinde de ifade edildiği gibi her

<sup>42</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret AŞ, 2003), 1/634.

<sup>43</sup> Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, 1686.

<sup>44</sup> Yâsîn, 36/79.

türlü yaratmaya güc yetirebilir. Dilediğini bir sebeple yaratabildiği gibi dilediğini de hiçbir sebep olmadan yaratabilir. Bir şeyden bir şeyi yaratabildiği gibi bir şeyi yoktan da var edebilir. Bir insanı bir anne ve babadan meydana getirebildiği gibi anne olmadan, baba olmadan veya her ikisi de olmadan yaratabilir. Yine bu yarattıklarına farklı fitratlar verebilir. Her varlık kendi içerisinde farklı özelliklerde yaratılmıştır. İsa (as)'ın da babasız dünyaya gelmiş olması Allah'ın kudretinin ve her türlü yaratmaya güc yetirebilmesinin bir alameti, bir delili olabilir.

İnsanlık tarihinde Allah'a iman konusunda pek problem olmazken ahirete iman konusu her zaman tartışılmıştır. Bu durum İsa (as)'ın yaşadığı dönemde de vardı. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde de vardı. Onun için her peygamber kendi kavimlerine ahiretin varlığı konusunda deliller sunmuş ve bu inancı yerleştirmeye çalışmıştır. Allah (cc), Kur'an-ı Kerim'de ahiretin varlığını gösterebilmek için değişik deliller zikretmiştir. Kışın ölen yeryüzünün baharda semadan inen yağmurlarla tekrar yeşillenmesi, İbrahim (as)'ın öldürerek her bir parçasını bir tepenin üzerine koyduğu kuşların, çağırması ile parçaların tekrar bir araya gelerek dirilmeleri, yüz sene öldürülen Uzeyir (as)'ın hiçbir şey olmamış gibi tekrar dirilmesi ve kemikleri dahi toz haline gelen eşiğinin dirilmesi, 309 sene uyuyan Ashab-ı Kehf'in hiçbir değişime uğramadan adeta akşamdan yatmış gibi uykudan uyandırılmaları hadiseler ahiretin varlığı için zikredilmiştir.

İsa (as)'ın ölüleri dirilmesi de bu delillerden bir tanesi olabilir. O ölüleri Allah'ın izni ile dirilerek kendi kavmine ölümden sonra dirilmenin olduğunu gösterdiği gibi sonraki nesiller için de bir delil olarak varlığını sürdürmüştür. Kur'an da İsa (as)'ın bu mucizesini anlatarak, muhatabı olan Mekkeli müşriklere ahiretin varlığını ispatlamıştır. Bu aynı zamanda kıyamete kadar Kur'an'la muhatap olacak herkes için bir ahiretin varlığı konusunda bir delil olarak kalabilecektir.

İsa (as)'ın babasız dünyaya gelmesi, ölüleri dirilmesi gibi hususlar kıyamet için bir bilgi olurken O'nun kıyametten önce tekrar dünyaya gelecek olması da kıyamet için ayrı bir bilgidir. Allah (cc) İsa (as)'ın şahsında hem içinde yaşadığı topluma hem de kıyamete kadar gelecek olan kimselere karşı deliller sunmuştur. İsa (as)'ın kıyametten önce tekrar nüzul edecek olması kıyamet için bir bilgidir, bir delildir. O'nun nüzul edecek olması hem kıyametin yaklaştığına hem de Allah'ın ölen bütün canlıları tekrar diriltebileceğine bir delildir.

Ayetleri doğru anlamada en önemli hususlardan biri de Kur'an-Sünnet bütünlüğü içerisinde değerlendirmektir. Din Kur'an ve Sünnetten ibaret olduğuna göre bunların arasını ayırmak doğru yoldan sapmak ve hakikatten uzaklaşmak demektir. Bir konuda kesin bir görüş ifade edebilmek için Kur'an ve Sünnet bütünlüğü içerisinde hareket etmek gereklidir. İsa (as) ile ilgili de aynı kural geçerlidir. İsa

(as)'ın nüzûlü, 31 sahabe tarafından 60 hadis olarak rivayet edilmiştir.<sup>45</sup> Hadis-i şeriflerde kıyametin alametleri zikredilirken İsa (as)'ın nüzûlü da belirtilmektedir. Hadis-i şerifler de O'nun nüzûlü kıyamet için bir alamet olarak zikredildiğine göre bu durum "O kıyamet için bir bilgidir, alamettir" ayetiyle de örtüşmektedir.

Kısaca Zuhrûf suresi 61. ayetteki "O" zamirinden kastedilen kişinin İsa (as) olduğunu söyleyebiliriz. İsa (as) hem kendi içerisinde yaşadığı dönemde hem kendinden sonra gelecek dönemlerde hem de kıyametten önceki dönemde kıyamet için bir delil, bir alamettir.

### Sonuç

"Meryem'in oğlunu ve annesini bir ayet kıldık" ayet-i kerimesinde ifade edildiği gibi İsa (as) birçok açıdan mucize olmuştur. Babasız dünyaya gelmesi, beşikte iken ve kuhûlet döneminde konuşması, düşmanlarının ellerinden kurtarılarak diri olarak semaya yükseltilmesi, ölüleri diriltmesi ve kıyametten önce tekrar yeryüzüne incek olması bu mucizelerden bazılarıdır.

Kur'an-ı Kerim'de farklı ayetlerde İsa (as)'ın farklı özelliklerinden bahsedilmektedir. Daha ziyade onun sahip olduğu mucizeler ön plana çıkmaktadır. İsa (as) denildiğinde ilk akla gelen ona verilen olağanüstülükler dikkat çekmektedir. İsa (as)'ın kıyametten önce nüzûl edip etmeyeceği tartışma konusu olsa da ineceği yönündeki görüşün daha kuvvetli ve delillerinin sağlam olduğunu söyleyebiliriz. İnmeyeceği yönündeki görüş belirtenlerin delillerinin daha zayıf olduğunu ifade edebiliriz. İsa (as)'ın ineceğini söyleyenler ile inkâr edenlerin çoğunlukla benzer ayetleri delil getirdiklerini görebilmekteyiz. İnkâr edenler hem esasta hem de usulde hataya düşmüşlerdir. Din, Kur'an ve sünnetten meydana gelmesine rağmen onlar sünneti delil saymamakla bir usul hatasına düşmüşler. Konuyla ilgili ayetleri de aşırı zorlama tevillerle kendi görüşlerini destekleyecek şekilde sunmaya çalışmışlardır. Gerektiğinde ayetlerdeki kelimelerin asli anlamlarını bırakarak en uzak anlamda olanı dahi kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Zuhrûf suresi 61. ayet-i kerimesinde: "O kıyamet için bir alamettir" ifadeindeki "O" dan maksadın ne olduğu tartışma konusu olmuştur. İlgili zamirin İsa (as) olduğunu söyleyenler çoğunlukta olmakla birlikte "Kur'an-ı Kerim" veya "Hz. Muhammed (sas)" olduğunu söyleyenler de olmuştur. İlgili ayeti siyak-sibak bağlamında değerlendirdiğimizde ilgili zamirin İsa (as)'a dönmesinin kuvvetle muhtemel olduğunu gördük. İlgili surenin 57. Ayetinden itibaren İsa (as)'dan bahsettiğini ve sonraki ayetlerde de bunun devam ettiğini görebilmekteyiz. Arap dili açısından da zamirin İsa (as)'a dönecek olması en doğru olanıdır.

<sup>45</sup> İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri", *İslam Medeniyetleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 129.

Her dönemde olduğu gibi İsa (as)'ın yaşadığı dönemde de ahirete iman noktasında sıkıntılar vardı. Bu sıkıntı kıyamete kadar da devam edecek bir sorun olduğu için Allah (cc), Kur'an-ı Kerim'de ahiretin varlığını gösterebilmek için değişik deliller zikretmiştir. Kışın ölen yeryüzünün baharda semadan inen yağmurlarla tekrar yeşillenmesi, İbrahim (as)'ın öldürerek her bir parçasını bir tepenin üzerine koyduğu kuşların, çağırması ile parçaların tekrar bir araya gelerek dirilmeleri, yüz sene öldürülen Uzeyir (as)'ın hiçbir şey olmamış gibi tekrar diriltilmesi ve kemikleri dahi toz haline gelen eşeğinin diriltilmesi, 309 sene uyuyan Ashab-ı Kehf'in hiçbir değişime uğramadan adeta akşamdan yatmış gibi uykudan uyandırılmaları bunlardan bazılarıydı. Aynı şekilde İsa (as)'ın kıyametten önce tekrar yeryüzüne inecek olması da ahiretin varlığı için bir delil olabileceği için "O kıyamet için bir alamettir" ifadesi kullanılmış olabilir.

### Kaynakça

- Alusî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an-ı-l-Azîm ve's-Seb'l-Mesânî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Aydın, Muhammed. "Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzûlü Bağlamında M. Zahid Keversî'nin İlgili Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/10 (2007), 1-28.
- Bayram, İbrahim. "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri". İslam Medeniyetleri Araştırmaları Dergisi 1/1 (Aralık 2014), 109-135.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebî Abdillâh bin Ömer bin Muhammed. Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Baskı., 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. Sahih-i Buhari = Camiü's-sahih. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. Ruhu'l-Beyân. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf. el-Bahru'l-Muhît. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî. İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'an-ı'l-Kerîm. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâs, t.y.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi. 2 Cilt. Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret AŞ, 1. Basım, 2003.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tahrîr. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyyeti, 1. Basım, 1984.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail b Ömer. Tefsîru'l-Kur'an-ı-l-Azîm. Dâru't-Tayyibe, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. Te'vîlâtu ehli's-sünne = Te'vîlâtü'l-Kur'ân. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

- Merağî, Ahmed Mustafa el-. Tefsîru'l-Merağî. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. et-Tefsirü'l-Kebir = Mefatihü'l-gayb. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şeltut, Mahmud. "Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü". Dini Araştırmalar 7/21 (ts.), 289-306.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmî't-Tefâsîr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 4. Basım, 2007.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an. 23 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1. Basım, 2006.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2005.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1. Basım, 1997.
- Yazır, M. Hamdi. Hak Dinî Kur'an Dili. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmîzi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. Riyad: Mek-tebetü'l-Abîkân, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. et-Tefsîru'l-Vasît. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsıra, 2006.

## Sait Polat

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of Education

Adıyaman/Turkey

[saitpolat0202@gmail.com](mailto:saitpolat0202@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-1852-7129

### Makale Bilgileri

**Makale Türü:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 18.10.2021

**Kabul Tarihi:** 16.11.2021

**Yayın Tarihi:** 15.12.2021

**Yayın Sezonu:** Aralık/December 2021

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

### Tanrı'nın Aşkınılığı Ve İçkinliğı Bağlamında İnsanın Hürriyeti Problemi

#### Öz

Bu makalemizde, İnsanın hürriyeti problemini Tanrı'nın aşkınılığı ve içkinliğı bağlamında ele alarak insanın özgür olup olamayacağını felsefi bir perspektifle değerlendirmelerde bulunarak tutarlı bir şekilde irdelemeyi ve tartışmayı hedeflemekteyiz. İnsanın özgürlüğü bağlamında düşünce tarihine baktığımızda, Tanrı'nın aşkınılığı ve içkinliğıyle ilintili olarak tartışılan insan hürriyeti, klasik teizm ile açık teizmin sözü edilen konu hakkındaki temel düşünceleri ve tartışmaları çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmamızın esas amacı geleneksel ve açık teizm perspektifinden bakarak Tanrı'nın ezeliılığı ile insan hürriyetinin bir arada olup olamayacağı problemini sorgulamaktır. Antik dönemden bu yana filozofları, teologları büyüleyen ve hayrette düşüren bu problemin çözüme kavuşturulması noktasında düşünürlerin kendi aralarında çok büyük tartışmalar yaptığı görülmektedir. Açık teizm taraftarları zaman açısından Tanrı'nın içkin olduğunu iddia ederken klasik teizm taraftarları ise aşkın olduğunu ileri sürmüşlerdir. Geleneksel teizm, Tanrı'nın, insanın gelecekte yapacağı eylemleri hakkında önceden zaman bağlamında bir bilgiye sahip olduğunu ve insanın yaptığı eylemlerinde de özgür olduğunu iddia etmektedir. Açık teizmin bu konudaki düşüncesi ise Tanrı'nın zamana bağlı bilgisiyle insanın hürriyetinin bir arada savunulamaz görüşüne dayanır. Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak bilgisi bu bakımdan sınırlıdır. Bundan dolayı Tanrı, zamanın içinde olmalıdır. Netice itibarıyla, geleneksel yaklaşımların perspektifleriyle konuya Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında baktığımızda insan hürriyetini savunmanın ve konumlandırmanın ne kadar zor olduğu anlaşılmaktadır. Açık teizmin de bu hususta eleştirilerden uzak, objektif, tutarlı, rasyonel ve makul bir çözüm ortaya koyamadığı görülmektedir. Makalemiz geleneksel teizmin yaklaşımlarına karşı açık teizmin liberteryan/özgürlükçü argümanlarını dikkate alarak insanın hürriyetini konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Aşkınılık, İçkinlik, İnsan Hürriyeti, Klasik Teizm, Açık Teizm



## **The Problem Of Man's Liberty In The Context Of God's Transception And Impression**

### **Abstract**

In this article, we aim to examine and discuss the problem of human freedom in the context of God's transcendence and immanence, by making evaluations with a philosophical perspective, whether human beings can be free or not. When we look at the history of thought in the context of human freedom, the basic ideas and discussions of human freedom, classical theism and open theism, which are discussed in relation to the transcendence and immanence of God, are important for our study. The main purpose of this study is to question the problem of whether God's eternity and human freedom can coexist, from the perspective of traditional and open theism. It is seen that thinkers have great discussions among themselves about solving this problem, which has fascinated and astonished philosophers and theologians since ancient times. While the supporters of open theism claimed that God is immanent in terms of time, the supporters of classical theism claimed that he is transcendent. Traditional theism claims that God has prior knowledge of man's future actions in the context of time and is free in man's actions. Open theism, on the other hand, has the idea that the time-bound knowledge of God and the freedom of man cannot be defended together. Therefore, the absolute knowledge of God is limited in this respect. Therefore, God must be in time. As a result, when we look at the subject in the context of God-world, God-human relationship with the perspectives of traditional approaches, it is understood how difficult it is to defend and position human freedom. It is seen that open theism cannot offer an objective, consistent, rational and reasonable solution, free from criticism, in this regard. Our article deals with the freedom of man by taking into account the libertarian/libertarian arguments of open theism against the approaches of traditional theism.

**Keywords:** Transcendence, Immanence, Human Freedom, Classical Theism, Open Theism

### **Giriş**

Tanrı'nın ezeli bir varlık olduğu hususunda teist düşünürler arasında genel anlamda bir görüş birliği olmasına rağmen, zamansal bağlamda ezeliğin mahiyetinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın zamanla olan ilişkisi bağlamında ezellik ve ebedilik meselesi, Tanrı'nın bir özelliği olmayıp, sahip olduğu bütün niteliklerin genelde "zamanla", özelde ise "âlem ve yaratılmışlarla" olan ilişkisini açıklamaktadır. İnsanın özgürlüğü ekseninde söz konusu probleme bakıldığında, Tanrı'nın zamanla olan ilişkisi noktasında filozof ve teologlar arasında iki farklı görüşün olduğu görülmektedir. Birincisi, "aşkın/zamansızlık" bakış açısı; Tanrı'nın tamamen zamanın dışında olmasıdır. Daha açık ifade etmek istersek, Tanrı'nın bizim içinde bulunduğumuz zaman mefhumundan tamamen farklı bir zamana sahip olmasıdır. Diğeri ise "içkinlik/ilahi zamansallık" yani sonsuz zaman yaklaşımı; Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayan sonsuz bir zaman içinde olduğu ve zaman içinde yaratılmış varlıklarla ilişki kurması

anlayışıdır.<sup>1</sup> Düşünürlerin, bu ikilemi çözmeye yönelik çabalardan biri, Tanrı'nın bilgisini bir şekilde sınırlama yoluna gitmekte bulmuşlardır.

Geleneksel teizm, insanın hürriyeti meselesinde Tanrı'nın zamanın dışında olduğunu savunarak insanın hürriyetini temellendirmeye çalışırken, açık teizm ise bu konuda Tanrı'nın zamanın içinde olduğunu savunarak insanın hürriyeti meselesini temellendirme yoluna gitmektedir. Her iki yaklaşımın da kendine göre antinomileri olduğunu belirtmekte fayda görürüz. Dolayısıyla bu durum, her iki yaklaşımın da Tanrı'nın sıfatlarını, bilhassa Tanrı'nın zamanla olan ilişkisi hususunda tutarlı ve rasyonel davranmadıklarını göstermektedir.

Felsefede ve teolojide Tanrı'yla zaman arasındaki ilişkinin nasıl olacağı, bunun mahiyetinin ne olduğu sorusu/problemi diğer ilahi sıfatların anlaşılması ve insan hürriyeti hususunda önemli bir yeri vardır. Çünkü bunun temel sebebi bizzat zamanın ne olduğuyla ilgilidir. Zamanla ilgili felsefi tartışmalara Hristiyan filozof ve ilahiyatçı olan Augustinus'un (354-430) ünlü muammasını alıntılararak başlama adettendir: *Zaman nedir? Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, soran birine onu açıklamak istesem bilmiyorum.*<sup>2</sup> Bizler insan olarak zamanda yaşayan varlıklarız. Böyle olmasına rağmen, mesele zamanın kendisini kavramaya gelince bir paradoksa düşüyoruz. Bilincin olduğu yerde zamanın geçişinin bilinci de vardır. Immanuel Kant (1724-1804) bu durumu uzayın "dış görü formu", zamanın ise "iç görü formu" olduğunu ifade eder. Zaman kafamızın dışındaki olayları olduğu kadar içindekileri de koşullar.<sup>3</sup> Şüphesiz ki zaman kavramının Tanrı ve insan açısından nasıl olduğu, neye delalet ettiği ve bu durumu ifade etme konusunda birtakım güçlükler söz konusudur. Bize öyle geliyor ki buradaki güçlük bir bakıma zaman bağlamında Tanrı hakkında konuşurken günlük dilden aldığımız kelimeleri kullanmamızdan kaynaklandığı görülmektedir. Zira ilahi bilginin ve insan özgürlüğünün müzakere edilmesinde farz edilen zaman kavramı ve Tanrı'nın zamanla ilişkisi bu eksende önem arz etmektedir. Tanrı'nın ezeli ve ebedi olması bakımından her yönüyle mükemmel olması gerektiği anlayışına bağlı olarak, Tanrı ister aşkın/zamanın dışında isterse içkin/içinde düşünülün, felsefi ve teolojik bakımdan ilahî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği noktasında farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tanrı'nın tamamen âlemin dışında yer alan aşkın bir varlık mı olduğu, yoksa âlemin her anında yer alan içkin bir varlık mı olduğu hususu, Tanrı tasavvuru ve düşüncesinin zihinlerde şekillendiren önemli bir problem olduğu görünmektedir. Yalnız konu-

---

<sup>1</sup> Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 217-224.

<sup>2</sup> Simon Blackburn, *Felsefe: Birbirimizi Anlayabilir Miyiz?*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Versus, 2012), 130.

<sup>3</sup> Simon Blackburn, *Felsefe: Birbirimizi Anlayabilir Miyiz?*, 133.

muz açısından bizi ilgilendiren temel husus, teistik dinlerin kabul ettiği mutlak anlamda mükemmel, ezeli-ebedi, her şeyi yaratan ve her şeyi önbilgisiyle bilen bir varlığın zamanla nasıl bir ilişki içinde olduğu hakkındaki belirsizliktir. Yani Tanrı'yla zaman arasındaki ilişki, insan ile zaman arasında olan ilişki ile aynı mıdır? Yoksa Tanrı ile zaman arasında farklı bir durum mu söz konusudur? Bu durum konumuzun açıklığa kavuşturulması açısından önemlidir.

“Aşkınlık”, Tanrı ile yaratılan varlıklar arasındaki ontolojik farkı ortaya koymak adına Tanrı'nın mükemmelliğini, mutlaklığını, eşsizliğini, zaman, mekân, hareketten ve değişimden uzak olduğunu dile getirme amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Mükemmel Tanrı anlayışında her bakımdan olduğu gibi, O'nun zamansal olarak da bir sınırlamaya tabi tutulmamasıdır. Çünkü ontolojik mükemmel varlık olmanın gereği olarak zamansal bir sınırlılığın olmaması gerekmektedir. Tanrı açısından zamansal olarak sınırlı olmamak ne anlama gelmektedir? Bu durum, Tanrı'nın zaman bağlamında ezeli ve ebedi olduğunu gösterir. Öyle anlaşılıyor ki, Tanrı'nın zamanla sınırlı olamayacağı düşüncesi birçok düşünür tarafından kabul edilmiştir. Ancak bu durumun nasıl olacağı, hangi koşulların gerektiği hususunda düşünürler arasında ciddi tartışmalar vardır.<sup>4</sup> Nitekim tartışılan problemin metafizik oluşu, düşünürleri bu konuda felsefi anlamda ister istemez zorlamaktadır. Belirsiz olan metafizik alan hakkında konuştuğumuzda, düşündüğümüzde ve değerlendirmelerde bulunduğumuzda fizikî dünyadan yola çıkarak bazen “antropomorfist” bazen de “antroposentrik” bir yaklaşımla hareket etmek zorunda kalıyoruz. İşte bu durumda zamanı Tanrı'ya veya insana izafe ederken, zamanın kullanımı açısından tartışılmasını ve imkânlarının iyi tasvir edilmesini gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı söz konusu problem hakkında bu kadar farklı düşüncelerin olması doğal karşılanmalıdır.

Burada asıl üzerinde tartışılması gereken mesele, Tanrı'nın sıfatları açısından değil, bu sıfatların tam olarak neyi gerektirdiği neye tekabül ettiği noktasında ortaya çıkmaktadır. “İhtilafın merkezi konularından biri, zamansal olan bir varlığını mı, yoksa zaman dışı bir varlığın mı daha mükemmel olacağı sorusudur.”<sup>5</sup> Klasik teizm perspektifiyle, mükemmel varlık olan Tanrı'nın asla değişmeyeceğini, aşkınlığı da mükemmel varlığın bir gereği gibi görünmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında, bu

<sup>4</sup> Mehmet Sait Reçber, “Tanrı'nın Sıfatları”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 98.

<sup>5</sup> M. Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 45.

yaklaşım Tanrı'nın ezeli olduğunu iddia ederken, sözü edilen konu hakkında liberteryen/özgürlükçü okuma ise zamansızlığı, mükemmelliğin bir gereği olarak düşünmediğini belirtmektedir.

İslam düşünce tarihinde önemli yerleri olan ünlü filozof, mantıkçı ve bilim adamı Farabi (870-950) ile İslam'ın altın çağının en önemli doktorlarından, astronomlarından ve düşünürlerinden İbn Sina (980-1037) gibi düşünürler "sudur" teorisini dikkate alarak bu sorunu çözmeye çalışmışlar ama içerdiği problemler nedeniyle eleştirilerden muaf olmamışlardır. Farabi, Tanrı'nın evreni yarattığını ve âlemde olan bitenlere ilişkisi olduğunu, bu ilişkinin safiyetine bir zarar gelmemesi için de sudur teorisi benimsenerek, Tanrı'nın ezeliyeti ile insan arasında akıllar silsilesini yerleştirmiştir. Ona göre, var olmaları ilk varlığa bağlı olanlar, zaman bakımından değil, başka açılardan da O'ndan sonra gelir.<sup>6</sup> İbn Sina, ezeli yaratma anlayışını kabul ettiği için aslında, âlemin yaratılmasından önce Tanrı ile âlem arasında zamansal bir aralığın mevcut olduğunu kabul etmez.<sup>7</sup> Dolayısıyla Sudur teorisini savunanalar, sudur için bir başlangıç noktası ortaya koyamıyorlar. Çünkü sudur, ilk varlığın kendi kendini akıl etmesi ile ortaya çıkarıyordu. Bunun sonucunda da bir başlangıç konamazdı. Eğer durum böyle olsaydı, o zaman ontolojik olarak ilk varlığın kendi kendini düşünmediği bir zaman var olduğu akla gelirdi ki, bu da ilahi varlık açısından mümkün olmayan bir şeydir.<sup>8</sup> Görüldüğü üzere İslam düşünürlerinden Farabi ve İbn Sina'da Tanrı'nın zaman ile olan ilişkisini sudur teorisiyle ifade etmişlerdir. Felsefi bir değer olarak görülen sudur nazariyesini savunan düşünürlerin sözü edilen konuyu açıklamak için ne kadar zorlandıkları açıkça görünmektedir. Çünkü konuyla ilgili kullanılan dilin, kognitifliği durumunu sadece bilinç halinin bir tasviri ve tecrübenin doğrudan verileri olarak görmek ve değerlendirmek insanı bir paradoksa götürmektedir. Bu sebeple Tanrı'nın mahiyeti, bilgisi ve zamanla olan ilişkisi ekseninde sözü edilen alanlarda kullanılan dile dikkat etmek gerekir. Neticede felsefi bir değeri ifade eden, insan mukadderatı açısından önemli sonuçları olan bu problemlerle bütün muammasıyla (bilinmeyen yönleriyle) ciddi bir şekilde ilgilenmek ve bunları araştırmak gerekir.<sup>9</sup> Zaten felsefenin tam da yaptığı budur.

Tanrı'nın insan özgürlüğü bağlamında zamanla sınırlı olmaması gerektiği hususunda iki temel yaklaşım vardır. Birinci yaklaşıma göre, Tanrı tamamen aş-

---

<sup>6</sup> Ebu Nasr Muhammed Farabî, *İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), 51-55.

<sup>7</sup> İbn Sina, *Kitabu's-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 122-123.

<sup>8</sup> Mehmet S Aydın, *Din Felsefesi* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992), 134-135.

<sup>9</sup> Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 22-23.

kın/zamanın dışındadır. Tanrı'nın ezeli olmasının manası, O'nun zamanın içinde olmadığını, geçmişinden, geleceğinden söz edilemeyeceğini gösterir.<sup>10</sup> Bir diğer bakış açısına göre ise Tanrı ezeldir demek, bütün zamanlarda var olduğu anlamına gelir. Swinburne'nin (d.1932) de ifade ettiği gibi, bunun anlamı Tanrı, zamansal sınırlamaya tabi tutulamaz.<sup>11</sup> Aşkınlık, Tanrı ile yaratılanlar arasında asimetrik bir ilişki varsayarken, içkinlik ise Tanrı ile yaratılanlar arasında simetrik bir ilişkiyi varsayar. Aşkınlık anlayışında yaratma imkânı varken, içkinlikte yaratmadan söz etmek mümkün değildir.<sup>12</sup> Bir yandan Tanrı'nın aşkın, sonradan olanlara benzemeyen ve biricik olduğunu söyleyeceğiz, öte yandan O'nun hikmet sahibi, esirgeyen, bağışlayan biri olduğunu ifade edeceğiz. Bu durumu nasıl izah edeceğiz? Zamandan ve mekândan münezzehe olan Tanrı'nın yaratma, konuşma ve bilmesinin bizim yapıp ettiklerimizden köklü bir biçimde farklı olacağı açıktır. Tanrı insanı sever ama bizim birbirimizi sevdiğimiz gibi değil; Tanrı hikmet sahibidir ama herhangi bir kişinin hikmet sahibi olduğundan farklıdır.<sup>13</sup>

İnsan özgürlüğü ekseninde Tanrı'yı zamanın dışında görenlerin asıl amaçları, ilahî mükemmelliğin ancak bu şekilde düşünüldüğü zaman insanın özgür bir şekilde eylemlerini gerçekleştirebileceğine inanmalarıdır. Genel anlamda bu yaklaşımın zaman bağlamında Tanrı'nın aşkınlığını savunmasının temelinde, Tanrı'nın zamanla ilişkisinin olmadığını, Tanrı'nın basitliğinin ve değişmezliğinin korunmak istenmesi olduğunu söyleyebiliriz.<sup>14</sup> Eğer Tanrı mükemmel, ezeli, ebedi ve sınırsız ise zamansız olmalıdır. Çünkü zamanın içinde olan bir varlık sınırlı olmak zorunda kalacaktır. Bu bağlamda “zaman” ve “değişim” kavramları arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Zamana bağlı olarak var olan varlıklar ister istemez evrendeki değişime tabii olmak zorundadır. Dolayısıyla zamanda ve değişimde bulunan bir varlığın mükemmel olması düşünülemez. Bu nedenle zamansal olarak değişmek Tanrı'nın bir özelliği değil, Tanrı tarafından yaratılan varlıkların bir özelliğidir. Tanrı evrenin bir parçası olmadığından ve evrenin yaratıcısı olduğundan zamansal değildir. Aynı zamanda Tanrı'nın “zamansız oluşu ile zorunlu varlık oluşu” arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusudur. Kısaca, zamansal bir varlığın zorunlu olamayacağını dikkate aldığımızda, Tanrı'nın zorunluluğundan hareketle zamansal olamayacağı kanaatine varılabilir.<sup>15</sup> Bu hususu destekleyen başka bir delillendirme şöyledir: “*zamansal her varlık bir başlangıca sahiptir. Tanrı'nın zamanda olduğunu fakat zamansal bir başlangıcının*

<sup>10</sup> Paul Helm, *Eternal God: A Study of God Without Time* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 23-24.

<sup>11</sup> Swinburne, *The Coherence of Theism*, 211.

<sup>12</sup> Mehmet Ata Az, “Tanrı'nın Sıfatları”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 136.

<sup>13</sup> Turan Koç, *Din Dili*, 67-68.

<sup>14</sup> Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2006), 4-5.

<sup>15</sup> Brian Davies, *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 478.

olmadığını düşünmek, O'nun geçmişe dönük sonlu değil, sonsuz bir zamanda var olduğu anlamına gelir. Geçmişin bilfiil sonsuz olabilmesi için şimdiye kadar sonsuz sayıda hadisenin gerçekleşmiş olması gerekir. Fakat geçmiş hadiseler her an yeni birisi eklendiğinden geçmiş bilfiil sonsuz olamaz. Başka bir deyişle geçmiş bilfiil sonsuz olsaydı, bugün olmazdı. Gerçekten kendisine bir şey eklenebilen hiçbir şey sonsuz olamaz. Eğer böyle düşünmezsek, Tanrı'nın da bir başlangıcının olması gerekir. Tanrı'nın başlangıcı olamayacağına göre, O'nun aşkın olduğunu düşünmek gerekir.”<sup>16</sup>

Bu teoriye karşılık Tanrı'nın içkin/zamanın içinde olduğunu iddia edenler açısından Tanrı'nın aşkın olduğu düşüncesinin bir anlamı yoktur. Alvin Plantinga (d.1932), bu hususta şöyle demektedir. “Tanrı'nın hayatı sonsuz ve başlangıcı olmayan bir sürece ilişkindir. O daima var olacaktır. O'nun bilgisi zamansal olarak sınırlı değildir. Şimdi ve geçmişi bildiği gibi geleceği de aynı şekilde en ince ayrıntısıyla bilir. Fakat buna onun bir şekilde zamansız olduğunu söylemek birçok gereksiz karışıklığa sebep olur.”<sup>17</sup> Onun bu ifadelerinden anladığımız kadarıyla sözü edilen problemin, hem Tanrı'nın aşkınılığını savunanlar açısından hem de içkinliği iddia edenlerin zaviyesinden bakıldığında durumun anlaşılmasının o kadar da kolay olmadığı anlaşılmaktadır.

Tanrı'nın zamanın içinde olduğunu iddia edenler, yaratılan bir varlık için zamanın içinde bulunmanın birtakım eksikliklere neden olacağını kabul etmelerine rağmen bunun Tanrı için geçerli olmadığını savunmaktadırlar. Zamansal bağlamda zamanın içinde olan varlıklardan farklı olarak, her şeye gücü yeten Tanrı'nın zamanın içinde bulunmanın neden olacağı kimi eksikliklere konu olması düşünülemez. Bu düşünceyi savunanların bir kısmı Tanrı'nın da, zaman içindeki diğer varlıklar gibi, birtakım sınırlamalarla karşı karşıya kalacağını kaçınılmaz olduğunu düşünmektedirler.<sup>18</sup> Düşünürlerin bu okumalarından şu sonuç çıkarılabilir; felsefi düşünme anlamında bu problemi somut olarak ortaya koymadığımızdan, tartışmayı daha çok soyut bağlamda ötsel olarak ele alarak değerlendirmelerden bulunduğumuz için söz konusu problem daha anlaşılır olmamaktadır.

Açık teizmin yaklaşımında, Tanrı düşüncesinin içinde dinamik zaman teorisini aldığımızda sistem bir paradoksla karşı karşıya kalmakta, yani çökmektedir. Bu da açık teizmin en zayıf tarafıdır. Tanrı'nın önbilgisiyle insan hürriyetinin bir arada olamayacağını titizlikle savunurken, alternatif olarak sundukları çözüm önerileri tartışmalı bir zemine dayanmaktadır. Çünkü zaman bağlamında Tanrı açısın-

---

<sup>16</sup> Helm, *Eternal God: A Study of God Without Time*, 37-38.

<sup>17</sup> Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature? The Aquinas Lecture* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 45.

<sup>18</sup> Swinburne, *The Coherence of Theism*, 219-220.

dan statik zaman teorisi mi yoksa dinamik zaman teorisi mi daha geçerlidir? tartışması mütemediyen devam etmektedir. Ayrıca Tanrı'nın içkin olması halinde, zaman Tanrı'ya bağlı olur mu? Çünkü dinamik zaman teorisi ile yoktan yaratma birbiriyle çelişmektedir. Aynı zamanda açık teizm bu düşünceye dayanarak Tanrı'nın bilgisine sınırlama getirmektedirler. Çünkü Tanrı'nın zat oluşunu ve insanlarla olan ilişkisinde, örneğin dua ile bütün kullarıyla iletişim içinde olduğu bütün inananlar tarafından kabul edilir. Bu konuda sadece klasik ve açık teizm görüş belirtmemişlerdir. Bu problem hakkında klasik ve açık teizm düşüncelerini bu şekilde ortaya koyarken, bütün bunlardan farklı düşünenlerin olduğunu da belirtmemiz gerekir. Ancak çalışmamızı bu iki yaklaşımın bakış açılarıyla sınırlı tuttuğumuzdan dolayı diğer görüşlere yer vermediğimizi belirtmemiz gerekir. Sonuç olarak klasik ve açık teizmin sözü edilen problem hakkındaki düşüncelerinin ve yaklaşımlarının ufuk açıcı ve felsefi değeri olan değerlendirmeler olmakla birlikte, tam anlamıyla konuyu izaha kavuşturacak bir sonuca götürücü olmaktan uzak olduğu görülmektedir. Bu da problemin gizemliliğinden ve kompleks olmasından kaynaklanmaktadır.

Tanrı'nın bilgisi ile zaman arasındaki ilişki insanın hürriyeti açısından önemlidir. Tanrı'nın bilgisinin mutlak, mükemmel, tam ve değişmez olması sadece geçmişte meydana gelmiş şeylerin bilgisi değil, aynı zamanda gelecekte meydana gelecek şeylerinde bilgisini içermesi gerekir. Tanrı'nın zamansal bağlamda her şeyi ezeli, kesin ve değişmez bir şekilde bildiği düşüncesi insan özgürlüğüne etkisinin ne olacağı hususu düşünürler tarafından şu sorular bağlamında tartışılmıştır. Tanrı'nın ezeli bilgisi insanların gelecekte ne yapacaklarını da kapsar mı? Eğer durum öyleyse, insan gerçek anlamda özgür olabilir mi? Bu düşüncede olanlar bir dilemma/ikilemle karşı karşıya kalmışlardır. Böyle bir ikilemin her iki tarafı da teizm açısından vazgeçilmez görünmektedir. Nitekim teizm, bir taraftan Tanrı'nın bilgisinin mükemmel, ezeli, kesin, değişmez olduğunu düşünmekle onun gelecekteki insan fiillerine dair bilgiyi de içermesi gerektiğini savunurken, diğer taraftan insanın yaptığı kötü eylemlerinin sorumluluğunu insana ait olduğunu ifade eder.<sup>19</sup>

Swinburne ve çağdaş din felsefecileri Tanrı'nın ezeli oluşunu zamansal bir bağlamda yorumlayarak gerçek anlamda özgür bir varlığın gelecekte ne yapacağına dair önbilginin olamayacağını düşünmektedirler. Hatta Tanrı bile gerçek anlamda özgür olacaksa, özgür iradesiyle geleceğe dair gerçekleştireceği şeyleri bilmemelidir. Öyleyse hem Tanrı'nın hem de insanların gelecekteki eylemleri özgür olacaksa, Tanrı'nın onları önceden bilmesi söz konusu olamaz. Ancak bu durum da Tanrı'nın her şeyi bilmesine engel olarak görülmemelidir. Swinburne'a göre, "*Tanrı hem ken-*

---

<sup>19</sup> Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 106.

disinin hem de insanların gelecekteki eylemlerinin gerçekten özgür olabilmesi için kendi bilgisine bir sınırlama getirmiştir.”<sup>20</sup> Bu yaklaşıma aynı zamanda açık teizm/openteizm denilmektedir. Bu bağlamda sorunu mantık örgüsü içinde, makul bir sonuca iletecek derecede tartıştığımız da sözü edilen bu problem hakkında açık teizm ile süreç teolojisinin paralel düşündüğü görülür. Şimdi de sözü edilen problem hakkındaki temel yaklaşımlara bakalım.

### 1. Klasik Teizmde Tanrı'nın Zamanın Dışında Olması Ve İnsanın Hürriyeti

Klasik teizme göre, insanın özgür olabilmesi için Tanrı aşkın/zamanının dışında olmalıdır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın her bakımdan mükemmel olarak düşünülmesi için ezeli, ebedi olması özselidir. Onların bu konudaki temel yaklaşımları; Tanrı'nın mükemmel, basit ve zorunlu olması düşüncesine dayanmaktadır. Fakat burada temel sorun bu durum, Tanrı açısından nasıl izah edilebilir? Bu okumada Tanrı'nın ezeliliğinin ne anlama geldiğinin en basit açıklaması: Tanrı hep var olmuştur ve hep var olacaktır. Bu durumda Tanrı diğer kişiler ve nesnelere gibi zamanın içinde olmaktadır. Bu dilemmayı/ikilemi nasıl açıklayacağız? Klasik teizm bu soruya: Tanrı'yı diğer varlıklardan farklı görerek, onun var oluşunun ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır, Tanrı süreklidir, şeklinde cevaplamaktadır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, bizim dünyayı an be an tecrübe ettiğimiz gibi tecrübe etmez; aksine o evreni bir anda, topyekûn eşzamanlı bir şekilde tecrübe eder. Zamanın tamamı Tanrı'ya onun ezeli şimdisinde hazır, hep bir andadır ve değişmez haldedir.<sup>21</sup> Felsefi bir perspektiften sözü edilen probleme bakacak olursak şu gerçeği görürüz. Bu bağlamda birçok düşünür bu konuyu epistemolojik ekseninde tartışır. Hâlbuki söz konusu edilen problem bir bilgi meselesi değildir. Diğer taraftan insanlar, zaman bağlamında bu konuyu tartışırken fenomen âlemden hareketle numen âlem hakkında bir sonuca ulaşmak istemektedirler. Bu durum bizi, bu konuda arzu edilen sonuca götürmemektedir. Bir başka problem de şudur; sözü edilen konu hakkında bir sonuca ulaşmak istenildiğinde, analitik din dili bağlamında kognitif ve konatif bir dil kullanımını içinde olunmaktadır. Açıkça anlaşılmaktadır ki bu mesele ne “antropomorfistik” ne de “antroposentrik” bir yaklaşımla çözüme kavuşturulması mümkün görünmemektedir.

Hristiyan teolojisinde önemli bir yere sahip olan Aquinas'a (1225-1274) göre, Tanrı'nın bilgisinin insanın hürriyetiyle ilişkisi, Tanrı'nın ezeli olmasıyla çok yakın bir ilişkisi vardır. Batı düşüncesinde Tanrı'nın zamanın dışında olması gerektiği yaklaşımı genel anlamda Aquinas tarafından şekillendiği görülmektedir. Ona göre, zaman ekseninde Tanrı sürekli olmaktan öte, zamandan bağımsızdır. Çünkü

---

<sup>20</sup> Swinburne, *The Coherence of Theism*, 172,176.

<sup>21</sup> Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 235.



özgürlük ve önbilginin bağdaşmazlığı lehindeki kanıt, bizim her birimizin gelecekte ne yapacağımızı, Tanrı'nın geçmişte zaten bilmiş olduğu varsayımına dayanır. Fakat Tanrı zamandan bağımsız olarak ezeli ise bu doğru değildir. Aksine Tanrı bunu zamandan bağımsız olarak bilir ve onu şimdi olan bir gerçeklik olarak bilir. Zira bütün zamanlar Tanrı için şimdidir. Aquinas bu durumu bir örnekle şu şekilde ifade eder: *Yol boyunca giden bir kimse, kendinden sonra gelenleri görmesi mümkün değil; hâlbuki bir tepeden bakan açısından bütün yolda olanları görür, aynı zamanda bunun yanında o yolda giden herkesi bir anda görür.*<sup>22</sup> Sözü edilen bu “tepe” elbette ki Tanrı'nın ezeli ve ebedi kidedir. Bu açıdan meseleyi değerlendirdiğimizde Tanrı, o tepeden olan bitenleri bir anda gördüğü halde, insan yarım yamalak olarak görebilmektedir. Bu anlayışın doğal sonucu olarak hâlihazırda bir eylemin, o anda olurken, biliniyor olması bu eylemin özgürce yapılmadığını gösterecek bir yapı/mahiyet içermez. O zaman, Tanrı'nın bizim yaptığımız şeyi “ezeli şimdide” bilmesi, filin özgürlüğüne halel getirmez.<sup>23</sup> Dolayısıyla Onun bu konudaki düşüncelerinin belirlenmesi zamansal açıdan elzemdir. *Felsefenin tesellisi* adlı eserin sahibi olan Manlius Boethius'a (480-524) göre, Tanrı'nın aşkın bir durumda olmasını *ezelilik, ebedi yaşama bir anda tam ve eksiksiz bir şekilde mutlak anlamda sahip olmasıdır.*<sup>24</sup> Aquinas, onun söz konusu bu düşüncesine katılmakla birlikte, Tanrı'nın ezeli olmasını hiçbir şekilde zamanın içinde olan, değişime maruz kalan her hangi bir şeyle ilişkisi olamayacağını ifade etmektedir. Aquinas'a göre ezelik anlayışı tamamen zamanın dışındadır.<sup>25</sup> O, Hristiyan teolojisi bağlamında sözü edilen problemi ele alarak Tanrı'nın zamana bağlı bilgisinin insanın özgürlüğüne engel teşkil etmediğini kanaatindedir.

Aquinas'a göre analitik din dili bağlamında Tanrı'yı bilmenin yolu O'nun ne olmadığını bilmekten geçmektedir. O, bu konuda Plotinus (205-270), İbn Sina ve Musa İbn Meymun (1135-1204) gibi düşünür. Ona göre ezeliliği anlayabilmek için zaman kavramının mahiyet olarak ne anlama geldiğini bilmek gerekir. O, zaman hususunda Aristotelesçi bir zaman anlayışını benimser. Aristoteles (M.Ö.384-322) zamanı iki şekilde ele alır: Birincisi, zamanın gerçek anlamda bir şey olmadığı, ikincisi ise zamanın mahiyetinin ne olduğunu araştırır.<sup>26</sup> Ona göre zaman değişimin sayımıdır. Bir değişimden söz edebilmemiz için, bir durumun ardından başka bir durumun

<sup>22</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, çev. Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros), 1947, 13-14.

<sup>23</sup> Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 262.

<sup>24</sup> Boethius, *Consolation of Philosophy* (Random House, 1943), 115-116.

<sup>25</sup> Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 10.

<sup>26</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. S. Babür (İstanbul: YKY, 2001), Kitap4, 217b30.

gelmesi gerekmektedir. Ona göre, zaman kavramını anlamak için değişimin önceki ve sonraki durumlarını göz önünde bulundurmamız gerekir.<sup>27</sup>

Aquinas'a göre, Tanrı'nın ezeli bilgisinin zaman dışı olması, Tanrı'nın mükemmelliği, değişmezliği açısından önemlidir. Bu durum Tanrı'nın mutlak basitliği ile yakın ilişkisi vardır. Tanrı'nın bilgisi zamanın dışında olması, bütün zamanı aşan bir şekilde bildiği için, onun bilgisinde her hangi bir değişme söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı açısından bilginin zamansal niteliği olmadığından, geçmiş, şimdi ve gelecek zamana ait doğruların varlığından söz etmek mümkün olmadığı gibi, değişme de olmayacaktır. Burada onun üzerinde önemle durduğu temel mantığının, Tanrı'ya herhangi bir nitelik yüklemek Tanrı'nın zorunlu nitelikleriyle çelişeceği yönündedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla genel olarak zaman bağlamında bir bütün olarak Tanrı geçmiş, şimdi ve geleceği tek bir bilgi ile bilir. Bu durumda Tanrı zamanla sınırlı değildir. Bundan dolayı zamanda meydana gelecek her şey, ezeli olarak Tanrı'da vardır. Bütün bunların bilgisi kendisinde mevcut olduğundan yanılmaz bir şekilde bilir. Burada görüldüğü üzere temel yaklaşım, Tanrı'nın mutlak basitliği dikkate alınarak bir çözümleme yoluna gidilmektedir. Bu yapılırken fizikî âlemden yola çıkılarak belirsiz olan metafizik alan hakkında bir sonuca varılmaya çalışılmaktadır.

Zaman ekseninde düşünüldüğünde, geleneksel teizmin en temel problemlerinden biri, ezeli olan bir Tanrı'nın âlemlerle nasıl bir ilişkisinin olduğudur. Tanrı'nın zorunlu olarak ezeli olması, bilgisinin de özsel olarak ezeli olmasını gerektirir. Tanrı'nın ezeli bilgiye sahip olması zamansal olgular hakkında ne tür bir bilgiye sahip olduğu belirgin şekilde felsefi problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice itibarıyla geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kavramları anlamını yitirmekte, geçmişteki bir olayla gelecekteki bir olay aynı zaman dilimine işaret etmektedir. Bu yaklaşıma itiraz edenler Aquinas'ın bu konudaki düşüncelerini yorumlayarak çözüm bulmaya çalışırlar. Bunlardan Eleonora Stump (d. 1947) ve Norman Kretzmann (1928-1998) Tanrı'nın aşkınlığı konusunu, bir yandan zamanın varlığını ortadan kaldırmamaya dikkat ederken, diğer yandan da ezeliğin zaman dışılığı muhafaza edilerek Tanrı'nın basitliğini ve değişmezliğini Aquinas düşüncesi bağlamında muhafaza ettikleri görülür. Dolayısıyla zamanın içinde olan bir varlık yaşamının tümüne bir anda sahip olamayacağı için, ezeli bir varlığın yaşamı süreyle değil, daha ziyade zamansız süre ile açıklanabilir. Dolayısıyla ezeli olma, ne zamana indirgenebilir ne de zamanla bağdaşmayan bir varlık niteliğidir.<sup>29</sup> Görüldüğü üzere hem Hristiyan teolog

<sup>27</sup> Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 11.

<sup>28</sup> Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, 12.

<sup>29</sup> Eleonora Stump - Norman Kretzmann, "Eternity", *The Journal of Philosophy* 78 (1981), 434.

ve düşünür olan Aquinas hem de diğer iki düşünür, sözü edilen problemi genel anlamda Hristiyan teolojisi ekseninde ele alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Bundan dolayı düşünürlerin bu problemi tartışırken temel aldıkları hareket noktaları Hristiyan teolojisi olduğu, sözü edilen konu hakkında kaleme aldıkları yazılarında ve düşüncelerinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Tam da bu nedenledir ki her iki düşünür zamansal bağlamda Tanrı'nın aşkın/zamanın dışında olduğunu ifade ederler. Zaman ekseninde genel bir değerlendirme yapıldığında Tanrı için öncelik, sonralık, geçmiş, şimdi ve gelecek zaman söz konusu değildir. Tanrı'nın yaşamını zamanın içinde ardıl olanla sınırlandırılmaz. Yine her iki düşünürün üzerinde önemle durduğu bir başka kavram "eşzamanlılık"tır. Onlara göre iki tür eşzamanlılıktan söz edebiliriz; Birincisi bir ve aynı zamanda var olma veya meydana gelmedir. İkincisi ise aynı ezeli şimdide var olma veya meydana gelmedir. Onlar bir tarafı ezeli, diğer tarafı zamansal olan iki varlık modu arasındaki ilişkinin öneminden söz etmektedirler. Yani ezeli olanın zamansal olanla eşzamanlılığından söz etmektedirler.<sup>30</sup> Yukarıda ifade edilenlerden anlaşıldığı gibi zaman kavramının Tanrı açısından farklı anlamlar ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu durumun izahı, felsefi bir okuma ekseninde mantıklı, tutarlı ve şümulü bir şekilde açıklanmasının ve konumlandırılmasının kolay olmadığı ifade edilmeye çalışılmaktadır. Zaten birçok düşünür felsefi okumalar açısından Tanrı'nın zamanla ilişkisinin, önbilgisinin ve insanın özgürlüğü probleminin en zor konuların başında geldiğini ifade etmektedirler.

Burada probleme rasyonel ve eleştirel eksende felsefi bir perspektifle baktığımızda, her iki düşünürü "süre" kavramına verdikleri anlam konusunda tutarlı davranmadıklarını belirtmemiz gerekir. Süre kavramı bizzat kendisinde ardılığı barındıran bir kavramdır. Teistik bağlamda zamanın genel bir tanımı hakkında bir kanaate sahip olmamızı sağlayacak metafiziksel bir temel yoktur. Tanrı'nın zamanın dışında olması, O'nun zamanla ilişkide olmadığı anlamına gelmez. Tanrı'nın insanları yaratması, kişilerin Tanrı'ya dua etmesi gibi eylemler Tanrı'nın insanlarla sürekli bir diyalog içinde olduğunu gösterir. Mesele bu açıdan ele alındığında şu sonuç çıkarılabilir; metafizik âlemdeki zaman ile fizikî âlemdeki zaman kavramları aynı olduğunu, birebir örtüştüğünü söyleyebilmemiz için tutarlı, şümulü ve rasyonel dayanaklar var mıdır? Eğer böyle bir durum varsa bunun mantıkî bir açıklaması yapılabilir mi? Bu soruların tutarlı bir şekilde olumlu cevaplanması son derece önemlidir. Dolayısıyla tecrübe edemediğimiz bir âlem hakkında ko-

<sup>30</sup> Stump - Kretzmann, "Eternity", 21-22.

nuşmak tahminden öteye bir anlam ifade etmemektedir. Konu hakkında klasik teizmin argümanlarını verdikten sonra şimdi de açık teizmin sözü edilen konu hakkındaki temel argümanlarına geçebiliriz.

## 2. Açık Teizmde Geleceğin Tanrı'ya Açık Olması

Açık teizm, Tanrı'nın bilgisi ve insan özgürlüğü probleminde, Tanrı'ya değişmez, mutlak bir bilgi atfetmenin tutarsız olduğunu ve geleceğin Tanrı için de açık olduğunu iddia ederken, bu düşüncenin tam tersine Tanrı'nın içkin/zamanın içinde olduğunu kabul eder. Ayrıca Tanrı için aslı olarak gördükleri, kişisel ve eylemde bulunma gibi niteliklerin zamansızlıkla uyuşmayacağını ve zamanda olan şeyleri bilmenin değişimi ve zamanın içinde olması gerektirdiğini düşünürler. Bu sebeple bu Tanrı tasavvurunda, insanların liberteryan anlamda özgür olmaları, insana verilen bir değer nişanesi olarak kabul edilir. Bütün bunları yaparken, çağdaş dönemde analitik din felsefesi bağlamında, Tanrı'nın zamanın içinde olduğu görüşünün artık daha çok kabul edilebilir bir görüş olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Diğer taraftan, Tanrı'nın zamanın dışında olması çağdaş dönemde eleştirilip gözden düşmüş gibi görünmesine rağmen; Tanrı'nın zamanın içinde oluşu da eleştirilerden uzak değildir. O'nun hakkında da üzerinde ciddi düşünülmesi gereken bazı sorunlar vardır: Bunlardan biri, Tanrı'yı zamanın içinde düşünmenin, zihinlerdeki mükemmel Tanrı imajına uymamasıdır. Geleneksel yaklaşım, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu, O'nu zamanın dışında algılamak gerektiğini düşünür. Ancak böyle bir Tanrı tasavvuru yoktan yaratabilir. Aksi takdirde Tanrı'nın zamanın içinde olduğu görüşüne sahip olanların yaptığı gibi, bir nevi zamanı Tanrı'ya atfetmek, zamanın kendi içinde barındırdığını düşündüğümüz hareketi, değişimi ve birçok eksiği de Tanrı'ya atfetme ihtimalini doğurabilir.<sup>31</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi eğer Tanrı içkin/zamanın içinde ise yaratma nasıl olacaktır? Bu durum, mükemmel, mutlak ve yaratıcı Tanrı tasavvuruyla çelişir.

William Hasker'e göre, Tanrı'nın zamanın dışında veya zamanın içinde olduğu konuları, insan özgürlüğü ile Tanrı'nın önbilgisinin bağdaşıp bağdaşmadığı problemiyle bire bir bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Nitekim Tanrı'nın zamansızlığı konusunu, Boethius, Aziz Anselm (1033-1109) ve Aquinas gibi düşünürler bu problem çerçevesinde ele almışlardır. Açık teizm açısından, gelecek hem Tanrı hem de insan için açık, henüz var olmadığı için bilinmesi mümkün değildir. Bu nedenle insanın gelecek eylemleri, seçimleri önceden bilinemez ve belirlenmez anlayışı hâkim olduğu görünmektedir.<sup>32</sup> Görüldüğü gibi Hasker, Tanrı'nın zamanla ilişkisini şöyle açıklar: *Tanrı içkindir demek, bizim için olduğu gibi Tanrı için de zaman; geçmiş, şimdi ve*

---

<sup>31</sup> Swinburne, *The Coherence of Theism*, 227.

<sup>32</sup> William Hasker, "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'" 57 (1983), 170-171.

*gelecek boyutlara sahiptir. Tanrı için de şimdi, şu anda oluşan şeylerden oluşur; geçmiş olmuş ancak artık olmayacak; gelecek ise henüz meydana gelmemiş şeylerden oluşur. Aşknlık Tanrı anlayışında ise Tanrı için geçmiş, şimdi ve gelecek yoktur. Tanrı olaylar arasındaki zamansal akışın farkındadır, bu olaylar birbirinden önce veya sonra gelen ya da eşzamanlı olabilirler. Fakat Tanrı için, bütün olaylar zamansız bir şekilde “Ezeli Şimdi”de birlikte var olur, artık olmayacak olan geçmiş olaylar ve henüz olmamış gelecek olaylar da yoktur.<sup>33</sup>*

Fakat günümüzde, bir taraftan Richard Swinburne ve Peter Geach (1916-2013) gibi teologlar ve düşünürler diğer taraftan süreç ve açıklık teolojisi gibi farklı teizm anlayışları, geleneksel anlayışın özgür irade tanımının yeterli olmadığı konusunda ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır. Tanrı'nın zaman bağlamında her şeyi bilen olma niteliğini farklı bir şekilde yorumlamaya çalışarak, insana liberteryan/özgürlükçü anlamda özgür iradenin kapısını açmaya çalışmışlardır.<sup>34</sup> Bu durumun böyle olması gayet tabiidir. Çünkü geleneksel teizm problemi dini metinler bağlamında ele alarak değerlendirmekte ve konumlandırmaya çalışmaktadır. Onlara göre bu mesele epistemolojik olmaktan ziyade fideist bir bakış açısıyla etraflıca değerlendirilmelidir. Aslında bu konu hakkında felsefe açısından bizi ilgilendiren yönü, Tanrı'nın zamanla ilişkisi bağlamında bilgisi ile insanın özgürlüğü probleminin rasyonel, tutarlı ve şümüllü bir şekilde nasıl izah edilebilirliği ve konumlandırabilirliğimizdir? Bu bağlamda söz konusu problem üzerinde din felsefesi açısından asıl yoğunlaşmamız gereken temel düşünce bu olmalıdır.

Liberteryan/özgürlükçü yaklaşım taraftarları, sözü edilen problem konusunda teolojik bağlamda dayanaklarını Hristiyan teolojisine ve Kutsal Kitab'a (Kitab-ı Mukaddes) atıfta bulunarak temellendirme yoluna gittikleri görülmektedir. Açık teizm mensuplarına göre, kendi Tanrı tasavvurları, diğer anlayışların aksine Kutsal Kitab'ın (Kitab-ı Mukaddes) Tanrı anlayışına en uygun olan anlayışı temsil ettiğini iddia ederler. Bu anlayışa göre, geleneksel yaklaşımın Tanrı'sı soyut, insanla yeterli ilişkiye sahip olamayan bir Tanrı'dır. Onlara göre, açık teizmin Tanrı tasavvuru, insanla karşılıklı olarak günlük hayatta gerçek bir ilişki içinde olan bir Tanrı öngörür. Bu durumda Tanrı kararından vazgeçebilir, hayal kırıklığını ifade edebilir, pişmanlığı tecrübe edebilir, beklemediği durumlarla karşılaşabilir. Onlar bu meseleye teolojik temelden ziyade felsefi açıdan rasyonel ve tutarlı olarak bakmamız gerektiğine inanırlar.<sup>35</sup> Ancak bunu yaparken tartışılan konu, Tanrı'nın basitliği, değişmezliği, mutlak ezeliği ve diğer sıfatları bağlamında rasyonel, şümüllü ve tutarlı bir şekilde

<sup>33</sup> Engin Erdem, *İlahi Ezellik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2006), 10, 40.

<sup>34</sup> Swinburne, *The Coherence of Theism*, 181-182.

<sup>35</sup> William Hasker, *God, Time and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 186,209.

tartışılarak Tanrı tasavvuruna ve sıfatlarına bir hale getirilmeden temellendirilmedir. Fakat insan özgürlüğünü kurtaralım diye Tanrı tasavvurunu ve sıfatlarını bu duyarsak bu da tutarlı düşünme adına felsefe ve teizm açısından tartışılan bir durum olur. Sözü edilen problem hakkında görüş belirten tüm yaklaşımların rasyonel ve tutarlı olmak adına buna dikkat edilmesinde önem vardır.

Tanrı için geleceğin açık olması, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Açık teizme göre bu meselede, Tanrı'nın zaman ve tarih içinde yer alması, bunlardan dolayı kararlarından vazgeçebileceğinin en önemli göstergelerinden biri, Musa'nın hikâyesidir. O'nun dua etmesiyle, Tanrı'nın fikrinin değiştiği görülmektedir. İsrail oğulları, Tanrı'yı bırakıp, buzağıyı tanrı edinince, bu eylemlerinden dolayı Tanrı onları cezalandıracağını ifade eder. Bu durum; açık teizme göre, Musa'nın, Tanrı'dan onları bağışlamasını dilemesi, Tanrı'yı bir nevi ikna etmesi şeklinde anlaşılır.<sup>36</sup> Görüleceği gibi bu durum açık teizm için, geleceğin, Tanrı'nın zihninde önceden belirlenmediğinin, insanların fiilleriyle birlikte geleceğin şekillendirildiğinin kutsal metinlerdeki en iyi örneklerinden biridir. Bu görüşe göre, Tanrı'nın insanları sınaması ve bunun sonucuna göre davranması da, geleceği ezeli olarak bilmediğini gösterir. Bu konudaki en açık ve önemli örnek, Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemesidir. Bu, birinin sadakatini öğrenmek için yapılan bir sınamaya niteliğindedir. Ayrıca açık teizme göre, bütün bunların yanında Tanrı'nın emirlerine uyulup uyulmayacağını, sevip sevmediğini, O'nun izinden gidilip gidilmeyeceğini soran ifadelerin yer aldığı metinlerden de böyle bir anlam çıkarmak mümkündür. Bu konuda William P. Alston (1921-2009), Tanrı'nın zamansızlığını reddeden kişinin yoktan yaratma doktrinini de reddetmesi ve dünya ile Tanrı'nın metafiziksel olarak temel olduğunu eşit bir şekilde kabul etmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>37</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi Alston açısından, burada Tanrı'nın içkin olması ile yoktan yaratma düşüncesinin uzlaşamayacağını ifade etmesi önemlidir. O, bu düşüncesiyle söz konusu problem hakkında haklı olarak süreç felsefesini de eleştirmektedir. Sözü edilen sorunun bu şekilde tanımlanması ile gelinen noktada, içkinlik, Tanrı'nın, yarattığı bir şey tarafından, yani zaman tarafından sınırlandırıldığını görmekteyiz. Bu da felsefi anlamda bir paradoksa sebebiyet vermektedir.

Burada tutarlı bir şekilde tartışmaya çalıştığımız asıl sorun bizatihi zamanın ne olduğu ile ilgili olan husustur. Zamanı tanımlama ve betimle hakkındaki düşüncelerimizi ortaya koyarken antroposentrik bir perspektifle yola çıkarak bir sonuca varmaya çalışıyoruz. Bu da bizleri ister istemez felsefi bir yaklaşım açısından Tanrı'nın zamanla olan ilişkisi hususunda bazı yanlışlıklara götürmektedir. Bu gibi

---

<sup>36</sup> Mısırdan Çıkış 32/11-14

<sup>37</sup> William P Alston, "Hartshorne and Aquinas: A Via Media", *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, ed. William P Alston (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 132-133.

antimonilerden kurtulabilmek için sistemli felsefi bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Bu da numen alanla fenomen/görüngü alanı birbirinden ayırmayı gerektirir. Kanaatimizce felsefe açısından hangi alanı tartışıyorsak, o alandan yola çıkarak bir sonuca ulaşmak en doğru metottur. Felsefi bir değerlendirme, tek taraflı olmayı tasvip etmez. Sözü edilen meseleye sadece epistemolojik açıdan değil, felsefi ve teolojik açılardan daha şümüllü ve tutarlı bir şekilde bakılması gerekir.

Tanrı'nın aşkın olduğunu savunanlar açısından, zamansallık, yaratılmış olmanın asli bir özelliğidir. Tanrı, evreni zaman ile birlikte yaratmıştır. Yoksa önce zaman sonra âlem yaratılmış değildir. Bu da teizmin açıkça savunduğu Tanrı'nın temel niteliklerine dayanan bir şeydir. "Tanrı, her şeyin kaynağı ise zamanı da yaratmıştır. Bundan dolayı zaman var olmadığı halde Tanrı'nın var olması mümkündür. Tanrı'nın en azından zamansız olması mümkündür ve eğer hiçbir şeyi yaratmamış da olsaydı o, zamansız olarak var olacaktı."<sup>38</sup> Görüldüğü üzere aslında bu eleştiri gayet açıktır: Eğer Tanrı zamanın içindeyse, zaman Tanrı'dan bağımsız bir halde olmaz. Söz konusu eleştiri sadece açık teizm için değil, Tanrı'nın zamansal olduğunu kabul eden son dönem felsefeciler için geçerlidir. Felsefi bir değerlendirme açısından bu durumun tutarlı bir şekilde tartışılarak temellendirilmesi son derece önemlidir.

Sonuç olarak, liberteryan özgürlükçü yaklaşımın ortaya koymaya çalıştığı Tanrı tasavvuru, zaman ekseninde düşünüldüğünde içkin/zamanın içinde, günlük hayatta insanlarla birebir ilişkisi olan, olaylar karşısında değişen, etkilenen, üzülen, duygulara sahip olan, geleceği geleneksel tasavvurdaki gibi her şeyi zaman bağlamındaki bilgisi ile bilmeyen bir varlıktır. Fakat onlara göre Tanrı, bütün bunlara rağmen, hâlâ mükemmeldir, âlimdir, kâdirdir, ibadet edilmeye değerdir. Çünkü inananlar, örneğin dua ederken zaten Tanrı ile insan arasında böyle bir ilişkinin var olduğunu düşünmektedirler.<sup>39</sup>

### Sonuç

Tanrı'nın zamanla ilişkisi bağlamında insan hürriyetini klasik ve açık teizm açısından değerlendirdiğimizde, bilhassa Tanrı'nın bilgisi ve zamanla ilişkisinin anahtar bir rol oynadığını ifade etmemiz gerekir. Klasik anlayışta zaman ekseninde Tanrı'nın bilgisi, bizim eylemlerimiz açısından bütün zamanda (geçmiş, şimdi ve gelecek) ve aynı zamanda bütün önermelerin doğruluk değerlerini de tam ve yanıl-

<sup>38</sup> Brian Leftow, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayınları, 2011), "Ezeliyet", 679.

<sup>39</sup> Gregory A Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2004), 22.

maz bir şekilde bilmesidir. İşte açık teizm bu duruma kendisi açısından önemli gördüğü temel düşünceleri ekseninde itiraz ederek, bu şartlarda insanın eylem ve seçimlerini özgür bir şekilde yaptığını söylemenin bir tutarsızlık olduğunu ifade etmektedir.

İnsanın sosyal hayatı için yaşamsal olarak mekân ve zaman kavramları önemlidir. Genel anlamda herkesin kabul ettiği gibi evrende mekân bir uzanımına sahiptir. Zaten gerçek manada dünyada her şey şu an bu uzanımda yaşamaktadır. Ancak zaman için aynı şeyleri söylememiz mümkün değildir. Acaba Tanrı da zaman, mekân gibi bir uzanımına sahip midir? Genel geçer anlamda zaman bağlamında geçmiş, şimdi ve gelecek hepsi bir anda, şimdiki zamanda var olabilmekte midir? Bu sorulara zaman ekseninde olumlu cevap versek de sorun tam anlamıyla bir çözüme kavuşmamaktadır. Çünkü insan için geçerli olan zamanın aynısını, Tanrı için düşünmemiz doğru değildir. Teizmin temel Tanrı anlayışı; Tanrı, hem evreni yaratır hem de evrene müdahale eder. Bu durum da insanın özgürlüğüne engel değildir.

Geleneksel teist anlayışta Tanrı zaman bağlamında aşkın/zamanın dışında kabul edilir. Ayrıca bu okumaya göre, zaman, fiziksel evrenin tecrübe edilebilen bir formudur. Tanrı, bütün fiziksel gerçekliklerin sebebidir ve bu nedenle Tanrı yarattığı şey ile tanımlanamaz. Aynı zamanda bunun doğal sonucu olarak Tanrı, fiziksel gerçeklikten bağımsız olduğu için de zamansız olmalıdır. Öyle ki bu anlayışta, Tanrı zamanda, ne var olur, ne eylemde bulunur. Bu yaklaşıma felsefi bir perspektiften baktığımızda beraberinde birçok problemi getirdiğini görürüz. Eğer Tanrı zamanın dışındaysa zamanın içinde olan insanlarla nasıl bir iletişim içindedir? Tanrı âlemi yarattığına göre aynı zamanda âleme de müdahale ettiğine göre Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini nasıl konumlandıracağız? Felsefi okumalar ve değerlendirmeler açısından bu sorular çok önemlidir. Probleme hem felsefe hem de teizm açısından bakılarak bazı çözümlenmeler ve değerlendirilmelerin yapılması özsel görünmektedir. Makalemizde bunu tartışırken sözü edilen konunun klasik teizm ve açık teizm açısından kolay bir durum olmadığını belirtmiştik. Burada tartıştığımız konu, Tanrı tasavvuruna ve sıfatlarına bir hâle getirilmeden temellendirilmesi zorunludur. Düşünürler Tanrı'nın zamanla ilişkisi bağlamındaki bilgisini dikkate alarak insan özgürlüğünü temellendirmeye çalışırlar. Fakat bunu yaparken rasyonel ve tutarlı olma noktasında zorlandıkları görülmektedir. Bu durum da tartışılan konunun gizemliliğinden ve kompleksliğinden/anlaşılmazlığından kaynaklanmaktadır.

Açık teizme göre ise Tanrı zamanın içkindir/içindedir. Aynı zamanda gelecek Tanrı'ya ağıttır. Bu bağlamda açık teizm zamansal bağlamda dinamik zaman teorisini kabul eder. Bu teoriye göre zaman anlayışı, geçmiş, şimdi ve gelecek, ontolojik olarak birbirinden farklıdır. Tanrı açısından gelecek henüz var olmamıştır. Dola-



yısıyla gelecek Tanrı'ya açıktır ve geleceği bilemez. Zamanın içinde ve önbilgisi olmayan Tanrı her şeyi tam olarak bilemez. Tanrı tam anlamıyla her şeyi bilmediğine göre, insanlarla olan ilişkisinde değişir ve etkilenir. Eğer değişiyor ve etkileniyorsa risk alıyor demektir. Netice olarak bu okumaya göre insan özgürdür. Anlaşıldığı üzere açık teizm kendi açısından tutarlı bir Tanrı anlayışını oluşturmaya çalışmaktadır. Burada esas sorun, böyle bir Tanrı tasavvurunun felsefi açıdan bütünüyle kabul edilip edilmeyeceğidir. Görüldüğü üzere açık teizmin söz konusu problem hakkındaki iddiaları büyük çoğunlukla dinamik zaman teorisine dayanmaktadır. Bu teoriyi çekip aldığımızda açık teizmin iddiaları bir paradoksla karşı karşıya kalmakta, yani çökmektedir.

Bu çalışmamızda Tanrı'nın zaman ile olan ilişkisini ve bunun doğal sonucu olarak da Tanrı'nın önbilgisini, ezeliğini ve diğer sıfatlarını insanın özgürlüğü ekseninde geniş kapsamlı bir şekilde hep birlikte felsefi ve teolojik perspektifle rasyonel, şümulü ve tutarlı düşünmemiz ve değerlendirmemiz gerektiğini gördük. Zamanla ilgili olarak tartıştığımız insanın özgürlüğü bağlamında Tanrı hakkında bütün bu değerlendirmeleri yaparken insani parametrelerden yola çıkarak birtakım sonuçlara ulaşmaya çalışıldığını tespit ettik. Böylesi bir yaklaşımın felsefi okumalar açısından ne kadar problemlili olduğu açık bir şekilde ortadadır. Zamanda yaşayan varlıklar olarak bizler felsefi bir perspektifle sözü edilen problem hakkında, fizikî olan evrenden yola çıkarak metafizik âlem hakkında analitik dil ekseninde konuşmak ne kadar mantıklı olduğu tartışmalıdır. Bu bağlamda bu düşünceler sorunlu gözükmektedir. Kanaatimizce felsefi olarak doğru olanı şudur: Fizikî alan hakkında konuşmak istiyorsak fizikî âlemden yola çıkarak bazı sonuçlara ulaşmamız en doğru yoldur. Metafizik bir konu hakkında da değerlendirmelerde bulunmak istiyorsak temel kriterimiz metafizik alan olmalıdır. Bu çalışmamızda da gördüğümüz gibi, konu hakkında yapılan kognitif ve konatif bütün değerlendirmeler ve tartışmalarda ya antropomorfistik ya da antroposentrik bir yaklaşım içinde olunmuştur. Bu da, bizi istenilen sonuca ulaştırmaktan uzaklaştırmaktadır. Analitik din dili bağlamında metafizik âlemde Tanrı hakkında konuşmak, insanın tecrübe edemediği, ancak insani olan bilgilerden, eylemlerden, tecrübelerden yola çıkarak bazı bilgilere ve değerlendirmelerde bulunmak zorunda kaldığı bir alandır. Çünkü bu durum belirsiz metafizik alanın kendine has özelliğinden gelmektedir. Bu da gayet tabii olarak karşılanması gereken bir meseledir. Dolayısıyla Tanrı'nın zamanla olan ilişkisi bağlamında insanın özgür olup olmadığı meselesini din dili ile ilgili olarak mükemmel, nihai, ezeli ve ebedi bir varlık olan Tanrı hakkında rasyonel anlamda tutarlı ve şümulü bir şekilde konuşmanın ne kadar zor olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu problemin Tanrı ile insan arasında çok hassas bir köprü olan zamanın iyi bir şekilde anlaşılıp açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Öyle görünüyor ki kendimize ilişkin insani tecrübemizde

olduğu gibi, zaman bağlamında Tanrı fikrini telkin eden tecrübeyi zaman-mekân eksenindeki terimlerle nitelendirmek mümkün görünmemektedir. Fideist bir ifadeyle söylemek istersek, iman konusu olan Tanrı'yı sadece bir bilgi meselesi olarak görmek doğru olmaz. Sözü edilen meseleyi sadece epistemolojik açıdan değil, felsefi ve teolojik perspektiflerden bakarak rasyonel, şümulü ve tutarlı bir bakış açısıyla değerlendirmeler yapmak gerekir.

### **Kaynakça**

- Alston, William P. "Hartshorne and Aquinas: A Via Media". *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. ed. William P Alston. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologia*. çev. Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros), 1947.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. S. Babür. İstanbul: YKY, 2001.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Boethius. *Consolation of Philosophy*. Random House, 1943.
- Boyd, Gregory A. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids: Baker Books, 2004.
- Davies, Brian. *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Erdem, Engin. *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2006.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed. *İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.
- Hasker, William. "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'" 57 (1983).
- Hasker, William. *God, Time and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Helm, Paul. *Eternal God: A Study of God Without Time*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- İbn Sina. *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- Leftow, Brian. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. ed. Recep Alpyağılı. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Mehmet Ata Az. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. Ankara: Bilay Yayınları, 1., 2018.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature? The Aquinas Lecture*. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Reçber, M. Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat, 2004.

- Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı’nın Sıfatları”. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Simon Blackburn. *Felsefe: Birbirimizi Anlayabilir Miyiz?* çev. Ergün Akça. İstanbul: Versus, 2012.
- Stump, Eleonora - Kretzmann, Norman. “Eternity”. *The Journal of Philosophy* 78 (1981).
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Turan Koç. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Yavuz, Zikri. *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı’nın Ön Bilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2006.

## Ferit Dinler

Dr.

Sakarya/Turkey

[ferit.dinler@gmail.com](mailto:ferit.dinler@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-8481-5351

### Makale Bilgileri

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

**Geliş Tarihi:** 18.10.2021

**Kabul Tarihi:** 23.11.2021

**Yayın Tarihi:** 15.12.2021

**Yayın Sezonu:** Aralık/December 2021

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

### Karâfi'nin El-Ümniyye Adlı Eserinin Genel Özellikleri Ve İkincil Konuları

#### Öz

Mâlikî mezhebine mensup bir fıkıhçı olan Şehâbeddîn Karâfi, İslam hukuku alanında önemli eserler vermiştir. Karâfi, meselelere yaklaşımı ve üslubuyla fark oluşturan bir ilim adamıdır. Furûk literatüründen bahsedildiğinde akla ilk gelen onun *el-Furûk* isimli eseridir. Karâfi'nin *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye* isimli eseri de niyet konusunda klasik dönem fıkıh literatüründe akla ilk gelen eserlerden biridir. Adeta akademik bir tezi andıran *el-Ümniyye*, hacmi küçük ancak yoğunluğu fazla olan konulu bir fıkıh kitabıdır. *el-Ümniyye*'de ikincil düzeyde ele alınan üç konu, kanaatimizce onu ayrıcalıklı bir konuma taşır. Bu konuların birincisi "lafızda eş anlam ve farklı anlam" meselesidir. Bunu "ilk nazar ve şüphe" takip eder. Üçüncü tali konu ise "niyeti terk etmek ve takdir (takdîrî durum)" konusudur. Bu kapsamda makalede *el-Ümniyye*'nin dikkat çekici özelliklerinden bahsedilmesi ve kitabın ana konusu altında örtülü kalan belirtilen üç mevzunun açığa çıkarılması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Karâfi, el-Ümniyye, Eş Anlamlılık, İlk Nazar, Takdir/Takdîrî durum

### General Aspects of And Secondary Issues in Qarafi's Book of al-Umniyya

#### Abstract

Shihab al-Din Qarafi, who was a scholar of Maliki school, wrote important books in Islamic law. Qarafi was a scholar who stood out with his approach to issues and style of thinking. His most famous book titled *al-Furuq* is among the most important books of Furuq literature. Qarafi's one other book titled *al-Umniyya fi idraki'n-niyya* is another important book from the classical era of fiqh literature about intention. *Al-Umniyya* is a short but very informative fiqh book which is like a thesis. Three topics discussed in *al-Umniyya* replaces the book in a very important position. The first topic is "synonyms and antonyms in language." This topic is followed by "first thought and suspicion." The last topic is "abandoning the intention and taqdir." This article aims to discuss the most interesting aspects of *al-Umniyya* and explain the three unexplored topics mentioned above.

**Keywords:** Qarafi, al-Umniyya, Synonymous, First Thought, Taqdir

## Giriş

Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî el-Mısırî, (ö. 684/1285) Mâlikî mezhebine mensup bir fakih ve usûl-i fıkıh âlimidir.<sup>1</sup> Başta *ez-Zaḥîre*, *el-Furûk*, *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerḥi'l-Maḥşûl* ve *Şerhu Tenkihi'l-fusûl* olmak üzere pek çok fıkıh eserinin müellifi olan Şehâbeddin Karâfî şüphesiz önemli bir ilim adamıdır. Müellifin *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye (el-Ümniyye)* isimli eseri, tematik bir risale olmasına rağmen, akademik çalışmalara konu olan, çokça atıf yapılan ve aktüel değerini sürekli koruyan bir eserdir. *el-Ümniyye*'nin ana konusu niyettir. Bunun yanında eserde niyetle ilişkili olarak ikincil düzeyde ele alınan üç konu bulunur. Bunların ilki eş anlam-farklı anlam, ikincisi ilk nazar ve şüphe, üçüncüsü ise niyetin terki ve takdir konusudur. Bu çerçevede, önce *el-Ümniyye*'nin dikkat çekici özelliklerinden bahsedilmesi sonra *el-Ümniyye*'de ikincil düzeyde ele alınan konuların tebellür ettirilmesi bu makalenin esas konusunu oluşturur.

Eserdeki konu sıralaması uyarınca üçüncü olarak zikrettiğimiz takdir, kapladığı alan yönüyle aslında tali düzeydeki konuların başında gelir. Müellif çeşitli eserlerinde *el-Ümniyye*'de takdire ilişkin kapsamlı bilgi verdiğini söyler.<sup>2</sup> Ayrıca bu konu Karâfî'nin meselelere yaklaşım tarzını yansıtan, kanaatimizce onun alametifarikalarından biridir.

Esas konuya girmeden önce iki hususu ayrıca belirtmeliyiz. Öncelikle makale, *el-Ümniyye*'nin ana konusu olan niyet hakkında değildir. İkincisi makale bir kitap değerlendirmesi çalışması olmamakla birlikte *el-Ümniyye*'nin yukarıda belirtilen tali konularından bahsetmeden önce kitabın özelliklerini yansıtan genel bir tanıtımını yaptık. Kitabın tahkikleri, baskıları ve kitap üzerine yapılan konulu çalışmalardan da bahsettik. Zira *el-Ümniyye*'yi ve buna bağlı olarak da makaleyi, özgün kılan özelliklerin netleştirilmesi için bunlara ihtiyaç duyulmaktaydı.

*el-Ümniyye*'nin asıl özgün yönünü, kanaatimizce yukarıda belirttiğimiz ikincil konuları oluşturur. Bu konular anlatılırken yeri geldikçe müellifin diğer eserlerinden alıntılar yaptık ve bu eserlere atıflarda bulunduk.

<sup>1</sup> H. Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/394. Mâlikî mezhebi hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Özdemir, *İmam Mâlik ve Metodolojisi* (İstanbul: Hiperyayın, 2017), 66-210.

<sup>2</sup> Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn el-Karâfî, *el-İḥkâm fi temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taşarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995/1416), 74; a.mlf., *Envâru'l-burûk fi envâ'il-furûk (el-Furûk)*, (Âlemü'l-kütüb, ts.), 1/71, 72, 161, 2/29; a.mlf., *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerḥi'l-Maḥşûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (b.y.: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995/1416), 1/226, 2/845, 8/3545; a.mlf., *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, nşr. Sıdkı Cemil Attar (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004/1424), 61, 319.

Bu kapsamda makale iki bölümden oluşmaktadır: ilk bölümde *el-Ümniyye*'nin genel tanıtımı başlığı altında eserin dikkat çeken özellikleri, ikinci bölümde ise *el-Ümniyye*'de tali düzeyde bahsedilen konular ele alınacaktır.

## 1. *el-Ümniyye*'nin Genel Tanıtımı

### 1.1. Eserin Biçim, Üslup ve Muhteva Yönlerinden Kritiği

Tam adı *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye* olan eserin Karâfi'ye aidiyeti konusunda bir ihtilaf bulunmaz. Müellif giriş bölümünün sonunda esere bu ismi verdiğini söyler.<sup>3</sup> Çeşitli eserlerinde de ismini vererek ona atıfta bulunur. Bu atıflardan anlaşıldığına göre Karâfi *el-Ümniyye* adlı eserini, *ez-Zehîra ve Tenkîhi'l-fuşûl fi ilmi'l-Usûl*'dan sonra *el-Furûk*, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl* ve *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm*'dan önce telif etmiştir.<sup>4</sup>

*el-Ümniyye* sade bir tasnife sahiptir. Eser giriş ve on bölümden (bâb) oluşur. Müellif bunu giriş kısmının sonunda özellikle zikreder. Bu bâblar aynı zamanda ki-taptaki konu başlıklarıdır ve başlıklar yalnız bâblarda kullanılır. Beşinci bâb hariç diğer bâblar alt bölümlere ayrılmaz. Beşinci bâb; kısım, fasıl, nevi olarak alt bölümlere ayrılır.

*el-Ümniyye*'de genel olarak veciz ifade üslubu hâkimdir. Yoğun şekilde terim ve tabir kullanılır. Eser, az sözle çok anlamın ifade edildiği muhtasar eserlere ait özellikleri barındırmakla birlikte kendinden daha hacimli bir kitabın özeti değildir.

Müellif konuları anlatırken bazen sorular yöneltir ve bunları cevaplar. Bazen de “uyarı” ve “ek bilgi” şeklinde ara başlıklar koyar. Böylece ilgili meseleye ayrıca dikkat çeker. Pek çok yerde ilgili meseleyi mantıksal sorguya tabi tutar. Bunlara ilave olarak zikredilen kurallar, serdedilen örnekler, dikkat çekilen farklar ve hülasalarla *el-Ümniyye* adeta bir akademik tezi andırır.

<sup>3</sup> Karâfi, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*, thk. Müsâid b. Kasım el-Fâlih (Riyad: Mektebetü'l-harameyn, 1408/1988), 115. (Dipnotlarda *el-Ümniyye*'ye yönelik atıflarda Müsâid b. Kasım tahkikli bu nüsha esas alınmıştır.) “Ümniyye” ağırlıklı olarak temenni etmek, ummak, dilemek, istemek anlamlarında kullanılır. “Takdir etme” ve “ideal” anlamlarına da geldiği görülen “ümniyye” kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de genelde olumsuz yöndeki temenni, arzu ve kuruntu anlamlarını havidir. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 15/294-295; Antuvân Ni'me vd., *el-Müncid fi'l-lügati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra* (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2008), 597, 1361; el-Bakara, 2/78, 111; en-Nisâ, 4/119, 120, 123; el-Hac, 22/52; el-Hadîd, 57/14. “Ümniyye” kavramı için bkz. Muammer Erbaş, “Kur'ân ve Sünnet Işığında Dinî Tefekküre Dair Bazı Kavramların Tahlili”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (Aralık 2018), 21-22; Meral Salman, “Kur'ân-ı Kerim'de Ümniyye Kavramı”, *Usul İslam Araştırmaları* 31/31 (Nisan 2019), 39 vd.

<sup>4</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 122, 166, 168, 172, 195; a.mlf., *el-Furûk*, 1/130. Ayrıca bkz. 2 no'lu dipnotta zikredilen kaynaklar.

Eserin en dikkat çekici özelliklerinden biri, bahsedilen mevzu ister ibadet ve muamelat ister fıkıh ve fıkıh dışındaki bir ilmi disiplin kapsamına girsin, mebzul miktarda örnek verilmesidir. Lakin müellif bu örneklerde detaylı izah ve anlatımlarda bulunmaz, nüanslara ve farklara dikkat çeker. Müellif konuları anlatırken meselenin sadece fûru fıkıh yönüyle yetinmez. Bağlama göre ilgili meseleye dil, mantık, usul-i fıkıh yönüyle de temas eder ve meseleyi muarız görüşlerle birlikte tartışır. Dolayısıyla Karâfi fıkıh, usul-i fıkıh, dil, mantık, münazara ve cedel gibi pek çok ilmi disiplini birlikte aktif şekilde kullanır. Kendi mezhebi olan Mâlikî mezhebinin görüşlerini sorgular, yer yer Şâfiîlere ve Hanefîlere ait görüşleri nakleder. Müellif pek çok meseleyi görüş sahiplerinin isimlerini zikrederek aktarır. Bazı yerlerde İmam Mâlik, Mâlikî ashâbı ve mezhebin önde gelen fıkıhçalarına, İmam Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer'e, İmam Şâfiî'ye,<sup>5</sup> bazı yerlerde ise kendi eserlerine<sup>6</sup> işaret eder, atıflarda bulunur.

Eserdeki birçok bölüm ve mesele birbiriyle yakından ilgilidir. Pek çok meseleyi kavramak zihni bir çaba ve dikkat gerektirir. Dolayısıyla *el-Ümniyye*, halkın doğrudan istifade edeceği bir eser olmaktan ziyade genelde ilmi faaliyetle özelden ise fıkıhla meşgul olanlara hitap eden bir eserdir. Nitekim Karâfi fıkıh âlimleri nezdinde problemleri görülen konulara yönelik getirdiği bazı izahlarında, ilgili meselenin fıkıh âlimleri nezdinde açıklık kazanmasını, fakihlerin meseleye yönelik kolay bir çözüm üretebilmelerini ve fakihin ihtiyaç duyduğu uyanıklığa dikkati çekmeyi hedeflediğini söyler.<sup>7</sup> Müellifin hedeflediği okuyucu kitlesi bu kimseler olunca, doğal olarak ortaya hacmi küçük ve yoğunluğu fazla bir metin çıkmıştır. Yukarıda anlatılan özellikler göz önüne alındığında *el-Ümniyye*'nin risale türünde<sup>8</sup> klasik bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

Gerçekten de sıra dışı bir üsluba, yüksek düzeyde bir fıkıh nosyonuna sahip Karâfi, hedeflediği kitleye, fûru meselelere yönelik farklı bir bakış açısı kazandırmak istemekte ve bu sayede çözümü zahmetli görülen pek çok meselede onların kolayca çözüm üretebilmelerini temin için gayret sarf etmektedir. Bu kapsamda Karâfi meselelerin çözümü için klasik usul yöntemleri dışında farazî fıkıh ve takdire dayalı değerlendirmeyi bir yöntem olarak kullanır. İleride ikinci başlıkta bu konuya temas edilecektir.

<sup>5</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 124, 133, 140, 148, 150, 151, 152, 222.

<sup>6</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 122, 166, 168, 172, 195.

<sup>7</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 155, 168, 200, 217, 225.

<sup>8</sup> Risale türü telifler hakkında bkz. Sefa Atik, "Hanefî Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, 57/1 (Mart 2021), 213-216.

Karâfi, lafzî-lügavî konularda delil ve şahit olarak ayet ve hadis kullanımına önem verir. Bu kapsamda niyetin hakikatine ve mahalline ilişkin *el-Ümniyye*'nin birinci ve ikinci bölümlerinde yoğun şekilde ayet ve hadis zikretmiştir. *el-Ümniyye*'de tespit edebildiğimiz kadarıyla on altı kâide ve zâbit<sup>9</sup> zikredilir. Genelde fûru konularına dair bu kaideler içinde usûle ilişkin olanlar da bulunur. Genel olarak anlattığımız bu özellikleri sebebiyle Karâfi, ilim camiasının müstağni kalamayacağı bir müellif, *el-Ümniyye* de niyet başta olmak üzere içerdiği konular itibarıyla sürekli müracaat edilen bir kaynak olagelmıştır.

### 1.1.1. *el-Ümniyye*'nin Ana Konusu ve Kitabın Bölümleri

*el-Ümniyye*'nin ana konusu, kitabın isminden de anlaşılacağı üzere niyet ve buna ilişkin konulardır. Müellif, *el-Ümniyye*'nin giriş bölümünde eserin telif gayesini ifade eden üç soru zikreder. Akabinde kitabın işlediği konuları kapsayan on bölüm sayar. Konuların gayet sistematik şekilde anlatıldığı bu bölümler şunlardır:

Birinci bölüm niyetin hakikati konusundadır. Bu bölümde niyetin iradeyle ve irade kapsamına giren diğer terimlerle arasındaki farklar ele alınır. Ayrıca burada giriş kısmında zikredilen birinci soruda yer alan lafızlar açıklanmaktadır. İkinci bölüm niyetin mahalli hakkındadır. Burada niyetin kalpte mi yoksa zihinde mi olduğu sorusu cevaplanır. Üçüncü bölüm niyetin gerekliliğine ilişkin delil, dördüncü bölüm niyetin gerekliliğinin hikmetine dairdir. Beşinci bölüm şer'an niyete duyulan ihtiyaç hakkındadır. Bu bölümde, niyet etmenin mümkün olduğu ve niyet etmenin aklen mümkün olmadığı yerlerden bahsedilir. Ayrıca kitabın giriş kısmında yer alan ikinci ve üçüncü sorular bu bölümde cevaplanmaktadır. Altıncı bölüm niyetin şartlarına dairdir. Yedinci bölüm niyetin kısımları yani niyetin hakîkî ve hükmi olarak tasnifi hakkındadır. Sekizinci bölümde niyete konu olan şeyin makâsîd ve vesâil olarak tasnifinden bahsedilir. Dokuzuncu bölümde hadesin ne demek olduğu, abdest alan kimenin hadesi giderme niyetine dair âlimlerin görüşleri incelenir. Son bölüm olan onuncu bölüm ise fıkıh âlimlerinin "niyet rafzı kabul eder" görüşü hakkındadır. Bu bölümde takdir (takdîrî durum) konusu kapsamlı şekilde ele alınır.

### 1.1.2. Eserin Telif Gayesi ve Özgünlüğü

Karâfi *el-Ümniyye*'nin giriş kısmında bu eseri seçkin âlimler nezdinde niyetle ilgili cereyan eden bazı tartışmalı konularda doğru olan görüşün ortaya çıkarılması ve böylece bu konuların açıklığa kavuşması için yazdığını, zira insanların bu

<sup>9</sup> Zâbit/Dâbit: Alt kural. Kaide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte zamanla kaideden daha dar kapsamda, bir mevzuya ait meselelere yönelik kural olarak tanımlanmıştır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 87, 615.



yönde beklentisi olduğunu söyler.<sup>10</sup> Müellif söz konusu tartışmalı konuları, birincisi iki bölümden oluşan toplam üç soruda toplar.

Birinci soru, meşhur niyet hadisinde<sup>11</sup> niçin bir başka lafız değil de “niyet” ve “amel” kelimelerinin kullanıldığına yöneliktir. *el-Ümniyye*'de ikincil düzeyde ele alınan ilk mesenin temelini oluşturan bu soru eserin birinci bölümünde cevaplanmaktadır.

İkinci soru; niyetin namaz, zekât, oruç vb. ibadetlerde şart olduğu, ancak bir ibadet olmamasına rağmen hayvan kesiminde niyetin neden şart kılındığına yöneliktir. İbadet sınıfında yer almayan bir işte niyetin şart olması konusu eserin beşinci bölümünde işlenmekte ve mezkûr soru bu bölümde cevaplanmaktadır.

Üçüncü soru ise hakkında icmâ olduğu söylenen, ilk nazar ile Allah Teâlâ'ya yakınlaşma maksadının imkânsızlığına ilişkindir. Eserin ikinci tali konusunu teşkil eden bu soru da beşinci bölümde cevaplanmaktadır.

Görüldüğü üzere birinci ve üçüncü soru *el-Ümniyye*'nin ikincil konularıyla; ikinci soru ise *el-Ümniyye*'nin ana konusu olan niyetle ilgilidir. Anlaşılan o ki Karâfi, bir problematik görüntüsü arz eden mezkûr sorular odaklı tartışmalara kayıtsız kalmayarak *el-Ümniyye* vasıtasıyla görüşlerini açıklamıştır. Diğer taraftan eserde ele alınan konular, verilen örnekler bir bütün olarak incelendiğinde müellifin bu eseri sadece niyet konusunu işleme maksadıyla kaleme almadığı kanaati oluşmaktadır. Çünkü Karâfi niyet konusunu, *el-Ümniyye*'deki aynı konu başlıklarıyla ve telif sırası olarak daha önce olan *ez-Zehîra*'da zaten işlemiştir. *el-Ümniyye*'yi ana konusu itibarıyla *ez-Zehîra* ile karşılaştırdığımızda ve tali konuları odaklı, başta *ez-Zehîra* olmak üzere *el-Furûk*, *Nefâ'isü'l-uşûl* ve *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* isimli eserleri taradığımızda, bu tespitimizi destekleyen pek çok veriyle karşılaşmaktayız.

Karâfi fûru fıkıh alanındaki en kapsamlı eseri olan *ez-Zehîra*'nın taharet kitabının abdest babında, niyet konusunu inceler. Burada, *el-Ümniyye*'de yer aldığı sırayla ve aynı başlıklarla niyet konusunu dokuz başlıkta ele alarak işler.<sup>12</sup> Ancak *ez-Zehîra*'daki niyet bahisleri *el-Ümniyye*'deki kadar tafsilatlı değildir. *el-Ümniyye*'de sergilenen üslup da *ez-Zehîra*'dan farklıdır. Zira yazım türleri farklı olan eserlerin farklı üsluplara sahip olması olağandır. Müellif *ez-Zehîra*'daki anlatımdan farklı olarak *el-Ümniyye*'de pek çok meseleyi kapsama ilave etmiş; mukadder sorular, uyarılar, ek

<sup>10</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 111.

<sup>11</sup> “Ameller ancak niyetlere göredir. vd.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhibbû'd-dîn el Hatîb vd. (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400), “Bed'il-vahy”, 1 (No: 1); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), “İmâret”, 45 (No: 1907).

<sup>12</sup> Karâfi, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994) 1/240-252.

bilgiler, ara başlıklar vb. araçlarla anlatımı zenginleştirmiştir. Bu yönüyle *el-Ümniyye*'deki üslup daha çok Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Maḥşûl*'üne şerh olarak kaleme aldığı *Nefâ'isü'l-uşûl*'e yakındır. Öte yandan *el-Ümniyye*'de onuncu bölümde işlenen niyetin terki ve takdir, *ez-Zehîra*'da muhtelif konulara dağılmış haldedir. Niyetin terki ve takdir konuları, *el-Furûk*, *Nefâ'isü'l-uşûl* ve *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* isimli eserlerde de *el-Ümniyye*'deki gibi sistemli şekilde sunulmaz ve bir bütünlük arz etmez.<sup>13</sup>

*el-Ümniyye*'nin tali konuları arasında yer alan ilk nazara ilişkin *ez-Zehîra*'da bir anlatım tespit edemedik. Müellif bu konuya yukarıda adı geçen diğer eserlerinde temaslarda bulunur.<sup>14</sup> Lafızda eş anlam ve farklı anlam konusu için de benzer bir durum söz konusudur. Yani bu konu da müellifin sayılan diğer eserlerinde *el-Ümniyye*'de olduğu gibi kapsamlı şekilde ele alınmaz, tartışılarak işlenmez.<sup>15</sup> Bu minvalde Karâfî'nin *el-Ümniyye*'sinde asıl özgün yönü oluşturan unsurun niyetle bağlantılı olarak işlenen ikincil düzeydeki konular olduğu görülmektedir. Bunu eserde kullanılan üslup/tarz takip eder.

### 1.1.3. Eserde Yadırğanabilecek Hususlar

Karâfî'nin *el-Ümniyye*'deki bazı yaklaşımları eserin muhatapları tarafından yadırğanabilecek bir görünüme sahiptir. Bu hususta özellikle iki konu dikkati çeker. Bunların ilki; müellif *el-Ümniyye*'de pek çok müellif ve esere atıfta bulunmasına rağmen özellikle takdir konusunda en önemli kaynağı olan hocası İzzeddin b. Abdüsselâm'ı (ö. 660/1262) ve onun mühim eseri *Kavâidü'l-ahkâm*'ı zikretmez. Müellifin tarzı dikkate alındığında bu gerçekten tuhaf bir durumdur. Diğer konu; müellif bazı tasniflerinde ve bazı konulara ilişkin verdiği örneklerde bunları sürekli bir şekilde on maddede sayma/toplama çabası gösterir. Bu, sistematik açıdan müellifte bir bütünlük ve yaklaşım birliği bulunduğunu göstermekle birlikte okuyucu nezdinde zaman zaman yapılan taksimlerin sırf onlu sistemi tutturmak için müellif tarafından zorlama yorumlara ve taksimlere başvurulduğu düşüncesini akla getirmektedir.

*el-Ümniyye*'deki bu yerler şunlardır: *el-Ümniyye* on bölümden oluşur. Eserin giriş bölümünde, niyet hadisinde neden bir başka lafız değil de “niyet” kelimesinin kullanıldığına ilişkin bağlamda niyetin farkını ifade ettiği kelimeler on adettir. Aynı

<sup>13</sup> Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/220, 249, 250, 2/137, 186, 3/184, 223, 5/86, 306, 307, 340, 9/223; 11/184; a.mlf., *el-Furûk*, 1/71, 161, 203, 2/27, 202, 3/189, 235; a.mlf., *Nefâ'isü'l-uşûl*, 1/225, 8/3545; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 60-61, 69, 334.

<sup>14</sup> Karâfî, *el-Furûk*, 1/129, 225, 2/50; a.mlf., *Nefâ'isü'l-uşûl*, 4/1626, 1632; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 345.

<sup>15</sup> Karâfî, *el-Furûk*, 3/34, 36, 63; a.mlf., *ez-Zehîra*, 8/255, 9/189, 291; a.mlf., *Nefâ'isü'l-uşûl*, 2/613, 701 vd., 3/1178.

şekilde “amel” kelimesinin farkını ortaya koyduğu kelimelerin sayısı da ondur. Ayrıca birinci bölümünün başında iradenin kısımlarını da on maddede sayar.<sup>16</sup>

Beşinci bölümde müellif şeriatla niyetin ilgili olduğu konuların pek çok olduğunu belirtmekle birlikte niyetin ilgili olduğu konuları on nevide saymıştır.<sup>17</sup>

Müellif, onuncu bölümde bir şeye niyet ettikten sonra o konudaki niyeti terk etme konusunda “görünüşte onun gibi olan” mesele örnekleri verir. Daha sonra da bu meselelerin çözümlenmesini yapar. Bu örnek meselelerin sayısı ondur.<sup>18</sup> Aynı konu kapsamında “gerçekleşen bir şeyi kaldırma kapsamında olmayan” sekiz başlıkta tasnif edilebilen ancak yine on mesele zikreder.<sup>19</sup>

## 1.2. Eserin Kaynakları

*el-Ümniyye*'nin telifinde Karâfi'nin herhangi bir eseri merkeze almadığı, konuya ilişkin ulaşabildiği tüm kaynakları göz önünde bulundurduğu görülür. Bununla birlikte İbn Abdüsselâm'ın pek çok konuda Karâfi'nin düşüncelerinin netleşmesinde dominant bir etkiye sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Karâfi, takdir konusunda İbn Abdüsselâm'a çok yakın bir görüşe sahiptir. Zira *el-Ümniyye*'nin dörtte birine yakın yer tutan ve eserin tali düzeydeki konularından biri olan takdir, büyük oranda *Kavâidü'l-ahkâm*'dan alınmıştır. Bu bağlamda özellikle takdir konusunda *Kavâidü'l-ahkâm*, *el-Ümniyye*'nin doğrudan bir kaynağıdır. Öte yandan “Eserin Telif Gayesi ve Özgünlüğü”nde belirttiğimiz üzere müellif *ez-Zehîra*'da niyete ilişkin bahisleri aynı başlıklarla *el-Ümniyye*'den daha önce işlemiştir. Yani *el-Ümniyye*'nin konu (bâb) başlıkları ve müellifin niyete dair temel görüşleri daha önce *ez-Zehîra*'da zikredilmiştir. Lakin bundan *el-Ümniyye*'nin *ez-Zehîra*'daki niyet bahislerinin bir şerhi olduğu anlaşılmalıdır. Metinler karşılaştırıldığında durumun böyle olmadığı görülür. Ancak *ez-Zehîra*'nın niyet konusunda *el-Ümniyye*'nin bir kaynağı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Karâfi ve *el-Ümniyye* hakkında çalışma yapan Müsâid b. Kasım el-Fâlih, *el-Ümniyye*'nin kaynakları bağlamında sekiz eser sayar.<sup>20</sup> Bunlar: Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvene*'si, İbn Şâs'ın (ö. 616/1219) *İkdü'l-cevâhiri's-semîne*'si, Abdülhak es-Sıkkilî'nin (ö. 464/1072) *en-Nüket ve'l-furûk li-mesâ'ili'l-Müdevvene*'si, Ebû Ali Sened b. İnân'ın (ö. 541/1147) *et-Tırâz*'ı, Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987), *el-İzah*'ı, Muhammed b. Ali el-Mâzerî'nin (ö. 536/1141) *Şerhu't-Telkîn*'i, İbnü'l-Cellâb'ın (ö. 378/988)

<sup>16</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 112, 117.

<sup>17</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 163.

<sup>18</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 204-208, 218-224.

<sup>19</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 209-212.

<sup>20</sup> Karâfi, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*, (Giriş) 11-15.

*et-Tefrî'i* ve Ebû'l-Hasen el-Lahmî'nin (ö. 478/1085) *et-Tebşıra*'sıdır.<sup>21</sup> Aslında sayılan müellif ve eserlerin *el-Ümniyye*'nin kaynakları olarak görülmesi kanaatimizce isabetli olmaz. Zira müellif, çeşitli meseleleri tartışma bağlamlarında bazen yalnızca bir âlimin ismini, bazen bir eseri zikrederek konuyla ilgili görüş farklarını aktarma sadedinde atıflarda bulunur. Bu atıflar *el-Ümniyye*'de el-Fâlih'in zikrettiklerinden daha fazladır. Sayılan isim ve eserlere ilave olarak Karâfi, Ebû Ya'la el-Abdî'nin (ö. 489/1096) *el-Muhtasar*'ına, İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *el-Mukaddimat*'ına, el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sına; kendi eserleri olan *ez-Zehîra* ve *Tenkîhi'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*'e de atıflarda bulunur.<sup>22</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Ümniyye*'de görüşleri zikredilen ve alıntı yapılan toplam 16 âlimin ve 12 eserin isimleri zikredilmiştir. Buna rağmen ne hocası İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ismi ne de *Kavâidü'l-ahkâm* isimli eseri zikredilmez. Tuhaf bulduğumuz bu duruma yukarıda değinmiştik.

### 1.3. *el-Ümniyye*'nin Matbu Nüshaları ve Eserle İlgili Çalışmalar

Yaptığımız taramalarda ülkemizdeki yazma eser kütüphanelerinde *el-Ümniyye*'ye ait bir mahtût nüsha kaydına rastlamadık. *el-Ümniyye*'ye ait dört matbu nüshaya erişebildik.<sup>23</sup> Bu nüshalar:

1. Karâfi, *el-Ümniyye* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.) Bu, Şâmîle programında yer alan nüshadır.

2. Karâfi, *el-Ümniyye* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1404/1984) Yayımcı gözetiminde bir grup âlim tarafından tashih edilen bir baskıdır.

3. Karâfi, *el-Ümniyye*, thk. Müsâid b. Kasım el-Fâlih (Riyad: Mektebetü'l-harameyn, 1408/1988).

4. Karâfi, *el-Ümniyye*, thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî (b.y.: el-Yemame, 1418/1997).

Bu dört nüshayı inceleyerek karşılaştırma imkânı bulduk. Sayılan baskılar içinde Müsâid b. Kasım el-Fâlih tahkikli baskının diğerlerine kıyasla daha titiz bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Aslı bir yüksek lisans tezi olan bu çalışmanın ilk kısmı Karâfi'nin hayatı ve eserlerinin tanıtımına ayrılmıştır. Bu çalışmada *el-Ümniyye*'ye ilişkin bir muhteva tahlilinin yer almaması büyük bir eksiklik olarak görülmektedir. Tezin ikinci kısmını ise *el-Ümniyye*'nin tahkikli metni oluşturur. Yaptığı

<sup>21</sup> *el-Ümniyye* metninde son iki müellifin yalnızca isimleri zikredilir. Zikredilen eserler bu âlimlerin meşhur eserleri olup, ilgili meselelere bu eserlerde atıf yapılmış olması muhtemeldir.

<sup>22</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 122, 202, 151, 166, 168, 172, 175, 195.

<sup>23</sup> TDV İslam Ansiklopedisi'nde, Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî'nin *el-İmâmü's-Şihâbü'l-Çarâfi* isimli eseri kaynak gösterilerek bahsedilen Muhammed es-Sûsî tahkikli *el-Ümniyye* metnine ulaşamadık. Bkz. Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", 24/400. Ayrıca bkz. Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü's-Şihâbü'l-Çarâfi* (b.y.: el-Memleketü'l-Magribiyye, 1417/1996), 1/328 (118. Dipnot).

tahkikte el-Fâlih, metnin bazı yerlerine açıklayıcı notlar ilave etmiş, Karâfi'nin ve başka müelliflerin eserlerine referanslarda bulunmuştur.

Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî tarafından yapılan tahkikte ve tas-hihli Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye baskısında da açıklayıcı notlar, Karâfi'nin ve başka müelliflerin eserlerinden yapılan alıntılar yer alır.

Niyet, çeşitli kavramlar ve konularla bağlantılı olarak ve farklı yönlerden ülkemizde çok sayıda akademik çalışmaya konu olmuştur. Bunlar içinde Nail Okuyucu'nun makalesi<sup>24</sup> ve Vohid Matkarimov'un yüksek lisans tezi<sup>25</sup> *el-Ümniyye* ile doğrudan ilgilidir. Medeni Şavlı'nın doktora tezi<sup>26</sup> de konusu itibarıyla *el-Ümniyye* ile yakından ilgilidir.

## 2. *el-Ümniyye*'de İkincil Düzeydeki Konular

*el-Ümniyye*'nin ana konusu daha önce de belirttiğimiz üzere niyettir. Bununla birlikte bölümler arasına dağılıp eserde ikincil düzeyde ele alınan başka önemli konular bulunur. Biz bu konuları üç başlık altında topladık. Bunların birincisi lafızda/dilde eş anlamlılık farklı anlamlılık meselesidir. İkincisi ilk nazar ve bununla bağlantılı olarak bahsedilen şüphe hakkındadır. Üçüncü tali konu ise niyetin terki ve bununla bağlantılı olarak geniş şekilde işlenen takdir (takdîrî durum) konusudur.

Burada bir hususu ayrıca belirtmeliyiz. Karâfi; şüphe, farazî fıkıh ve takdire dayalı değerlendirmeler yapmayı pek çok fakihin de kullandığı gibi bir yöntem olarak kullanır. Şöyle ki şüphe, kesin bilgiye ulaşmak için; farazî fıkıh genelde ilgili meselenin boyutlarını belirlemek, muhtemel durumları tespit etmek ve henüz gerçekleşmemiş olan meseleler üzerinde zihinsel pratikler yapmak için fakihler tarafından bir araç olarak kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Takdirin kullanımı ise fakihler arasında farklılık arz eder. İleride genel anlamda Karâfi'nin takdir anlayışından bahsedilecektir.

### 2.1. Lafızda Eş Anlamlılık ve Farklı Anlamlılık

*el-Ümniyye*'de tali derecedeki konuların ilki, lafızda esas olanın eş anlamlılık (terâdüf) mı yoksa farklı anlamlılık (tebâyün) mı olduğu konusudur. Genelde lafızda

<sup>24</sup> Nail Okuyucu, "Fiillerin Dünya ve Ahirette Karşılık Bulmasını Sağlayan Bir İrade Olarak Niyet: Karâfi'nin *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye* Adlı Eseri Bağlamında Bir İnceleme", *Dimi ve Felsefi Düşüncede Niyet*, ed. Ömer Türker - Hacı Bayram Başer (İlem Kitaplığı, 2017), 21-63.

<sup>25</sup> Vohid Matkarimov, *el-Umniyye Adlı Eseri Bağlamında Karâfi'nin Niyetle İlgili Görüşleri Ve İbadetlerde Niyet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

<sup>26</sup> Medeni Şavlı, *İslam İbadet Fıkıhında Niyet Ve Hükümlere Etkisi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

<sup>27</sup> Mürted olan bir kimsenin tekrar İslam'a dönmesi halinde önceki fiillerinin durumu, müellifin farazî fıkıh bir yöntem olarak etkin şekilde kullanımına bir örnektir. Bkz. Karâfi, *el-Ümniyye*, 206.

ya da dilde eş anlamlılık olarak ifade edilen bu meseleye daha çok dil bilimciler nezdindeki tartışmalarda rastlanır.<sup>28</sup> Ancak mesele salt filolojik bir tartışmadan ibaret değildir. Nasların anlaşılmasında lafızların çok anlamlı (müşterek), eş anlamlı (müteradif), farklı/karşıt anlamlı (mütebayin) oluşları önemli bir etkiye sahiptir. Pek çok terim ve tabirin oluşumu sürecinde bu etkinin izleri sürülebilir. Usul-i fıkıh eserlerinde elfaz bahisleri olarak adlandırılan bölümler, özellikle müşterek lafız odaklı tartışmalar bu konuda çok sayıda örneği barındırır.<sup>29</sup> Mevzu bahis etkinin somut bir örneği, niyet hadisi olarak meşhur hadisteki lafızların anlaşılmasına yönelik olarak *el-Ümniyye*'de yer almaktadır.

Karâfi, lafızda esas olanın eş anlamlılık mı yoksa farklı anlamlılık mı olduğu sorusunu, niyet hadisinin niçin “ameller iradelere göredir” ve “fiiller niyetlere göredir” değil de “ameller niyetlere göredir” şeklinde ifade edilmesi bağlamında *el-Ümniyye*'nin giriş kısmında gündeme getirir.<sup>30</sup>

Bu kapsamda “niyet etti (نوى)” kelimesiyle “irade etti (أراد)”, “seçti, tercih etti (اختار)”, “kesin karar verdi (عزم)”, “aklından geçirdi, meyletti (هم)”, “kastetti, amaçladı (قصد)”, “kastetti (عنى)”, “diledi, istedi (شاء)”, “arzuladı (اشتهى)”, “hüküm verdi (قضى)” ve “takdir etti (قدر)” kelimeleri arasındaki farklar ele alınır.<sup>31</sup>

Benzer şekilde “amel etti (عمل)” kelimesiyle “işledi (فعل)”, “bir işi ustalıkla yaptı (صنع)”, “etki etti (أثر)”, “benzersiz yarattı (برأ)”, “halk etti (خلق)”, “icat etti (أوجد)”, “daha önce benzeri olmayan bir şey icat etti, türetti (اخترع)”, “bir şeyi emsalsiz şekilde yarattı (ابتدع)” ve “inşa etti (أنشأ)” kelimeleri arasındaki farklar incelenir.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Mahfuz Geylani, “Arap Dilinde Teradüf (Eş Anlamlılık Olgusu)”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2019), 37 vd.; İrfan Kara, “Eşanlamlılık ve Kur'an Lafızlarında Eşanlam Olgusu”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (Aralık 2016), 69 vd.

<sup>29</sup> Bkz. Ferhat Koca, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/172-174.

<sup>30</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 111, 112.

<sup>31</sup> “Birinci Bölüm: Niyetin Hakikati” kısmında açıklamalı olarak zikredilen toplam on kelimedenden oluşan bu kelime grubu içinde yer alan “هم” ve “قصد” kelimeleri, kitabın “giriş” bölümünde aynı kelimelerin zikredildiği paragrafta yer almaz. Ayrıca kitabın “giriş” bölümünde mazi sıya ile zikredilen bu kelimeler “birinci bölüm”de masterları verilerek zikredilir. Bkz. Karâfi, *el-Ümniyye*, 112, 117.

<sup>32</sup> Bu paragrafta zikredilen kelimelere ilişkin kitabın nüshaları arasında farklılık bulunur. Bazı nüshalarda “امر” burada zikredilen kelime grubuna eklenmiştir. Bazı nüshalarda ise “برأ” yerine “تحرى” kelimesi zikredilir. Öte yandan on kelimedenden oluşan listesinin son tarafında yer alan “اخترع”, “ابتدع” ve “أنشأ”, bu kelimelerin anlam farklarının tafsilatlı ele alındığı “birinci bölüm”de yer almaz. Bu üç kelimenin yerine “نرا”, “نرا” ve “جعل” kelimeleri zikredilir. Dolayısıyla kitabın giriş bölümünde zikredilen on kelime ile birinci bölümde açıklamalı olarak zikredilen on kelimedenden oluşan kelime grubu, kitabın aynı nüshası içinde de farklılık arz eder. Metindeki bu çelişki kuvvetle muhtemel müstensihlerden kaynaklanan bir hatadır. Muhakkikler öncelikle bu tür hataları tespit edip düzeltmeye çalışmalıdır. *el-Ümniyye* farklı muhakkikler tarafından incelenmiş ve nüshaları tahkik edilerek basılmış olmasına rağmen bahsettiğimiz farklara dikkat

Niyet hadisindeki “amel” ve “niyet” lafızları odaklı bu tetkiklerde müellif, mezkûr lafızların sözlük anlamlarını, naslardaki kullanımlarını, bazı lafızların Arap özdeyişlerindeki kullanımlarını belirtir. Ayrıca bu lafızları aynı tasnifte yer almaları ile ayrı kısımlara tasnif edilmeleri bakımından ve bu lafızları Allah Teâlâ için kullanılması caiz olanlar ile sakıncalı olanlar bakımından değerlendirir.<sup>33</sup> Bu şekilde Karâfi bir taraftan niyet hadisi özelinde “niyet” kavramının diğer lafızlardan farkını tespit etmeye çalışırken öte yandan lafızda/dilde eş anlamlılığı kabul eden görüş ile bunu reddeden görüş arasında süregelen tartışmaya müdahil olmaktadır. Karâfi bu tartışmada eş anlamlılığın reddi yani tek anlamlılık tarafını, “ademü't-terâdüf” ve “mütebâyin” kelimeleriyle ifade eder.<sup>34</sup> Müellifin yaklaşımı ve kullandığı tabirler uyarınca, biz de “mütebâyin” kelimesini dikkate alarak konu başlığında “farklı anlamlılık” ifadesini kullandık.

Müellif, söz konusu lafızlar özelinde ve yukarıdaki paragrafın başında belirtilen hususlar uyarınca yaptığı değerlendirmelerde “esas olanın kelimedeki eş anlamlılık olmadığı” görüşünü savunur.<sup>35</sup> Hatta Karâfi, bu sava dayanarak kelimede asıl olanın hakikat olduğunu söyler.<sup>36</sup> Müellife göre kelime köklerine yönelik tahlillerin sonucu da eş anlamlılığın olmamasını gerektirir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak niyet lafzı özelinde meseleye bakıldığında, niyet, iradenin bir türünü teşkil etmektedir.<sup>38</sup> Niyetle birlikte sayılan diğer dokuz lafız, iradenin kısımlarını oluşturur. Niyet lafzının sahip olduğu özellikler ve diğer sayılan dokuz lafzın niyete ilişkin sahip olmadığı özellikler dikkate alındığında “niyet”in diğerlerinden farklı bir anlama sahip olduğu sonucu çıkar. Lafızların kullanımlarındaki genişlik ve esneklik buna bir hâle getirmez. Yani “irade etmek” fiili kullanılarak niyet etmek, azmetmek veya kastetmek anlamı murat edilebilir.<sup>39</sup>

Hâsılı niyet konusunda önemli bir delil olan niyet hadisinin anlaşılması *el-Umniyye*'nin esas mevzusuyken, hadisteki lafızların anlaşılması bağlamında lafızda

---

çeken bir muhakkik açıklamasına rastlayamadık. Kitapla ilgili akademik çalışmalarda da bu noktaya ilişkin bir kayıt göremedik. *el-Umniyye*'nin ulaşabildiğimiz nüshalarını ve metnin kendi içindeki bütünlüğü dikkate alarak yukarıdaki iki paragrafta zikrettiğimiz lafızlardan oluşan listenin daha tutarlı ve doğru olduğu kanaatindeyiz.

<sup>33</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 117 vd.

<sup>34</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 112, 117, 124, 126, 132.

<sup>35</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 132.

<sup>36</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 124.

<sup>37</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 126.

<sup>38</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 116.

<sup>39</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 126.

eş anlam farklı anlam meselesi, eserin ilk tali konusunu oluşturur. Ayrıca bu konu sayesinde *el-Ümniyye*'nin giriş kısmında yer alan ilk soru da cevaplanmaktadır.

## 2.2. İlk Nazar ve Şüphe

*el-Ümniyye*'nin ikinci tali konusu, müellifin giriş bölümündeki üçüncü soruda gündemine aldığı "ilk nazar" yoluyla yaratıcının ispatına ulaşılması hakkındadır. Müellif bu meselede, hakkında icmâ olduğu söylenen kendisiyle yaratıcının ispatına ulaşılan ilk nazar<sup>40</sup> ile Allah Teâlâ'ya yaklaşma (kurbet) maksadının imkânsız olduğu önermesinde yoğunlaşır. Bu tartışmanın nirengi noktasını ilk nazarla kurbet maksadı mümkün değildir ve mümkündür iddiaları oluşturur. Bir taraf; ilk nazar yoluyla fikir yürüten kimsenin tanrının varlığında şüphe duyduğunu, hakkında şüphe duyulan şey ile kurbet kastının imkânsız olduğunu, bu konuda icmâ bulunduğunu söyler. Diğer bir taraf ise hakkında şüphe duyulan şey ile kurbet maksadının imkânsız olmadığı görüşündedir. Bunları karşı görüşe sahip kimseler olarak sınıflayabiliriz. Karşı görüş sahipleri şeriatta bunun örneklerinin bulunduğunu söylemektedirler. Mesela, vakti içinde namazı kılmayıp kıldığında şüphe eden kimsenin namazı kılması gerekir. Bu kişi şüphe duymakla birlikte bu namazıyla kurbet kastı taşımaktadır. Bir kişi şayet beş vakit namazdan birini kıldığında şüphe ederse beş vaktin tümünü kılmalıdır. Bu kişi her bir vakit namazı için şüphe duysa da aslında kıldığını namazın kazâsını kastetmekte ve gerek kazâ gerek iade ettiği tüm namazlarında kurbet niyeti taşımaktadır. Dört rekâtlı bir namazı kılan kimse, üç rekât mı dört rekât mı kıldığında şüphe ederse dördüncü rekâtı kılmalıdır. Bu kişi kendisinde şüphe bulunan son rekât için kurbet niyetine sahiptir. Benzer şekilde abdest alıp almadığında şüphe eden kimsenin abdest alması gerekir. Şüphesi bulunmakla birlikte bu kişi aldığı abdestte kurbet niyetine sahiptir. Aynı şekilde oruç tutup tutmadığında şüphe eden kimsenin o orucu tutması gerekir. Hakkında şüphesi olmasına rağmen kişi o orucuyla kurbet niyetine sahiptir. Bu tür örneklerin arttırılması mümkündür.

Karşı görüşü benimseyenler, "ilk nazar düşüncesinde olan kimsenin, şüphesi sebebiyle kurbet maksadına sahip olamayacağı" fikrinden bahsedilemeyeceğini söylerler. Ayrıca söz konusu örnekler önümüzde dururken ilk nazar ile kurbet maksadının imkânsız olduğuna ilişkin icmâ bulunduğu nasıl söylenebilir, derler. Karşı görüş sahipleri, ilk nazar ile yukarıda verilen namaz, abdest ve oruç örneklerinin

<sup>40</sup> Sözlükte genel olarak "nazar"; bir şeye bakmak, gözleriyle görmek, bakış; kalp gözüyle bakmak; bir şey üzerinde düşünmek, fikir yürütmek; beklemek, ummak anlamlarına gelir. İbn Manzûr, 5/215; *el-Müncid*, 1421-1423. Ayrıca "nazar", bir kelam terimi olan istidlal ile yakın ilişkilidir. Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/325-326. "İlk nazar" şeklinde aktardığımız "en-nazaru'l-vevle" ifadesi "ilk düşünme, ilk tefekkür, ilk anlayış, temel anlayış" anlamlarını karşılar. *el-Ümniyye*'de kullanıldığı yerlere bakıldığında "ilk nazar," âlemin yaratıcısının ispatına ulaşma konusundaki düşünmeyi ve akıl yürütme faaliyetini ifade eden bir terimdir.



farklılık taşıdığıının farkındadır. Şöyle ki, ilk nazardaki şüphe yükümlü kılan ilahın varlığı konusundadır. Buna karşın verilen örneklerde şüphe, varlığında hiçbir kuşku bulunmayan Şâri tarafından yapılması istenen bir ibadet uygulaması hakkındadır. Diğer bir ifadeyle ilk nazardaki şüphe, yükümlülük koyma salahiyetine sahip olan (âmir) hakkındayken yukarıda zikredilen örneklerde ise yapılması emredilen şey (me'mûrun bih) hakkındadır. Ancak bu görüşün savunucularına göre bu ikisi arasında iddialarını geçersiz kılacak bir fark yoktur. Zira şüphe, eğer kurbete bir mâni/engel teşkil ediyorsa bu hem âmir hem de me'mûrun bih için geçerli olur. Veya şüphe bir mâni değildir. Bu durumda da ne âmir ne de me'mûrun bih için bir engel oluşturmaz. Karşı görüş sahipleri olarak sınıfladığımız bu kimselerin ulaştığı sonuç şudur: Mezkûr me'mûrun bih örneklerinde söz konusu olan şüphe ile Allah Teâlâ'ya yakınlık nasıl mümkün oluyorsa ilk nazar ile de mümkündür.<sup>41</sup> Yani karşı görüş sahipleri, me'mûrun bih konusunda söz konusu olan şüphe kurbet maksadına bir mâni teşkil etmediği gibi ilk nazar yoluyla âmir konusunda şüphe etmenin de kurbet için bir mâni oluşturmadığı fikrini savunmaktadır.

Karâfi, bazı açıklamalar ekleyerek aktardığımız yukarıdaki meseleyi, *el-Ümniyye*'nin giriş bölümünde, üçüncü soru bağlamında ortaya koyar. Bu esnada kendisini doğrudan tartışmanın bir tarafında konumlandırmaz. Konuyu esas olarak beşinci bölümde müzakere eder. Karâfi bu kısımda tarafını belirtir ve görüşüşünü zikreder.

*el-Ümniyye*'nin beşinci bölümünde Karâfi, Allah Teâlâ için yapılıp yapılamaması yönüyle fiilleri/amelleri üçe ayırır: Birincisi, Allah Teâlâ ve onun dışındaki varlıklar için yapılması mümkün olan fiiller; ikincisi, yalnız Allah Teâlâ için yapılabilen ameller; üçüncüsü, Allah Teâlâ için yapılması mümkün olmayan yani Allah'ın (c.c.) rızası gözetilerek yapılmaması gereken fiiller hakkındadır.<sup>42</sup> Bu tasnifte Karâfi ilk nazarı üçüncü kısma dâhil etmiştir. Ona göre ilk nazarla kurbetin gerçekleşmesi veya bununla kurbet kastedilmesi imkânsızdır.<sup>43</sup> Zira şeriat yapılması istenen (matlûb) ve yapılması istenmeyen (gayr-i matlûb) amellerden oluşur. Yapılması istenmeyen bir amel ile Allah Teâlâ'ya yaklaşma yani kurbet gerçekleşmez.<sup>44</sup>

Karâfi, şüphenin Allah Teâlâ'ya yaklaşma maksadına mâni olmadığını, bunun mümkün olduğunu iddia edenlerin örneklerine benzer örneklerle cevaplar verir ve genel olarak şunları söyler:

<sup>41</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 112-114.

<sup>42</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 160.

<sup>43</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 171.

<sup>44</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 156.

Allah Teâlâ hükümleri vazedendir ve her hüküm için bir de sebep belirlemiştir. Bazen bir hükme ilişkin pek çok sebep bulunabilir. Mesela on civarında sebebin abdesti gerektirmesi bu kapsamdadır.<sup>45</sup> Sebeplerin meşru olduğu sabittir. Şüphe de Şâri'nin sebep olarak meşru kıldığı kapsamda yer alır. Zira İslam hukuku şüpheyi çeşitli şekillerde sebep kılmıştır. Bu bağlamda Karâfi bazı örnekleri tahlil eder.

Birinci örnekte müellif, namaz rekâtında şüphe eden kimseye yönelik olarak, "... üç rekât mı dört rekât mı kıldığını bilemezse üç rekât kıldığını kabul edip dördüncü rekâtı kılsın ve namazın sonunda sehiv secdesi yapsın,"<sup>46</sup> hadisini nakleder. Zira şeriat şüpheden sonra gelen rekâtın vücûbuna yönelik düzenleme getirmektedir. Sehiv secdesi emri şüphe nedeniyledir. Bunun rekâtlarda ziyade ya da eksiklik nedeniyle olduğu söylenemez. Sonuç olarak kılınan son rekâtın ve sehiv secdesinin sebebi şüphedir.

İkinci örnek, bir vakit namazı kılmayı unuttuğunu kesin olarak bilen ancak bu namazın hangi vakit olduğunda şüpheye düşen kimse hakkındadır. Bu kimsenin beş vakti kılması gerekir. Zira şeriat beş vakit namaz için genel ve özel sebepler belirlemiştir. Genel sebepler namazların vakitleridir. Özel sebep ise şüphedir. Bu nedenle örnekte anlatılan kişinin namazın vakti konusunda kendisine arız olan şüphe sebebiyle beş vakti kılması yani kaza etmesi gerekir.

Üçüncü örnek, nesep ya da süt yoluyla bir erkeğe yakınlığı bulunan bir kadının, yabancı bir kadınla karıştırılıp hangisinin o erkeğin mahremi olduğuna yönelik şüphe hakkındadır. Dördüncü örnek, pis elbisenin temizle karıştırılıp hangisinin temiz olduğuna yönelik oluşan şüphe; beşinci örnek, meytenin usulüne uygun boğazlanmış hayvanla karıştırılıp hangisinin boğazlanmış olduğuna yönelik oluşan şüphe hakkındadır. Son üç örnekteki hükümler; her iki kadının o erkeğe haram olması, karıştırılan elbiselerle namaz kılınmanın haram olması ve her iki hayvanın haram olmasıdır. Görüldüğü üzere mezkûr hükümlerin hepsinde gerekçe şüphedir.

İslam hukuku şüpheyi sebep kategorisine dâhil ettiğine göre, kurbet maksadı taşıyan kimse için, şüpheli konularda terk/kaçınma gereklidir. Zira kişinin yapmakla sorumlu olduğu ibadetlerin/uygulamaların vücûbu konusunda bir icmâ varsa, bu terk icmâ oluştuğu için gerekli olur. Eğer bu ibadetler/uygulamalar konusunda bir icmâ oluşmamış ancak bir delil ve emare bulunursa terk yine gereklidir. Karâfi bu durumu şöyle izah eder:

Usûl-i fıkhıta şer'î hükümlerle ilgili olan tüm hususlar, herhangi bir şüphe söz konusu olmaksızın, açıktır ve belirlidir. Şöyle ki; bir müctehid bir konuda zann-

<sup>45</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 172. Müellifin diğer örnekleri için bkz. Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/293.

<sup>46</sup> Müslim, "Kitâbu'l-mesâcid", 19 (No: 571).

ı galibiyle bir hüküm verdiğiğinde, ilgili hükmün sebebini belirlemesi şartıyla, bu hüküm o müçtehidin kendisi ve onu taklit edenler hakkında Allah'ın bir hükmü olarak kabul edilir. Bu konuda icma bulunmaktadır.

Kurbet maksadına sahip bir kimse şer'î bir uygulamada/amelde şayet vücûbun kesinliğine kani ise burada o amele ilişkin tüm hususlar malum hale gelmiş demektir. Zira kendisinde kurbet maksadı sabit olan şer'î uygulamada şüpheye konu olan şeyin mücibi malumdur; bu, Allah Teâlâ'dır. Mûceb, malumdur; bu, ilgili fiildir. Vücûbu gerekli kılan sebep malumdur; bu, şüphe dir. Vücûbun delili malumdur; bu da icmâdır.

Böylece şer'î hükümle ilgili tüm hususlar malum olmaktadır. Şüphe bu malumlar içinde değildir. Bilakis o sebebin kendisidir, sebebin varlığı ve belirlenmesi konusunda bir şüphe değildir. Bu ikisi arasındaki fark zaruridir. Sebebin kendisine ilişkin şüphe, yani sebebin varlığı ve belirlenmesi konusunda şüphe, kurbete mani olur. Bu şüpheyle birlikte bir hüküm sabit olmaz. Sebep belirlendikten sonra onunla ilişkili bir meselede şüphe ise kurbete mani değildir, üzerine hüküm sabit olur.<sup>47</sup>

İlk nazar meselesinde mücib yani tanrı, ilk nazara yeni başlayan indinde şüphelidir. Fiil olan mücebin vücûbunda yani ilk nazarın kendisine dair vücûbta şüphe vardır. Vücûbun sebebinin atanması ve belirlenmesinde şüphe vardır.<sup>48</sup> Vücûbun delilinin meydana gelmesinde şüphe vardır. Hâsılı ilk nazarla ilgili tüm yönlerde şüphe vardır. Buna karşın İslam hukukunda vaki olan hükümlerin tamamı ise malumdur.

Böylece büyük fark açığa çıkmıştır.<sup>49</sup> Şeriatı vaki olan Allah Teâlâ'ya yakınlaşma maksadı ilk nazar olmadan mümkündür. İlk nazar ile Allah'a yakınlaşma maksadının imkânsızlığı konusundaki icmâ kesinlikte doğru üzere kurulmuştur. Maksat budur.<sup>50</sup> Böylece karşı görüş sahiplerinin ileri sürdüğü argüman çürütülmüş ve mesele açıklığa kavuşmuştur.

*el-Ümniyye*'de fiillere/amellere ilişkin zikredilen tasnifin bir benzeri *Nefâ'isü'l-uşûl*'de de bulunur. Ancak Karâfi bu eserinde yukarıda mezkûr tartışmalara

<sup>47</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 176-179. Gerek bu meselede gerek ilk nazar bağlamında üzerinde tartışılan "şüphe" konusunda bkz. Karâfi, *el-Furûk*, 1/225-228 (44. Fark).

<sup>48</sup> Zira ilk nazarın kişi bulûğa erdiğinde ilk yükümlülük olup olmadığı, ilk nazarın akıl sebebiyle mi yoksa bulûğ sebebiyle mi gerekli olduğu tartışmaya açıktır. Dolayısıyla ilk nazara ilişkin hususlarda şüphe bulunur.

<sup>49</sup> Yani karşı iddia sahiplerinin delil olarak sunduğu namaz, abdest ve oruç örnekleri ilk nazar için bir delil teşkil etmez. Karâfi, bu örneklerdeki şüphenin kurbete mani olmamasına kıyasla ilk nazarda vaki şüphenin de kurbete mani olmayacağı görüşünün kıyas maa'l-fârik olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>50</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 179.

ve meselenin içeriğine girmeden ilk nazarla kurbetin mümkün olmadığına ilişkin icmâ bulunduğunu söyleyerek bu konuyu *el-Ümniyye*'de irdelediğini zikreder.<sup>51</sup>

### 2.3. Niyetin Terki ve Takdir

*el-Ümniyye*'nin üçüncü tali konusu takdir hakkındadır. Bu konu, giriş bölümündeki üç soru içinde yer almaz. Kitabın dörtte birinden fazla yer tutan onuncu bölüm neredeyse bütünüyle bu konuya ayrılmıştır.

Onuncu bölümde önce fıkıh âlimleri nezdinde “niyet rafzı kabul eder,”<sup>52</sup> şeklinde ifade edilen görüş tetkik edilir. Eksiksiz alınan bir abdestten sonra kişi hükmî niyeti terk ederse (rafz) bunun abdeste etkisi ile başlayan tartışma; hac, namaz ve orucun da tartışma kapsamına dâhil olmasıyla genişler. Mesele “vuku bulduktan sonra veya terk edildikten sonra bir şeyin kalktığı/gerçekleşmediği nasıl söylenir?” sorusuna odaklanır. Karâfi meseleyi özellikle bu noktada irdeler, tartışır. Şöyle ki, bir kere gerçekleşmiş olanın ortadan kalkması aklen imkânsızdır. Bir kimse niyet ettiğinde, niyet o zaman diliminde gerçekleşmişken, daha sonra geçmiş zamanda niyet ettiği şeyin gerçekleşmesi nasıl mümkün olabilir? Veya geçmiş zamanda gerçekleşen şeylerin sonradan kalktığı nasıl tasavvur edilebilir?

Karâfi burada muhtemel bir itiraz noktasını şu şekilde ortaya koyar: “Bu mantık açısından böyledir. İslam hukuku açısından ise şeriatın istediği ile hüküm verilir.” Bu itiraza şu şekilde karşılık verir:

“Şeriat aklın hilafına bir şey getirmez. Hatta şeriatlar aracılığıyla konulan hükümlerin tümünün, aklın varlık veya yokluk olarak caiz/uygun gördüğü alandaki şeylerle sınırlı olduğu bilinen bir kaidedir. Dolayısıyla şeriat, bir şeyin varlık veya yokluk taraflarından birini tercih etmeyi veya bunları birbirine denk tutmayı getirir.”<sup>53</sup>

Müellif bu teorik/soyut tartışmanın somut örneklerle anlaşılmasını istemektedir. Bu bağlamda, vuku bulduktan sonra niyetin terki konusunda, gerçekleştikten sonra bir şeyin kaldırılması bakımından, onun gibi olan benzer şeyler bulunduğunu söyler ve toplam on örnek mesele sayar. Bu örnekler: Ayıplı malın iadesi, şarta bağlı olarak geçmiş tarihten itibaren verilen talak, maktulün miras kalan diyeti, velâ yoluyla mülkiyet takdiri, mürted İslam’a döndüğünde önceki fiillerinin durumu, öğle namazını mendup olarak kılan çocuk aynı vakit içinde bulûğa erdiğinde

<sup>51</sup> Karâfi, *Nefâ'isü'l-uşûl*, 4/1631, 1632.

<sup>52</sup> “Rafz”, sözlükte terk etmek, kabul etmemek, bırakmak, ayırmak anlamlarına gelir. İbn Manzûr, 7/156; *el-Müncid*, 568. “Niyetin rafzı”, var olan niyetin yok konumunda takdir edilmesi demektir. “Var olan bir şeyin yok konumunda takdiri” ilerde ele alınmaktadır.

<sup>53</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 203.

namaz yükümlülüğü, vaktin sonunda âdet gören kadının namaz yükümlülüğü, vaktin sonunda âdeti biten kadının namaz yükümlülüğü, vaktin sonunda yurduna varan ve vaktin sonunda yolculuğa çıkan kimsenin namaz yükümlülüğü, haram kılınan bir şeyi yaptığında eşini boşama yemini eden kimsenin durumu hakkındadır.<sup>54</sup> Müellif bu meselelerin takdir ile çözülebileceğini belirtmektedir. Aşağıdaki başlıkta müellif belirttiği takdirin mahiyetini ele alacağız.

### 2.3.1. Takdirin Mahiyeti

Genel olarak “takdir” sözlükte: Bir şeyin ölçüsünü ya da bir şey için ölçüyü belirlemek, o şeyi sınırlamak ve açıklamak; bir şeyi oluşturmak, yapmak; bir şeyi derinlemesine düşünmek, onu mukayese etmek, hakkında hüküm vermek” anlamına gelir.<sup>55</sup>

Karâfi'nin bir fıkıh terimi olarak takdirden kastettiği ise “var olan bir şeye (mevcud) yok olanın (madum) hükmü ve yok olana var olan şeyin hükmü verilir,”<sup>56</sup> kaidesidir. Bu kural son dönemde “genel takdir kaidesi” olarak meşhur olmuştur.

Müellifin hocası İbn Abdüsselâm, mezkûr kaideyi takdire ilişkin bir tanım olarak zikreder. Aslında bu genel olarak Karâfi'nin de benimsediği bir tanımdır.<sup>57</sup> Lakin Karâfi bunu daha çok kaide olarak ifade etmektedir. Gerek *el-Ümniyye*'de gerek diğer eserlerinde Karâfi takdire ilişkin bu kaide dışında başka bir tanımlamada bulunmaz.<sup>58</sup> Karâfi, takdir teriminin kullanımı ve takdir kaidelerinin sayısı konusunda ise İbn Abdüsselâm'dan ayrılır. Karâfi bu terimi tıpkı İbn Abdüsselâm gibi yalın halde “et-takdir”<sup>59</sup> şeklinde kullanmakla birlikte daha çok şer'î ve kaide kelimeleriyle bir izafet veya sıfat tamlaması yaparak “kâidetü't-takdir,”<sup>60</sup> “et-takdirâtü's-şer'iyye”<sup>61</sup> ve kâidetü't-takdirati's-şer'iyye<sup>62</sup> şeklinde de kullanır.<sup>63</sup> Ayrıca *el-Ümniyye*'de

<sup>54</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 204-208.

<sup>55</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2001), 9/37-41; İbn Manzûr, 5/74-80; Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-hidâyet, ts.), 13/370-383.

<sup>56</sup> “يعطى/يعطاء الموجد حكم المعدوم، والمعدوم حكم الموجد” Karâfi, *el-Ümniyye*, 212, 213.

<sup>57</sup> Karâfi, takdire ilişkin olarak hocası İzzeddin b. Abdüsselâm tarafından zikredilen kaidelerin ve örneklerin hemen hemen aynılarını zikretmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülaziz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, tashih eden Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 2/74-77.

<sup>58</sup> Karâfi, *el-Furûk*, 1/71, 161, 2/27, 202, 3/189, 235; a.mlf., *ez-Zehîra*, 5/86, 306, 340, 11/184, 12/416; a.mlf., *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, 69, 334.

<sup>59</sup> Karâfi, *ez-Zehîra*, 5/306.

<sup>60</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 55; a.mlf., *ez-Zehîra*, 5/340.

<sup>61</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 58; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 69.

<sup>62</sup> Karâfi, *ez-Zehîra*, 11/184.

<sup>63</sup> Terkibi oluşturan lafızların çoğul olarak kullanımları da söz konusudur. Örnek olarak bkz. “et-takdirât”: Karâfi, *ez-Zehîra*, 5/86; “kâidetü't-takdirât”: Karâfi, *el-Furûk*, 2/201; “et-tekadîru's-şer'iyye”: Karâfi, *Şerhu*

“takdîrî bir iş/durum (امر تقديرى)” ifadesini kullanımı dikkat çekicidir.<sup>64</sup> İbn Abdüsselâm, genel takdir kaidesine iki kural daha ilave eder. Bunlar: “Sonra olana, önce olanın hükmünü vermek”<sup>65</sup> ile “etkilere (neticelere) ve niteliklere mevcut âyânların (nesnelerin) hükmünü vermek”<sup>66</sup> kaideleridir. Karâfi, genel takdir kaidesine mülhak olan bu kuralların ikincisini zikretmez. Onun takdir konusunda İbn Abdüsselâm’dan ayrıldığı diğer nokta burasıdır. “Takdir”e şer’îlik vasfını ilave ederek olguyu Hanefîler dışında kaide olarak ifade eden ilk fakih tespit edebildiğimiz kadarıyla Karâfi’dir.

Bu tespitte Hanefîleri müstesna tutmamızın gerekçesi şudur: Genel takdir kaidesi, benzer ifadeler kullanılarak adı geçen âlimlerden daha önce Hanefîlerin önemli fıkıh âlimleri Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039),<sup>67</sup> Şemsüleimme Serahsî (ö. 483/1090)<sup>68</sup> ve Alâeddîn Kâsânî (ö. 587/1191)<sup>69</sup> tarafından zikredilmiş ve takdir çeşitli uygulama neveleriyle bu fakihlerin eserlerinde yer almıştır. Hatta İmam Muhammed’in (ö. 189/805) *el-Asl*’ından itibaren mezhebe ait fıkıh eserlerindeki pek çok terim, tabir ve kuralda/prensipte takdir uygulamaları görülmektedir. Lakin *el-Asl*’dan *Mecelle*’ye uzanan süreçte konu kapsamında Hanefî fıkıh literatüründe pek çok kural bulunmasına rağmen, takdir terimine ilişkin dikkat çeken bir kayda rastlanılmaz. Konuya ilişkin yaptığımız akademik çalışmalarda biz bu olguyu “takdîrî durum” terimiyle ifade ederek şu şekilde tanımlamaya çalıştık: “Şer’î bir hükmün müteallakı olan mevcutlara ilişkin belirsizliklerin giderilmesi ve hükme konu olan

*Tenkîhi'l-fusûl*, 80; a.mlf., *el-Furûk*, 1/161, 3/235; “kâidetü't-tekdâiri-şer’îyye”: Karâfi, *el-Furûk*, 1/71, 3/189; a.mlf., *ez-Zehîra*, 12/416.

<sup>64</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 225.

<sup>65</sup> “إعطاء المتقدم حكم المتأخر” İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/76. Karâfi aynı kurala “إعطاء المتقدم حكم المتأخر” cümlesini de ilave eder. Bkz. *el-Ümniyye*, 214, 215.

<sup>66</sup> “إعطاء الآثار والصفات حكم الأعيان الموجودة” İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/76.

<sup>67</sup> “Bir şeyin var olma yönü yok olma yönüne ağır bastığında, bulunmadığında bile hakikaten mevcut gibi kılınır. (إن الشيء إذا غلب عليه وجوده يجعل كالموجود حقيقة وإن لم يوجد.)” Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımişkî (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), 15.

<sup>68</sup> “Gerçekte olmayan bir şeyi zaruret sebebiyle hüküm olarak var kıldı. (وجعل المعلوم حقيقة موجودا حكما) Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993), 12/197; “Gerçekte olmayan bir şeyi insanların ihtiyacı sebebiyle hüküm olarak var kılmak... (وأن يجعل المعلوم حقيقة موجودا حكما لحاجة الناس إليه)” a.mlf., *el-Mebsût*, 15/108.

<sup>69</sup> “Zarûret ve ihtiyaç gerekli kıldığında hakikaten olmayan bir şey (madum) takdîran mevcut kılınabilir. (وقد يجعل المعلوم حقيقة موجودا تقديرا عند تحقق الحاجة والضرورة)” Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi-ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 6/37, 41; “Hakikaten madumun takdîran mevcut kılınması ancak bir delil ile caizdir. (وجعل (المعلوم حقيقة موجودا تقديرا لا يجوز إلا بدليل

şeye ilişkin gerçekteki durumun meşru gerekçeler uyarınca bulunduğundan farklı bir konumda değerlendirilmesidir.”<sup>70</sup>

Şer’î takdir ifadesi, Karâfi sonrasında Şemseddîn el-İsfahânî (ö. 688/1289), Ebû Saîd el-Alâî (ö. 761/1359), Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Takiyyüddîn el-Hısnî (ö. 829/1426) gibi Şâfiî; Alâaddîn el-Merdâvî (ö. 885/1480), İbn Neccâr (ö. 972/1564) gibi Hanbelî; Ebû'l-Abbâs el-Kayravânî (ö.898/1492), Ebû Abdillâh el-Makkarî (ö. 759/1358), Muhammed Ali el-Mâlîkî (ö. 1367/1948) gibi Mâlîkî âlimleri tarafından benimsenmiş ve Hanefî ekolü dışında yaygınlık kazanmıştır.<sup>71</sup>

Karâfi, çeşitli eserlerinde şeriatta takdirlerin çok bulunduğunu, hatta hiçbir fıkıh babının takdirden hali olmadığını, bunların tümünü *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye* isimli eserinde belirttiğini söyler.<sup>72</sup> *el-Ümniyye*'de takdir kaidelerinin zikredildiği yerlerde verilen örnekler, İbn Abdüsselâm'ın örnekleriyle büyük bir benzerlik taşır.<sup>73</sup> Bunlardan uzun uzadıya bahsetmeyip yalnızca takdirin nevelerini yansıtan kısa örnekler vereceğiz. Ayrıca müellifin örnek olarak zikrettiği on meseleden Karâfi'nin kendine has üslubu ve yaklaşımıyla anlattığı bir misali tahlil ederek biraz daha geniş olarak inceleyeceğiz.

Önemli gördüğümüz son bir hususa daha dikkati çekmek isteriz. Takdir/takdîrî durum konusunda Malîkî fakih Karâfi ve hocası olan Şâfiî fakih İbn Abdüsselâm'ın tanımlarında ve verdikleri örneklerde bu uygulamaların gerekçelerinden bahsedilmez. Örneğin “mevcudun madum konumunda takdir edilmesi, önce olanın sonra konumunda takdir edilmesi” gibi kurallarda, uygulamanın kendisini öne çıkaran bir bakış açısı ve anlatım sergilenir. Yukarıda örnekleri verilen Hanefî fakihlerin kullandığı takdîrî durum kurallarında ise bu kuralların uygulanmasına ilişkin gerekçeler ilgili kuralın bir parçası olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla Hanefîler nezdinde takdire ilişkin uygulamalarda gerekçeleri önceleyen ya da gerekçeler odaklı bir bakış açısı ve bununla paralel bir anlatım olduğu görülmektedir.

<sup>70</sup> Belirtilen hususlara ve zikredilen tanıma ilişkin açıklamalar için bkz. Ferit Dinler, *Kâsânî'nin Fıkıh Düşüncesinde Takdîrî Durum* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 32-39, 44-46, 65-67; a.mlf., “Kâsânî'nin Yaklaşımı Uyarınca Hanefî Fıkıh Ekolünde Takdîrî Durum Olgusu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/37 (Haziran 2018), 256, 259.

<sup>71</sup> Müsellem b. Muhammed b. Mâcîd ed-Devserî, *et-Takdîrâtü's-şer'iyye ve eseruhâ fi't-takîdî'l-usûli ve'l-fikhî* (Riyad: Dâru'z-Zâhidîn, 1430/2009), 29-31.

<sup>72</sup> Karâfi, *el-Furûk*, 1/71, 72, 161, 2/29; a.mlf., *el-İhkâm*, 74; a.mlf., *el-Ümniyye*, 214; a.mlf., *Nefâ'isü'l-usûl*, 1/226, 2/845, 8/3545; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 61, 319.

<sup>73</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 212-217; İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/74-77.

### 2.3.2. Takdire İlişkin Örnekler

#### 2.3.2.1. Yok Olana Var Olan Şeyin Hükmünü Vermek ve Var Olan Bir Şeye Yok Hükmünü Vermek Konusunda Örnekler

Mümin olan erişkin bir kimse imandan gafil bulunduğu kendisinde iman olduğu, benzer şekilde erişkin olan kâfir bir kişi küfürden gafil olduğunda kendisinde küfrün var olduğu takdir edilir. İbadetlerde niyet de böyledir. Bir kimse yaptığı niyetten gafil olduğunda, yani niyeti aklında olmadığı kendisinde niyetinin var olduğu, önce yaptığı niyetin devam ettiği takdir edilir.<sup>74</sup>

Zimmetler de bu tür takdirler kapsamındadır. Şöyle ki zimmet, insanda yükümlü kılmayı ve yükümlülük altına girmeyi mümkün kılan şer'î bir takdirdir. Buna göre zimmette sabit olan haklar takdir edilmiş olur. Altının, gümüşün, selem ve istisnâ' akitlerinde gıda ve dayanıklı tüketim mallarının zimmette bulunduğu takdir edilir. Gerçekte bunlar, zimmete bulunması tasavvur edilemeyen nesnelere. Zira gerçekte madumdurlar. Bunların zimmetteki varlıkları zaruret sebebiyledir. Zekât için ticaret mallarında altın ve gümüş takdir edilmesi, mülk edinilebilir mallarda mülkiyet takdiri, eşler arasında zevcelik takdirleri de bu kapsamdadır.

Aşağıdaki iki örnek ise var olan bir şeye yok hükmü verme konusundadır;

Yolculuk halindeki kimsenin içmek için yanında bulunan su, başka su bulunmadığında taharet, abdest ve gusül için yok konumundadır. Bu kimse teyemmüm eder.

Bir kimsenin üzerinden bir kameri yıl geçmiş zekât nisabı parası bulunsa, ancak bu kimse vadesi gelen borcunu ödemek için bu paraya muhtaç durumda olsa, söz konusu para yok olarak takdir edilir. O para için zekât gerekmez.<sup>75</sup>

#### 2.3.2.2. Önce Olana Sonra Olanın Hükmünü ve Sonra Olana Önce Olanın Hükmünü Verme Konusunda Örnekler

Oruçta ve abdestte niyetin takdim etmesi, önce olana sonra olanın hükmünü verme kapsamındadır. Burada niyetin sonra ve ilgili ibadete bitişik olduğu takdir edilir.

Bir kimse bir kuyu kazsa sonra ölse, onun vefatından sonra kuyuya bir canlı düşüp helak olsa, tazmin ölen kişi tarafından yani onun terekesinden karşılanır. Zira sonradan olan helak, kuyuyu kazın kişi yaşarken, önceden olmuş gibi takdir edilir.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 213.

<sup>75</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 214.

<sup>76</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 215.



Müellifin takdire ilişkin zikrettiği on mesele içinde yer alan “şarta bağlı olarak geçmiş tarihten itibaren verilen talak” hakkındaki ikinci mesele dikkat çekici bir örnektir. Bu mesele, bir kimse hanımına “eğer şu eve ayın sonunda girersen ayın başından itibaren boşsun” dediğinde hükmün ne olduğu konusundadır. Karâfi, fıkıh âlimlerinin meseleye ilişkin görüşlerini tetkik edip sorgular ve meseleyi takdir yoluyla çözüme kavuşturur.

Mâlikî mezhebi ile diğer mezheplerin fıkıhçılarından oluşan bir grup âlim, meselede bahsedilen hanım şayet eve ayın sonunda girerse, ayın başından itibaren talak vaki olur, görüşündedir. Bununla birlikte evlilik bağının ayın başından sonuna kadar bulunduğu konusunda icmâ bulunmaktadır Bu bağlamda cevap bekleyen temel soru şudur: Meselenin hükmü hanım eve girmeden önce geçmiş zaman diliminde icmâ ile sabitken, eve girdikten sonra bu hüküm nasıl kalkmaktadır?<sup>77</sup> Karâfi, meseleyi takdir kullanarak şu şekilde çözüme kavuşturur:

Söz konusu meseledeki kadın, ayın sonunda eve girdiğinde şart gerçekleşir ve sıfatlarıyla birlikte şarta bağlı olan (meşrut) gerekli olur. Ayın başından itibaren geçerli olması, bu meşrutun sıfatıdır. Bu doğrultuda meşrutun önce bulunan mubahlık hükmüyle birlikte bulunduğu takdir edilir. Zira mubahlık ayın başından sonuna kadar varlığı kesin bir hükümdür. Sonradan ortaya çıkan eve girme sebebinin sonucu, şartın iki sebebin arasında bir birleştirmeyi gerekli kıldığı şekilde takdir edilir. Buna göre:

Bu iki sebepte önce olan sebep, ibâhayı gerektiren nikâh akdi; sonra gelen sebep, tekaddümle mevsufun müsebbibini şart kılarak sebep yapan eve girme. Bu nedenle talak olan meşrutun, eve girme olan şartın önüne geçmesi gerekli değildir. Bilakis öne geçme vasfıyla beraber bütün olarak talak, sıralamada eve girmeden sonra gerçekleşir.<sup>78</sup>

Karmaşık bir görünüm arz eden bu izahı daha detaylı tahlil etmeye çalışalım. Karâfi, bu meseleyi şart ve şarta bağlı olarak ortaya çıkan sonucu sebepleriyle birlikte ele alarak değerlendirir. Bu değerlendirmede, adeta nahvî bir tahlil ile cümleyi öğelerine ayırarak tahlil etmeye benzer bir yaklaşım sergiler. Şöyle ki Karâfi, meseleyi bazı öğelere ayırmakta, bu öğelerin birbirleriyle olan ilişkilerine itibar etmekte ve bu ilişkilere bağlı kalarak bir hükme/sonuca ulaşmaktadır. Bu bağlamda müellif, meseleyi şart-meşrut, sebep-sonuç (müsebbeb), sıfat-mevsuf, hüküm-hükümün müsebbibi/sebebi öğelerine ayırır. Ancak meseleyi karmaşık kılan, bazı öğelerin sabit değil değişken olmasıdır. Değişkenliği oluşturan esas unsur ise gerçekleşip

<sup>77</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 204.

<sup>78</sup> Karâfi, *el-Umniyye*, 219, 220.

gerçekleşmemesi yönüyle “şart”tır. Bunun bir sonucu olarak bazı öğeler birden fazla değer taşımakta ve bu da meseleyi kompleks bir hale getirmektedir. Buna göre meseleyle tekrar bakacak olursak;

Kocanın koyduğu şart, ayın sonu “eve girmek”, bunun meşrutu ise “talak”tır. “Talak” meşrutunun sıfatı, “ayın başından itibaren”dir. Yani meşrut bu yönden aynı zamanda “mevsuf”tur. Gerek meşrut, gerek mevsuf olarak itibara alınan “talak”, meseledeki hükümdür. Bu hükmü, sebep-sonuç/müsebbep açısından düşürsek iki durumla karşılarız. Birincisi “eve girmemek”tir. Bunu birinci sebep kabul edelim. Bunun sonucu mubahlıktır. Zira nikâh devam etmektedir. İkinci sebep ise “eve girmek”tir. Bunun sonucu ise “talak”tır. Bir diğer ifadeyle, talak hükmünün müsebbibi, eve girmektir. Talakın sıfatı ise ayın başından itibaren geçerli olmaktadır. Hüküm böylece sabit olur.

Görüldüğü üzere meselenin hükmü olan “talak”; meşrut, müsebbep ve mevsuf olarak; şart olan “eve girmek” mevsufun ve hükmün sebebi/müsebbibi olarak, birden fazla isimle zikredilebilmektedir.

“Ayın başından itibaren” olmak ister meşrut ister müsebbep olarak ifade edilsin meseledeki hüküm olan “talak”ın sıfatıdır. Bu meselenin bir benzeri olarak şayet Zeyd Amr’a “Allah geçen yıldaki günahlarını affetsin!” dese ve Amr da ona “Bu duandan daha iyisi ile sana karşılık vereyim. Allah senin tüm hayatın boyunca olan günahlarını affetsin!” dese, bu ikinci dua birincinin bir mükâfatıdır, karşılığıdır. Dolayısıyla ikinci dua bir karşılık olması ve gerçekleşme yönüyle sonradır. Zira Amr, Zeyd’den sonra dua etmektedir. Bununla birlikte ikinci duanın gereği ilk duanın gereğinin öncesine geçmektedir. Çünkü Amr’ın dua cümlesinin başı, Zeyd’in duasındaki son yılın öncesine gitmektedir. Burada sonraya kalanın (müteahhir), önce olan (mütekaddim) olması konusunda bir tenakuz gerçekleşmemiştir.

Müellif, bu tür meselelerde mutlaka iyi bir zihin gerekli olduğunu, yoksa benzer örneklerle yapılan alıştırılmaların da bir fayda sağlamayacağını vurgular.<sup>79</sup> Zikredilen son iki örnekte, sonra olan bir şey önce olmuş konumunda takdir edilerek sonra olana önce olanın hükmü verilmektedir.

Bu örneklerle Karâfi'nin meselelerin çözümüne yönelik sahip olduğu farklı bakış açısını, üslubunu ve takdiri ihtilafı meselelerin çözümünde nasıl bir yöntem olarak kullandığını yansıtmaya çalıştık.

---

<sup>79</sup> Karâfi, *el-Ümniyye*, 220.

## Sonuç

*el-Ümniyye*, niyet konusunda Mâlikî fıkıh alimi Karâfi tarafından telif edilen risale türünde bir eserdir. Küçük hacmine rağmen *el-Ümniyye*, önemli hususiyetler barındırır. Müellif pek çok eserinde *el-Ümniyye*'ye atıfta bulunur. Özellikle ilk nazar ve takdir konusunda bu eserinde kapsamlı bilgi verdiğini söyler.

Karâfi'nin nevi şahsına münhasır üslubu, eserin hitap ettiği kesim ve eserde tali düzeyde işlenen konular kanaatimizce *el-Ümniyye*'nin en önemli özelliklerini teşkil eder.

Bu risalesinde müellif; usul-i fıkıh, dil, mantık, münazara ve cedel gibi pek çok ilmi disiplini birlikte ve etkin olarak kullanır. Bu açıdan Karâfi'nin meselelere yaklaşımı, kullandığı üslup ve çözüm yöntemleri alışılmışın dışındadır. Ayrıca müellif bu eserinde ilim camiasına hitap eder, özellikle fıkıhla iştigal eden kimselere yönelik mesajlar verir. Bunların haricinde *el-Ümniyye*'nin asıl özgün yönü, ikisi eserin telif gerekçesinde yer alan toplam üç meselenin ikincil düzeyde ele alınmasıdır.

Bu meselelerin birincisi, lafızda esas olanın eş anlamlılık mı yoksa farklı anlamlılık mı olduğudur. Müellif, “ameller niyetlere göredir” hadisinde yer alan “amel” ve “niyet” lafızları bağlamında yaptığı tahlil ve tetkikler uyarınca esas olanın kelimedede eş anlamlılık olmadığı görüşünü savunur.

İkinci mesele, ilk nazar ile kurbet maksadının imkânsız olduğu ve bu konuda icma bulunduğu meselesidir. Bu meselede tartışmalar kurbet, şüphe ve icma kavramları odaklıdır. İlk nazar konusunda şüphe anahtar role sahiptir. Müellif şüpheyi kesin bilgiye ulaşma yolunda bir araç olarak kullanır ve konuyla ilgili icmanın doğruluğunu test eder.

Şöyle ki müellif, ilk nazarla ilgili tüm yönlerde/unsurlarda şüphe bulunduğunu söyler. Yani ilk nazar meselesinin mûcibi, ilk nazarın kendisine dair vücûb, bu vücûbun sebebinin belirlenmesi ve bu vücûbun delili şüphelidir. Bu şekilde ilk nazarla ilgili tüm yönlerde şüphe bulunur. Buna karşın şer'î hükümlere ilişkin yönlerde böyle bir şüphe bulunmaz, bunlar malumdur. Sonuç olarak müellif, kurbet maksadının ilk nazar olmadan mümkün olduğunu ve ilk nazar ile kurbet maksadının imkânsızlığı konusundaki icmânın doğru üzere kurulduğunu söyler.

Üçüncü mesele niyetin terki ve takdir hakkındadır. Tam olarak alınan bir abdestte niyetin terki ile başlayan mesele/ihtilaf, diğer ibadetlerin ve muamelat konularının kapsama dâhil olmasıyla daha da genişler/büyür ve takdir (takdîrî durum) yoluyla çözüme kavuşturulur.

Genel olarak Karâfi nezdinde takdir; “var olan bir şeye yok hükmü ve yok olana var olan şeyin hükmü verilir” ile “önce olana sonra olanın hükmü ve sonra olana önce olanın hükmü verilir” kaidelerinden oluşur. Karâfi, çeşitli fikhî meselelerin çözümünde takdiri bir yöntem olarak kullanır. *el-Ümniyye*'de zikredilen örnekler incelendiğinde, özellikle çelişkili durum arz eden meselelerin halli ve fakihler arasındaki ihtilafların giderilmesi için takdire sıklıkla başvurulduğu görülmektedir.

*el-Ümniyye* özelinde görüldüğü üzere fıkıh risalelerinde pek çok mesele, fûru eserlerde sergilen üsluptan farklı olarak tartışmalı şekilde ve daha derin tahlillerle ele alınabilmektedir. Bu nedenle akademik çalışmalarda risalelerden müstağni kalınmamalı, risalelere yönelik çalışmalar arttırılmalıdır.

### Kaynakça

- Antuvân Ni'me vd. *el-Müncid fi'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 3. Basım, 2008.
- Apaydın, H. Yunus. “Karâfi, Şehâbeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atik, Sefa. “Hanefî Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine”. *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (2021), 205-240.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhibbû'd-dîn el Hatîb vd. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullah) b. Muhammed. *Te'sîsü'n-nazar*. Thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimîşkî. İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Devserî, Müsellem b. Muhammed b. Mâcid. *et-Takdîrâtü's-şer'iyye ve eseruhâ fi't-takîdi'l-usûlî ve'l-fikhî*. Riyad: Dâruzdînî, 1430/2009.
- Dinler, Ferit. “Kâsânî'nin Yaklaşımı Uyarınca Hanefî Fıkıh Ekolünde Takdirî Durum Olgusu”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018), 247-273. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.391058>
- Dinler, Ferit. *Kâsânî'nin Fıkıh Düşüncesinde Takdîrî Durum*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Erbaş, Muammer, “Kur'ân ve Sünnet Işığında Dinî Tefekküre Dair Bazı Kavramların Tahlili”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (Aralık 2018), 13-40.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2001.
- Geylani, Mahfuz. “Arap Dilinde Teradüf (Eş Anlamlılık) Olgusu”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2019), 28-51.

- İbn Abdüsselâm. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülaziz b. Abdisselâm. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Kontrol ve tashih eden Abdülatif Hasan Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Kara, İrfan. "Eşanlamlılık ve Kur'an Lafızlarında Eşanlam Olgusu". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2016), 61-96.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris. *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1416/1995.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1404/1984.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. thk. Müsâid b. Kasım el-Fâlih. Riyad: Mektebetü'l-harameyn, 1408/1988.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî. b.y.: el-Yemame, 1418/1997.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *Envâru'l-burûk fî envâ'il-furûk (el-Furûk)*. 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *ez-Zehîra*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *Nefâ'isü'l-uşûl fî şerhi'l-Mahşûl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. b.y.: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddîn. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. nşr. Sıdkı Cemil Attar. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424/2004.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Basım, 2010.
- Koca, Ferhat. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Matkarimov, Vohid. *el-Umniyye Adlı Eseri Bağlamında Karâfi'nin Niyyetle İlgili Görüşleri Ve İbadetlerde Niyyet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Okuyucu, Nail. "Fiillerin Dünya ve Ahirette Karşılık Bulmasını Sağlayan Bir İrade Olarak Niyet: Karâfi'nin el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye Adlı Eseri Bağlamında Bir

- İnceleme". *Dini ve Felsefi Düşüncede Niyet*. ed. Ömer Türker - Hacı Bayram Başer. 21-63. İlem Kitaplığı, 2017.
- Özdemir, Recep. *İmam Mâlik ve Metodolojisi*. İstanbul: Hiperyayın, 2017.
- Salman, Meral. "Kur'ân-ı Kerim'de Ümniyye Kavramı". *Usul İslam Araştırmaları* 31/31 (Nisan 2019), 37-58.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993.
- Şavlı, Medeni. *İslam İbadet Fıkhdında Niyet Ve Hükümlere Etkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Vekîlî, es-Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü'ş-Şihâbü'l-Ķarâfî*, 2 Cilt. b.y.: el-Memleketü'l-Magribiyye, 1417/1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.:Dâru'l-hidâyet, ts.

## Recep Özdemir

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law  
Adıyaman/Turkey  
[rozdemir@adiyaman.edu.tr](mailto:rozdemir@adiyaman.edu.tr)  
ORCID: 0000-0002-3044-9429

### Makale Bilgileri

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

**Geliş Tarihi:** 20.10.2021

**Kabul Tarihi:** 23.11.2021

**Yayın Tarihi:** 15.02.2021

**Yayın Sezonu:** Aralık/December 2021

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

### Bir Finansman Kurumu Olarak Orta Sandıklar

#### Öz

Tarih boyunca insanlar ticari faaliyetlerde bulunmuşlardır. Ticari faaliyetler, zorunlu olarak borç ilişkilerini, finansman temin ihtiyacını gündeme getirmiştir. Hayatın her alanı için çözüm önerileri sunan İslam dini ticari alanda meydana gelen sorunlar için de çözüm önerileri sunmuştur. Bu bağlamda İslam dünyasında ilk dönemlerden günümüze sermaye temini için, karz, murabaha, müdarebe, tevverruk, ıstısna' gibi işlemler faizsiz finansman temin etmek için etkin bir şekilde kullanılmıştır. Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde bu yöntemlerin yanı sıra ahilik kurumunun etkisiyle teşekkül eden orta sandıklar da diğer fonksiyonlarının yanı sıra bir finansman kurumu olarak işlev görmüştür. Orta sandıklar, Selçuklu ve Osmanlı toplumunda çeşitli sosyal ve dini görevleri yerine getirmek için kurulmuşlardır. İslam'ın yardımlaşma ve dayanışmaya yönelik ilkelerine ve bölgede yaşayan Müslümanların teşkilatlanma ruhuna dayanan orta sandıkları; Anadolu, Kafkasya ve Balkan coğrafyasının İslam'la buluşmasında önemli bir roller oynamıştır. Orta sandıklar vasıtasıyla sosyal güvenlik ve finansman ihtiyacı giderilmiş, fakirlere yardım yapılmış, faaliyetlerini sürdürmesi için esnafa kredi sağlanmıştır. Orta sandıklarda titiz bir işletim sistemine yer verilmiş, gelir ve gider dengesi sağlanmıştır. Orta sandıklar, işletim sistemi ve icra ettiği fonksiyonlarla günümüzde faaliyet sürdüren sivil-toplum ve kamu kuruluşlarına örnek olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Ticaret, Orta Sandıklar, Finansman, Ahilik

### Orta Funds As A Financial Institution

#### Abstract

Throughout history, people have engaged in many commercial activities. Commercial activities necessarily brought debt relations and the need for financing. The religion of Islam, which offers solutions for all areas of life, also offers solutions for the problems that occur in the commercial field. In this context, transactions such as qard, murabaha (futures sales), mudarebe, tawwarruk and Istisna (order) have been used effectively to provide interest-free

financing from the earliest times in the Islamic world to the present day. In addition to these methods in the Seljuk and Ottoman states, the Orta Funds , which were formed by the influence of the Akhism also functioned as a financial institution. Orta Funds were established to fulfill various social and religious functions in Seljuk and Ottoman society. Orta Funds based on the principles of Islam for cooperation and solidarity and the spirit of organization of the Muslims living in the region, played an important role in the meeting of Anatolia, the Caucasus and the Balkan geography with Islam. Through the Orta Funds, social security and financing needs were met, aided the poor and to continue its activities provided loans to tradesmen. A meticulous operating system is included in the Orta Funds, income and expenditure balance is always maintained. Because of the operating system and the functions it performs Orta Funds sets an example for non-governmental and public organizations operating today.

**Keywords:** Islamic Law, Trade, Orta Funds , Financing, Akhism

### Giriş

İslam hukukunda faiz yasağı temel bir kriterdir. Kur'ân<sup>1</sup> ve sünnette<sup>2</sup> faiz kesin şekilde yasaklanmış; Şârî tarafından yasağa uymayanlar hakkında manevi nitelikli bazı cezalar öngörülmüştür. İslam hukukunda elde edilen kazancın meşru olması temel bir ilkedir. Meşru kazancın ayrılmaz vasfı, faiz ve faiz şüphesinden uzak olmasıdır.

İslam hukukuna göre faiz sadece belli bir miktar nakdin belli bir vade sonunda nominal olarak artması şeklinde gerçekleşmez. Tarafların birine sağlana ve akdin muhtevasında yer almayan yararlar faiz olarak ifade edilmiştir. İslam hukukuna göre faiz sadece rakamla ifade edilen ve vadenin sonunda taraflardan birinin lehine gerçekleşen bir fazlalık değildir; belirsizlik, akde sonradan eklenen tek taraflı şartlar faiz kapsamındadır.

İslam hukukunda faiz kesin şekilde yasaklandığı için finansman ihtiyacını gidermek için tarih boyunca çeşitli faizsiz yöntemler geliştirilmiştir. Zira borç almak ve borç vermek temel bir olgu olup ticaretin ve finansman ihtiyacının olduğu her yerde ve zamanda hep var olagelmıştır. Kimi durumlarda insanlar temel ihtiyaçlarını karşılamak kimi durumlarda ise teşebbüste bulunmak için borç para almak durumunda kalmışlardır.

Borç alıp vermek ticaret hayatının kaçınılmaz bir gerçeği olduğu için borç ilişkilerinin sağlıklı gerçekleşmesi için bazı ilkeler vaz edilmiştir. “Ey iman edenler! Belli bir vade ile karşılıklı borç alış verişinde bulunduğunuz vakit onu yazın.”<sup>3</sup> aye-

<sup>1</sup> Bakara, 2/275-276; Al-i İmrân, 3/130; Nisâ, 4/161; Rum, 8/39.

<sup>2</sup> Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), “Hac”, 147; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud* (Dimeşk: Mektebetu İbn Hazm, 2004), “Menâsik”, 56; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, (Şam: Mektebetu İbn Hacer, 2004), “Menâsik”, 76, 84.

<sup>3</sup> Bakara, 2/282.



tiyle öncelikle borcun kayıt altına alınması emredilmiştir. “Eğer borçlu darlık içindeyse, ona ödeme kolaylığına kadar bir süre tanıyın. Ve bu gibi borçlulara alacağınızı bağışlayıp sadaka etmeniz eğer bilerseniz sizin için, daha hayırlıdır.”<sup>4</sup> ayetiyle darlık içindeki borçluya süre tanınması; ödeme gücü olmayan borçluya verilen borcun hibe edilmesi emredilmiştir. Bu ayette faiz sarmalında durumu gittikçe kötüye giden borçlulara süre tanımayan, durumlarını dikkate almadan onları icraya veren faizli finans kurumlarına önemli bir mesaj vardır.

Bazı hadislerde de borç alıp vermeyle ilgili önemli hükümler vaz edilmiştir. “Şüphesiz sizin hayırlınız, borcunu en güzel şekilde ödeyendir.”<sup>5</sup> hadisi borcun en güzel şekilde ödenmesi gerektiğini bildirir. Buna göre borçlu borcunu vadesinde ve aldığı miktar üzere ödemelidir. Darda kalan borçlu borcunu zamanında ödememesi doğal olmakla birlikte zengin borçlunun borcunu vadesinde ödememesi zülüm kabul edilmiştir. “Zenginin borcunu ödemeyi ertelemesi zulümdür...”<sup>6</sup> hadisi bu gerçeği ifade eder. Keza hadislere göre borçluya ödemede kolaylık sağlamak rahmet sebebi olduğu ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Borçluya tanınan her bir gün borç verene sadaka kazandırır.<sup>8</sup>

İslam hukukunda borç vermek ve borçluya süre tanımak konusunda önemli ilkeler olmakla birlikte karz-ı hasen diye bilinen faizsiz finansman dışında başka yöntemlere başvurulduğu görülür. Faiz yasağı olduğundan geliştirilen yöntemler faizsizdir. Bunun yanı sıra insanlar karşılıksız olarak borç alıp vermede gevşeklik gösterdiği için çift taraflı kazanç sağlayan yöntemler geliştirilmiştir. Çalışmamızın ana konusu olan orta sandıklara geçmeden önce söz konusu finansman yöntemlerini kısaca ele almak istiyoruz.

## A. Faizsiz Finansman Yöntemleri

### 1. Murabaha

Murabaha bir malı peşin alıp malın alış fiyatı veya maliyeti üzerine belirli bir kâr konarak satılması yoluyla finansman sağlayan yöntemdir. Sermayeye ihtiyacı olan ya da sermaye artırımına gitmek isteyen biri bir malı peşin aldıktan sonra daha yüksek bir fiyata satarak bu amacına ulaşır. İslâm hukukuna göre vadeli ya da taksitli satış câizdir. Vadeler sonunda elde edilen fazlalık faiz değil kârdır. Mura-

<sup>4</sup> Bakara, 2/280.

<sup>5</sup> Muhammed b. İsmâ'il Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâî'l-Arabî, Beyrut, 2001), “İstikrâz”, 4, “Vekâlet”, 6, “Hibe”, 23; Müslim, “Müsâkât”, 120.

<sup>6</sup> Buhârî, “Havâlât”, 1, 2, “İstikrâz”, 12.

<sup>7</sup> Buhârî, “Büyû”, 16; İbn-i Mâce, “Ticârât”, 28.

<sup>8</sup> İbn-i Mâce, “Sadakât”, 14.

baha, son dönemlerde özel finans kurumlarının en önemli finansman elde etme işlemlerinden biri haline gelmiştir.<sup>9</sup> Katılım bankaları murabahaya sıklıkla başvurmaktadır. Türkiye’de fon kullandırma yöntemlerinin başında murabaha gelmektedir. Bu kurumlar başvuran tarafın talep ettiği bir malı peşin fiyata satın alıp ilgili kişiye vadeli satmaktadır. Böylece kişi peşin olarak alamadığı malı satın almış; katılım bankası da faize düşmeden bir miktar kar elde etmiş olur.

## 2. Mudarebe

Faizsiz finansman yöntemlerinden bir olan mudarebe, bir tarafın sermaye diğer tarafın emeğini ortaya koyarak, kâr paylaşımı esasına dayanarak kurdukları ortaklığa denir. Sermayedar parasının bir kısmını kesip işletmeciye verdiği için bu akde kırâz/mukâraza adı da verilmiştir. Mudarebe hem bir ortaklık türünün hem de konusu ortaklık olan bir akdin adıdır.<sup>10</sup>

Gerek Cahiliye döneminde gerekse İslam geldikten sonra mudarebe kervan ve deniz ticaretinde kısa vadede finansman sağlamanın en etkili yollarından bir oldu. Günümüzde ise özel finans kurumlarının kullandığı önemli enstrümanlardan biridir. Hesap sahiplerinin koyduğu sermaye finans kurumları tarafından mudarebe akdine istinaden işletilmektedir.<sup>11</sup> Şunu belirtmemiz gerekir ki dini hassasiyet zayıfladığı için güvenilir işletmeci azalmıştır. Bundan dolayı özel finansman kurumları emanet aldıkları sermayeleri bir işletmeciye teslim konusunda tereddüt yaşamaktadırlar. Güven ortamının zayıflamasıyla birlikte müdârebenin etkinliğinin azaldığı söylenebilir.

## 3. Muşaraka

Şe-re-ke kökünde türeyen muşaraka şirket akitlerinden biridir. İslam hukukunda şirket-i inan kavramına denk gelen muşaraka, tarafların sermayeye ya da hem sermaye hem emeğe katıldığı bir ortaklık türüdür. İslam hukukçuların çoğunluğu muşarakayı sahih bir işlem kabul etmiştir.<sup>12</sup>

Bu ortaklık türü günümüzde yaygın bir şekilde kurumsallaşan anonim ortaklıklarına benzemektedir. İki ya da fazla kişinin sermaye ya da emeklerini ortaya koyarak oluşturduğu bu ortaklığın sonunda kar ve zarar akit esnasında belirlenen oranlarda taraflara yansıtılır. Mudarebenin aksine taraflardan birinin sermaye diğerinin emeğini ortaya koyma zorunluluğu yoktur. Muşarakada sermayesi olmayan ya da kısıtlı olan taraf faizsiz finansman imkânına kavuşur. Günümüzde özel finans

<sup>9</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “Murabaha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/148-152.

<sup>10</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Hafîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), 2/681.

<sup>11</sup> Cengiz Kallek, “Mudârebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 359-360.

<sup>12</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Cuzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2012), 307.

kurumları inşaat projeleri ve benzeri finansman taleplerini muşaraka akdi ile karşılar.<sup>13</sup>

#### 4. Karz-ı Hasen

Kelime anlamı güzel borç vermek olan karz-ı hasen, herhangi maddi bir karşılık beklemeden ihtiyaç sahibine ya da krediye/sermayeye ihtiyaç duyan birine sırf Allah için borç vermeye denir. Karz-ı hasenin konusu tüketilen eşyanın sınıfına giren nakit ve misli mallardır. Karz-ı hasende verilen borç aynı miktar geri tahsil edilir. Enflasyon farkı talep edilebilir. Verilen borç bir şarta ya da bir koşula karşılık verilmemiş olur.

Hadislerde de karz-ı hasen teşvik edilmiş; hiçbir beklenti olmadan borça verenlerin uhrevi mükafata nail olacağı ifade edilmiştir. “Kim bir müslümanın dünya sıkıntılarında birini giderirse Allah da onun âhîret sıkıntılarında birini giderir. Kul, kardeşinin yardımında olduğu sürece Allah da onun yardımındadır.”<sup>14</sup>, “İki defa borç vermek bir kere sadaka vermek gibidir”<sup>15</sup> hadisleri borç vermenin önemine ışık tutmaktadır.

Karz-ı hasen faizsiz finansman temin yöntemlerinden biri olup hem bireysel hem de kurumsal likitide sorununa bir çözüm önerisidir. Yardımlaşmayı, iyiliği emreden İslam dini ticari anlamda da yardımlaşmayı talep eder. Nitekim çeşitli ayetlerde karz-ı hasen teşvik edilmiş, güzel bir şekilde borç verenler övülmüştür.<sup>16</sup> Ne var ki bireysel bir takım çözümlerden başka karz-ı hasen kurumsal olarak işletilmemiştir.

#### 5. Teverruk

Teverruk “basılı dirhemler” yani gümüş para anlamına gelen Arapça verik kelimesinden türetilmiş olup önceleri sadece gümüş para talebi için kullanılırken zamanla altın ve kağıt para talebi için de kullanılmaya başlanmıştır.<sup>17</sup>

Günümüzde henüz tartışılan finansman sağlama yöntemlerinden biri olan teverruk vadeli satın alınan bir malı daha ucuz bir fiyata satılarak nakit elde etme

<sup>13</sup> Muhammet Fatih Canbaz, *İslâmi Finans Aracı Olarak Karzı Hasen ve Katılım Bankaları İçin Bir Model Önerisi* (Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Ünivesitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 45-46.

<sup>14</sup> Buhârî, “Mezâlim” 3.

<sup>15</sup> İbn Mâce, “Şadaqât”, 19.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Kehf 18/17; el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegâbün 64/17; el-Müzzemmil 73/20; İlgili ayetlerde “mecazi bir anlatımla Allah’a güzel bir şekilde borç (karz-ı hasen) veren kimseye bunun kat kat fazlasının ödeneceğinden söz edilmiştir. Bu âyetlerde Allah’ın rızâsını kazanmak için yapılan malî harcamanın Allah’a verilen bir borç olarak anılması verilenin Allah katında zayi olmayacağına, karşılığının sevap ve mükâfat olarak geri döneceğine dair ilâhî bir vaad şeklinde yorumlanır.” H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2001), 24:520-524.

<sup>17</sup> İsmail Cebeci, “Teverruk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 2019), Ek 2: 601-602; M.A. Sancar, “Türkiye’de Teverruk ve Yeniden Yapılandırma Teverruka Alternatif Bir Ürün Olarak Yeniden Yapılandırma Tekâful Fonu”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 5/2, (2019), 169-195.

esasına dayanmaktadır. “Teverruk; murabaha yoluyla vadeli satın alınan bir malın, müşterinin finansman ihtiyacının karşılanması amacıyla ikincil piyasalarda nakde dönüştürülmesini sağlayan bir akittir.”<sup>18</sup>

Bu işlem öz itibarıyla selem ya da selef diye ifade edilen akde benzemektedir. İki işlemin arasındaki fark, selem henüz ortada olmayan fakat oluşması muhtemel bir malı temine yönelik bir işlem olması teverrukkun ise eldeki bir malı daha ucuza satarak nakit elde etmeye yönelik olmasıdır.

İslam’da malın vadeli ya da taksitli satışı olması teverrukkun caiz olmasının zemini oluşturur. Bir malın peşin alınıp peşin satılması caiz olduğu gibi vadeli alınıp peşin satılması da caizdir.<sup>19</sup>

## 6. Diğer Faizsiz Yöntemler

Yukarıda hakkında kısaca bilgi verdiğimiz faizsiz finansman yöntemleri dışında birçok yöntem mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Ariyet, şirket, bey’ bi’l-ecel, selem, istisna’ akdi, icare, bey’ bi’l-vefa, bey’ bi’l-istiğlal, mamele-yi şer’iyye.<sup>20</sup> Bunlardan bir kısmı bölgesel yaygınlık kazanırken diğer bir kısmı her dönem ve her yerde uygulama alanı bulmuştur.

### B. Orta Sandıklar Ve Tarihi Arka Planı

#### 1. Tanımı ve Yapısı

Ahiliğin ve ahilikle birlikte ortaya çıkan orta sandıklarla ilgili araştırma yapan kimi yazarlar orta sandığını farklı yönlerini dikkate alarak tanımlama yoluna gitmişlerdir. Öntüğ, “Ahi birliklerinin Ahilik düşüncesine uygun şekilde iktisadî hayatın düzenlenmesi, ekonomik faaliyetlerin devam ettirilebilmesi, esnaf ve sanatkârlar arasında dayanışmanın sağlanabilmesi ve esnafın ihtiyacı olan desteğin karşılanabilmesi için bir araç olarak kullanılmak üzere kurulan ve işletilen birim.”<sup>21</sup> diye tanımlamıştır.

Ekinci, iktisadî hayatın düzenlenmesi için bir araç, ahi birliklerinin hazinesi<sup>22</sup>, diye tanımlar orta sandıklarını.

Aytekin, doğrudan bir tanımlama yapmak yerine temel vasıflarına dikkati çekmiştir. Orta sandıklar, “dayanışmanın en güzel örneği, esnaf teşkilatına ait bir yardımlaşma sandığı”dır. Orta sandığın bir diğer adı, “teavün”dür.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/hakkimizda/katilim-bankaciligi-sistemi/sayfalar/finansman-yontemleri.aspx>, 28.09, 2021.

<sup>19</sup> Canbaz, 49.

<sup>20</sup> Geniş bilgi için bkz: İshak Emin Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık* (İstanbul: Hayat Yay. 2012), 75-80.

<sup>21</sup> Öntüğ, *Ahilik Ansiklopedisi*, .T.C. Gümrük Ve Ticaret Bakanlığı, Ankara 2014, 172, 174.

<sup>22</sup> Yusuf Ekinci, *Ahilik* (İstanbul: Damla Ofset, 1998), 85.

<sup>23</sup> Ebubekir Aytekin, *Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahilik* (İstanbul: Kayıhan,2017), 90-91.

Yeniçeriler tarafından yardım amacıyla kurulan orta sandığına fideye ve yardım işlevinden dolayı “kara sandık” da denilirdi. Bu sandık, “Tas parası” adıyla ulufe dağıtımında alınan % 3-5 oranlarındaki aidat ile bekâr ölen yeniçerilerin metruklarının satışından elde edilen fonlardan ve bazı yeniçerilerin katkılarından oluşurdu. % 10 faizli kredi yoluyla işletilen orta sandığı harpte esir düşen yeniçerilerin kurtarılmasında hasta ve muhtaç olanlara yardımda kullanılırdı.<sup>24</sup>

Orta sandıklar Ahilik teşkilatında kâr amacı gütmeyen, nominal olarak büyümeyi hedeflemeyen, sermaye artışını ana gündemine yerleştirmeyen bir “yardımlaşma sandığı” ve sosyal güvenlik kurumu olarak dizayn edilmiştir. Teşkilatın faal olduğu şehir ve kasabalarda her esnaf kolu için ayrı ayrı kurulurdu. Sandık, esnaf şeyhinin yönetiminde, kethüda ve yiğitbaşı gözetim ve denetimi altında faaliyetlerini sürdürürdü.<sup>25</sup> Yeniçeri ocaklarında kurulan orta sandıkların yönetim işiyle bölükbaşı ya da çorbacı meşgul olurdu.<sup>26</sup>

## 2. Tarihi Arka Plan

### • Sosyo-Kültürel Unsurların Etkisi

Türkler, Anadolu’ya göç ettikten sonra ekonomik ve sosyolojik olarak Anadolu’da var olabilmek için bazı kurumlara ihtiyaç duydular. Sosyal güvenlik kurumu ve esnaf teşkilatı diye bilinen ahilik, esasen orta Asya’dan göç eden Türklerin Anadolu’ya yerleşme iradesi ve çabasının tabii bir sonucu olarak oluşmuş bir sivil ve sosyal bir kurumdur. Yeni bir vatan edinme isteği ile göçebeliliğin getirdiği teşkilatlanma ruhunun bir araya gelmesi, ahiliğin doğmasını ve kurumsallaşmasını sağladı. Türkler yerleştiği yerlerde örgütlendi, yeni iş alanları ve yeni meslekler ihdas ettiler. Bu faaliyetler beraberinde yeni kurumların ortaya çıkmasını sağladı. Bu bağlamda Anadolu’da her esnafın “Esnaf vakfı”, “Esnaf sandığı” ve “Esnaf kesesi” adıyla bilinen karşılıklı yardımlaşma ve sosyal güvenlik sandığı kurulduğu görülür.<sup>27</sup>

Ahilik teşkilatında yardımlaşma sandığı, kredi fonu işlevini gören orta sandıklar, esnafın oluşturduğu yardım sandıklarının daha gelişmiş ve işlevleri arttırılmış şeklini temsil eder. Orta Sandıklar, bir şehirde ve kasabada her ana meslek kolu için ayrı ayrı kurulurdu.<sup>28</sup>

Orta sandıkların ahiliği kuran düşüncenin iktisadi ve ticari hayata yansıyan bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira XIII yüzyılda kurulan ve XVIII yüzyıla kadar Anadolu’da etkin olan ahiliğin kuruluş amacı; sosyal güvenliği sağlamak, yardımlaşmak, işe yeni atılanlara kredi temin etmek, toplumda dezavantajlı kesimi oluşturan emeklilere, ihtiyaç sahiplerine, yaşlılara, sakatlara yardım eli uzatmak, onları maddi

<sup>24</sup> Ahmet Tabakoğlu, *İktisat Tarihi* ( İstanbul: Kitabevi, 2005), 325.

<sup>25</sup> Öntüğ, 172.

<sup>26</sup> Tabakçı, 325.

<sup>27</sup> Ekinci, *Ahilik*, 85.

<sup>28</sup> Öntüğ, 174.

ve manevi bakımından desteklemektir. Ahilik kâr amacı güden, belli bir kesimin ekonomik amaçlarına hizmet eden bir kuruluş değildi. Anadolu Selçuklular'ın ve Osmanlı Devleti'nin Anadolu'ya yerleşmesini sağlayan Ahilik kültürü, bugünkü birçok sosyal ve iktisadi sorunun çözümüne katkı sunmuştur. Hâlihazırdaki meseleler bağlamında Ahilik sistemi; içinde yaşadığı toplumla uyumlu ve sorumluluk bilincine haiz olan, “veren el alan elden üstündür” düsturunu tam bir hayat felsefesi haline getiren, böylelikle alarak ya da gasp ederek, biriktirmeyi değil, verebilmeyi ve paylaşmayı medeniyet haline getiren, bireylerin oluşturduğu bir sosyal yapıyı ön görmektedir.<sup>29</sup>

Türk-İslam tarihinde model bir kuruluş olan Ahiliğin dini referansları orta sandığın varlığını gerekli kılıyordu. Anadolu'da ahiliğin ortaya çıkışı, kurumsallaşması ve örgütlenmesi sosyo-ekonomik bir zorunluluğun sonucuydu. Ahilik, sıkı bir ahlak disiplinine sahipti. Birbirini seven, birbirine saygı duyan, yardım eden, yoksulu barındıran, işi kutsal, çalışmayı ibadet sayan din ve ahlak kurallarına sıkı sıkıya bağlı olan bireylerin oluşturduğu sosyo-ekonomik bir müesseseydi.<sup>30</sup> Gerek iş hayatında gerek sosyal hayatta ahiler güçlü bağlarla birbirine bağlıydı. Öyle ki kurum ismini “kardeşim” demek olan ahi kelimesinden almıştı.

#### • Dînî Referanslar

Ahiliğin öngördüğü iktisadi düşünce sisteminin temelleri İslam dininin ortaya koyduğu iktisadi ilkelere dayanmaktadır. İslam dinindeki; yardımlaşma, kul hakkı yememe, aşırı servet biriktirmeme, insanlara faydalı olma ve çalışma/üretim ile ilgili temel iktisadi ilkeler, Ahilik düşüncesindeki İktisadi faaliyetlerin temelini oluşturmuştur.<sup>31</sup>

Ahiliğin düşünce sisteminde iktisadi amaç; daha fazla üretip daha çok kazanmak değil, kaliteli üründen vazgeçmeden gerektiğinde üretim miktarına ve fiyatlara sınırlama getirmek suretiyle, üreticiyi ve tüketiciyi dengeli bir şekilde korumak şeklinde özetlenebilir. Ahilik söz konusu hedeflerine ulaşabilmek için bir dizi temel prensipler geliştirilmiş ve bunları hiçbir esnekliğe mahal vermeden uygulanmıştır. İlgili prensipleri; kanaatkarlık, iddihardan kaçınma, işbirliği, iç denetim ve standardizasyon sistemi olarak özetlemek mümkündür.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Mehmet Karagül, Mahmut Masca, “Ahilik Düşüncesinin İktisadi Hayata Bakışı ve Kapitalist Sistemle Karşılaştırılması”, *AKÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/2, (Aralık 2017), 84.

<sup>30</sup> A. Can Tuncay, “İslam'da Sosyal Güvenlik”, 856, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/787657>, erişim tarihi, 31.08.2021.

<sup>31</sup> Karagül, Masca, 88.

<sup>32</sup> Mehmet Karagül, *Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü*, (İstanbul: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi), 270.

İş hayatını sıkı ahlak kurallarına bağlayan, emekle-sermayeyi buluşturan sanatla ilmi bir araya getiren Ahiliğin pek çok temel ilkesi Kur’ân ve sünnete dayanmaktaydı. Ahilik iktisat düşüncesinin; kul hakkı yememe, aşırı servet biriktirmeme, insanlara faydalı olma ve çalışma/üretim gibi ilkelerinin çoğunluğu İslam dininin emirlerine dayanmaktadır.<sup>33</sup> Ahiliğin ve ahiliğin sosyal güvenlik, yardımlaşma boyutunu somutlaştıran orta sandıkların oluşmasında Kur’ân ve Sünnet’in<sup>34</sup> yardımlaşma, dayanışma ve infak<sup>35</sup> ile ilgili yönlendirmeleri önem arz etmektedir.<sup>36</sup> Orta sandıktan yardıma muhtaç birçok kesime aynı ve nakdi yardımlar yapılırdı. Öyle ki orta sandıkların yardımlaşma ön planda olduğundan bu sandıklara ‘teavün sandığı’ adı da verilmiştir.<sup>37</sup>

Ahilikte sosyal dayanışma ve birliktelik ön plandaydı. Her esnaf ve sanatkâr meslektaşlarını, ahi birliklerinin diğer üyelerini kendisi kadar düşünmek zorundaydı. Diğerkâm olmak ahilikte önemli bir ilkeydi. Diğerkâm olmak ahlaki ve vicdani bir sorumluluktuydu. Paylaşmayı, dayanışmayı önemsemeyen, bencil davranan, yalnızca kendi şahsi menfaatleri için çalışanların kurumla ilişkisi kesilirdi. Ahiler sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya önem vererek haksız rekabet, aşırı kazanç ve spekülâtif hareketlerden kaçınırlardı.<sup>38</sup> Orta sandıklar ahilerin bu tutum ve davranışlarının tabii bir sonucudur.

Orta sandıkların teşekkülünde ahiliğin kuruluşunda etkili olan fütüvvet önemli bir rol oynamıştır. Ahiliğin, fütüvvet teşkilatının Anadolu’da şekillenmiş protipi olduğu konusuna güçlü bir vurgu vardır. Fütüvvetçilikte yardımlaşma ve dayanışma ruhu ön plandadır. Nitekim Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765), “Bize göre fütüvvet ele geçen bir şeyi tercihen başkalarının istifadesine sunmak, ele geçmeyen bir şey için de şükretmektir” dediği rivayet edilir.<sup>39</sup>

Ahi birliklerinin yerleştiği ve yayıldığı yerlerde oluşturulan orta sandıkların Anadolu’nun sosyo-kültürel özellikleriyle yakın bir ilgisi vardır. Anadolu’da Türklerin yaşadığı yerlerde öteden beri esnafın “Esnaf vakfı”, “Esnaf sandığı”, “avarız sandığı” ve “Esnaf kesesi” adıyla bilinen karşılıklı yardımlaşma ve sosyal güven-

<sup>33</sup> Karagül, Masca, 88.

<sup>34</sup> Örnek için bkz. Buhari, “Nafakât”, 1; Buhari, “Zekat”, 8; Müslim, “Zekât”, 56; Tirmizî, “Kıyâme”, 18.

<sup>35</sup> Örnek için bkz. Bakara, 2/254, 261, 268, 270, 274; Al-i İmrân, 3/92, 134.

<sup>36</sup> Nevzat Aydın, “Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakının Hz. Peygamber’in Sünnetindeki Temel Referansları”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/ 1, (2015), 87.

<sup>37</sup> Tuncay, 856, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/787657>, erişim tarihi, 31.08.2021.

<sup>38</sup> Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 152.

<sup>39</sup> Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 13/259.

lik sandıklarına sahip olduğu, bu sandıklar vasıtasıyla yardımlaştığı, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderildiği bilinmektedir.”<sup>40</sup> Anadolu’da yaşayan Türklerin arasında yaygınlaşan bu yardımlaşma ruhunun İslam’ın bu yöndeki teşvikleriyle ilgilidir. Zira İslâm dini yardımlaşmayı, ihtiyaç sahiplerini ihtiyaçlarının giderilmesini emretmektedir. Zekât müessesesi yarı resmi bir yardım fonu olarak işlev görmüştür. Anadolu’da yaşayan Türklerin İslâm’ın ortaya koyduğu bu düşünceden habersiz olması mümkün değildir.

Orta sandıkların kurulup işletilmesi ahiliğin temel felsefesine uygun bir girişimdi. Zira ahi birlikleri yoksula, kimsesize yardımcı olmak, karşılıklı yardımlaşmak gibi sosyal faaliyetleri hayatın merkezine yerleştirmişlerdi. Ahiler, İslam dininin bu yöndeki teşviklerinin etkisiyle sosyal güvenlik kurumu ve yardımlaşma ve kredi fonu olarak işlev gören ortak sandıkları düzenlemişlerdir.<sup>41</sup>

Ahiler, orta sandıkları bir yardımlaşma, ekonomik açıdan birbirini destekleme vasıtası olarak kullanmışlardır. Orta sandıklar kar amacı gütmemiş, finans açıdan büyümeyi hedef edinmemiştir. “Ahi birlikleri orta sandıkları vasıtasıyla üyelerine mali açıdan destek sağlardı. Gerek görülen tüm harcamalar yapıldıktan sonra sandıkta kalan paralar esnafa kredi olarak verilir, böylece esnaf tefecilerden korunurdu. Ayrıca, tüm farklı meslek gruplarına ait, Orta Sandıkları birbirlerinden borç alıp-vererek yardımlaşmanın ve dayanışmanın en güzel örneklerini verirlerdi.”<sup>42</sup>

#### • Esnaf Sandıklarının Dönüşümü

Yardımlaşma sandıkları olarak kurulan esnaf sandıklarının, formel bir görünüm arz eden orta sandıkların oluşmasına ve gelişmesine öncülük ettiği söylenebilir. Esnaf birliklerinin kendi aralarında yardımlaşmak için kümelenerek esnaf birlikleri oluşturdukları göz önüne alınca zamanla informel bir yapı arz eden esnaf sandıklarının boyut değiştirerek aynı çatı altında formel bir yapı olan orta sandığına dönüştükleri muhtemeldir. XIII. yüzyıldan sonra kuruldukları ve XV. yüzyıldan sonra ise para vakıflarının gelişmesine paralel olarak vakıf sandıkları olduğu düşünülmektedir.<sup>43</sup>

Örgütlenen esnaf birlikleri kendi içlerinde esnaf birlikleri kurmuşlar, nüfus yoğunluğunun fazla olduğu yerlerde aynı iş kolunu temsil eden esnaf birlikleri bir-

<sup>40</sup> Öntüç, 2014, 172.

<sup>41</sup> Adnan Mahiroğulları, “Selçuklu/ Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/ Gedik Teşkilatı ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 145.

<sup>42</sup> M. Salih Kumaş- Elman Abdullayev, “Bir Finansman Modeli Olarak Mudârabe’nin Faizsiz Bankacılığa Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2/ 2, (2016), 77.

<sup>43</sup> Çiğdem Gürsoy, “Osmanlı Esnaf ve Avarız Sandıklarının Günlük Hayata Katkısı”, *History Studies International Journal of History* 10/8, (Aralık, 2018), 126.



den fazla esnaf sandığına sahip olabilmışlerdir. Bunun yanı sıra çeşitli esnaf birliklerinin bulunduğu çarşılarda, tüm esnafın birleşmesiyle daha büyük esnaf yardımlaşma sandıklarının varlığı tespit edilmiştir. Aynı çarşıda faaliyet gören çarşı esnafı, kendilerine yakın esnafla aynı birlik içinde faaliyet göstermiştir. Helvacı esnaf sandığı, debbağ esnaf sandığı, saraç esnaf sandığı, sahaf esnaf sandığı bunlara örnek olarak gösterilebilir.

Esnaf kesesi de denilen esnaf sandığı kethüda, yiğitbaşı ile ihtiyarların gözetim ve sorumluluğu altındaydı. Sandığın sermayesi esnafın bağışları ve çıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa yükselenler için ustaları tarafından verilen paralardan ve aidatlardan oluşurdu.<sup>44</sup>

Esnaf sandıklarının işleyişi genelde esnaf sandıklarına vakfedilen vakıflar vasıtasıyla sağlanmıştır. Esnaf sandıkları gelirlerini vakıfla sayesinde sağlamaktaydılar. Örneğin Saraçhane esnaf sandığında 10 vakıf, Kemhacı esnaf sandığında 7 vakıf, Samatya kayıkçı esnaf sandığında beş sandık, Çadırcılar esnaf sandığında üç vakıf bulunmaktaydı.<sup>45</sup>

Esnaf sandığının gelirleri çeşitli kalemlerden oluşmaktaydı. Her esnafın kendi iç işleyişlerinin gereği olarak çıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa geçiş ücretleri, tahsil edilen cezalar ile hayırsever kişilerin ve maddi durumu iyi olan esnafın kurduğu vakıflardan gelen ekonomik değerler sandıkların gelirlerini oluşturmaktaydı. Keza sandık işletmesinden elde edilen gelirler, vakıf dükkânlardan alına kiralar da sandıklara gelir olarak kaydedilirdi.

Çeşitli kesimlerin yemek ve barınma ihtiyaçlarına ayrılan bütçe, yoksul esnafa sağlanan hammadde yardımı, evlenenlere, dükkân açanlara, emekliye ayrılanlara, yetimlere, sakatlara, yaşlılara, cenaze işlemlerine, saka ve su yolcu ücretlerine, mevlüt ve hatim okumalarına, esnaf birliğinde görev yapan müteveli, nazır, kethüda, ustabaşı, katip ve duacı ücretleri ise esnaf sandıklarının gelirleri oluşturur.<sup>46</sup> Bunun yanı sıra devlete ödenen muhasebe harcı ve kalemiye ücretleri ile iane diye isimlendirilen savaş zamanında istenen vergiler de sandık giderlerindendi. Sandıkların bazı giderleri ise kendi işleyişi dışındaki giderlerden oluşuyordu. Cami, mescid, tekke, mektep gibi yerlerin tamir, bakım, ısınma, aydınlanma gibi ihtiyaçları, görevlilerin maaşları kimi durumlarda esnaf sandıkları tarafından karşılanmaktaydı.

Esnaf sandıkları sermayeye ya da krediye ihtiyacı olan esnafın ihtiyaçlarına cevap vermiş; % 10-15 arasında nemayla kredi sağlamıştır. Vakıf şartlarına

<sup>44</sup> Tabakoğlu, 338.

<sup>45</sup> Gürsoy, 128.

<sup>46</sup> Gürsoy, 128.

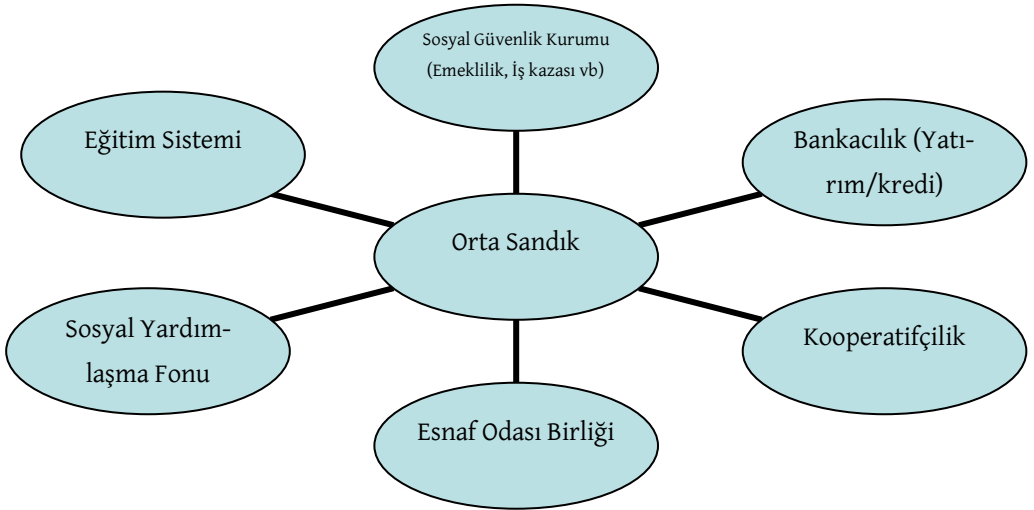
bağlı olarak kendi mensuplarına % 2,5 gibi daha düşük oranlarda kredi sağlamıştır. Bazı sandıklar ise sadece kendi üyelerine kredi temin etmiştir.<sup>47</sup>

Esnaf sandığına vakfedilen nakitlerin işletilmesinde çeşitli işletim sistemleri kullanılmıştır. Muâmele-şeriyeye, tahvil alım-satımı ve bir malın gelirinden faydalanmak için onun bizzat satıcısına kiralanması suretiyle yapılan bu tür satış<sup>48</sup> olan bey' bi'l-istiğlâl bunların önde gelenidir. Bazı vakıflar sadece muameli şeriyeyi uygularken bazıları ise her üçünü de uygulamıştır.<sup>49</sup>

### C. Orta Sandığın Fonsiyonları

Orta sandıklar; üretim, tüketim, tasarruf, kredi sağlama, sosyal güvenlik, yatırım gibi ekonominin ve sosyal hayatın temel unsurlarının düzenlenmesinde çok önemli bir araç olarak kullanılmıştır; kritik görevler icra etmiştir. Orta sandıklarla bir yandan müteredit fertlere teşebbüs cesareti verip, onlara gerekli imkanları sağlarken, öte yandan hırs gibi nefis gibi düşmanlıkların kanaat mülkünün zenginlikleriyle dost eylemiş, bir robot huzursuzluğunun saldırılarını “sevgi-acıma-bağışlama” gibi seçkin sıfatlarla önlenmesini başarmıştır. Esnafı tasarrufa yöneltmiş, kimseye yük olmamayı, helalinden kazanmayı öğretmiş, karşılıklı yardımlaşmayı sağlamıştır.<sup>50</sup>

**Şekil 1.** Orta Sandığın Fonsiyonları



**Kaynak:** Akçi, Y., Çelik, M. ve Özdemir, R. (2018), Ahilik ve Mesleki Etik, Gazi Kitabevi, Ankara eserinden uyarlanmıştır.

<sup>47</sup> Gürsoy, 130.

<sup>48</sup> Mecelle, md. 119.

<sup>49</sup> Gürsoy, 130.

<sup>50</sup> Ekinci, 50.

## 1. Sosyal Güvenlik

Teşkilatta bilfiil üye olanların yanı sıra orta sandık sosyal güvenlik kurumu olarak çeşitli görevler icra ederdi. Evlenenlere, ihtiyaç sahiplerine, ölenlerin geride kalan yakınlarına, hastalananlara yardımlar yaparlardı.<sup>51</sup>

Ahilik sosyal dayanışma ve yardımlaşma temeli üzerine kurulmuş bir müessesesi idi. Sosyal yardımlaşma ortak sandığıyla temin edilmiştir.<sup>52</sup> Ahilik teşkilatı orta sandık vasıtasıyla üyelerine sosyal güvenlik sağlar, onları tefecilerden korur ve onlara hammadde temin ederdi.

Orta sandığın esnafı tefecilerden korumak, hammadde temin etmek, esnafın yaşayabileceği olumsuzluklar karşısında zararının telafisi, hasta ve çalışamayanacak durumdakilere yardım etmek gibi önemli işlevleri vardı.”<sup>53</sup>

Orta sandıklar, kişiye sosyal güvenlik ortamı temin etmiştir. Ahi Birlikleri, “sandıklar aracılığıyla üyelere maluliyet, ölüm, doğal afet hallerinde, iş kurma, malzeme sağlama ve işi öğrenmede karşılaştığı sıkıntılarda maddi ve manevi destekte bulunarak, kişiyi yalnızlıktan kurtarmış, dayanışma ortamıyla moral destek sağlamış, böylece kişinin ve toplumun refah düzeyine katkı sağlayan bir sosyal hizmet görevi ifa etmişlerdir”.<sup>54</sup>

Orta sandıklar, Ahi birliklerine mensup meslek kollarının çalışanları ve emeklileri ile bilfiil çalışırken sakatlanıp iş göremez hale gelenlerin hayatlarını insan yaşam ve onuruna uygun şekilde sürdürebilmeleri için her türlü ekonomik ve sosyal güvenliği sağlamıştır.<sup>55</sup>

Ahilikteki, “Orta sandığı” düzenlemesi günümüzdeki “sosyal güvenlik” kurumlarının habercisi olmuştur. Orta sandıkları, hastalık, sakatlık, yaşlılık ve ölüm gibi sosyal risklere karşı üyelere belirli bir gelir güvencesi sağlamayı amaçlamıştır. Üyelerine yaşlı olmaları sebebiyle “mütekait” (emeklilik) ve “aceze”; iş kazaları sebebiyle “malul” (çalışamama) duruma düşmeleri karşısında ayni ve nakdi yardım yapmışlardır.<sup>56</sup> Orta sandıkların bir kaza ya da engelden dolayı çalışmaz durumunda olanlara ayni ve nakdi yardımlar yapması malulen emekliliği; yaşlılıktan ya da acizlikten dolayı çalışmayan üyelerine maaş sağlaması emeklilik sandığı uygulamasını gündeme getirmektedir. Orta sandıklar bu açıdan her iki uygulamanın ilk protipi olduğu söylenebilir.

Ahiliğin sosyal güvenlik fonksiyonu, kamusal alanda etkin olan “sosyal politika” önlemlerini çağrıştırmakla birlikte “tazmin edici mali destek” rolüyle devlet

<sup>51</sup> Tuncay, 856.

<sup>52</sup> Ahilik Ansiklopedisi, Tc. Gümrük Ve Ticaret Bakanlığı, Ankara 2014, 162.

<sup>53</sup> Öntuğ, 2014, 172.

<sup>54</sup> Demirpolat, Akça, 367.

<sup>55</sup> Durak, 112.

<sup>56</sup> Mahiroğulları, 148.

bu kurumun içinde her hangi bir rol üstlenmemiştir. Günümüzde devletin üstlendiği sosyal güvenliği temin etme görevini Osmanlı ve Selçuklularda ahiler üstlenmiştir. “Dolayısıyla, bu yönüyle ahilik, bir sivil toplum örgütü olarak, kendinden yaklaşık üçyüz yıl sonra XIX. yüzyılda Batı’da kurulan karşılıklı yardım sandıklarının ve günümüzdeki sosyal güvenlik kurumlarının işlevini hatırlatmaktadır.”<sup>57</sup>

## 2. Yardımlaşma

Kapitalist ekonomik düzene hakim olan serbest rekabet, aşırı kar etme amacına karşılık, Ahilik kültürüyle yetişmiş, meslek sahibi olmuş esnaf arasında yardımlaşma ve dayanışma prensibi geçerliydi. İş hayatında asıl amaç kar maksimizasyonu, nominal büyüme değil yarar sağlamaydı. Ferdi teşebbüs, serbest kazanç, mesleki hürriyet, menfaat çatışması yerine, bütün topluma hakim bir nizam ve sosyal adalet duygusu, din ve ahlak kaideleri üzerine kurulmuş, barışçı geleneklerle gelişen bir meslek mukaddesatı ve iş ahlakı Ahi birliklerinin ahengini sağlamıştır. Bunların menfaatlerinin de birbiri ile çatışmadığı, aksine dayanışma içinde bulunmaları gerektiği görüşünden hareket edilirdi.<sup>58</sup>

Ahilik; yoksulluğun giderilmesi, sermayenin belli kesimlerin elinde toplanmaması, tabana yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Ahi birliklerinde yardımlaşma ve dayanışma ruhu bazı kurumlar ve uygulamalarla sürekli canlı tutulurdu. Yardımlaşmayı sağlayan kurumların başında orta sandıklar gelirdi.

Ahilik düşüncesinde temel hedef, güçlünün güçsüzü zayıflatıp piyasadan dışlanmasına sebep olan rekabet değil, aksine güçsüzün piyasada tutunmasını sağlamaktır. Bu bağlamda serbest piyasa ekonomisinin öngördüğü sınırsız rekabet yerine, ahi anlayışı, dayanışmayı, yardımlaşmayı ve işbirliğini toplumda tesis etmeyi amaçlamıştır. Bunu da orta sandığı olarak ifade edilen yardımlaşma sistemiyle hayata geçirmiştir.

Ahi birlikleri üyelerinin hem iş hayatı hem iş hayatı dışındaki sorunlarıyla yakından ilgilenmiş, sıkıntıların aşılmasında el birliği ile hareket etmişlerdir. Her bir esnaf kolunun kendine özgü bir yardımlaşma sandığı bulunurdu. Bu bağlamda Ahilik teşkilatı yardımlaşma sandığı da denilen orta sandık oluşturmuştu.<sup>59</sup> Buna “Esnaf Vakfı”, “Esnaf Sandığı” veya “Esnaf Kesesi” denirdi. Yardım sandıklarının sermayesi çeşitli kalemlerden toplanan ücretlerle sağlanırdı. Esnafın bağışları, çıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa yükselenlerden alınan terfi ücretleri, haftada ya da ayda bir ekonomik durumuna göre esnaftan toplanan paylar orta sandığın geliri

<sup>57</sup> Mahiroğulları, 147-148.

<sup>58</sup> Yusuf Ekinci, *Ahilik* (İstanbul: Damla Ofset, 1998), 47.

<sup>59</sup> İbrahim Durak, “Sosyal Girişimcilik Ve Ahilik Teşkilatı: Teorik Çerçeve”, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 47, (Haziran 2016), 112.

oluştururdu.<sup>60</sup> Orta sandığı, üzerine ayni ve nakdi yardımda bulunarak onları tefecilerden kurtarırdı.<sup>61</sup> Orta sandığı aracılığı ile esnaf kendini güvende hisseder, moral ve motivasyonlarını artırarak daha verimli çalışmalarını sağlardı.<sup>62</sup>

Orta sandıkları iş hayatına henüz atılan çırak ve kalfalara harçlık ve barınma imkanı sağlar, ustalığa yükselip ustalık belgesiyle ilk defa iş kurmak isteyenlere nakit yardımı yapardı.

Ahi teşkilatlarınca, kabiliyetli çırak, kalfa ve ustaların elinden tutularak medreselerde eğitim görmeleri sağlanmış, kendilerine orta sandığından maddi destekte bulunulmuştur.<sup>63</sup> Ustalık belgesini aldıktan sonra yeni bir iş yeri açmak isteyen ustalara orta sandıktan yardım sağlanırdı. Orta sandıklar bu anlamda hem iş yeri açmak isteyen ustalara teşebbüs imkanı sağlar hem de piyasanın canlanmasını sağlardı.<sup>64</sup>

### 3. Para Fonu ve Kredi Sağlama Fonsiyonu

Yardımlaşma ve dayanışma açısından bakıldığında “Can ve mal ortaklığı” düşüncesini hayata geçiren ahilik; bunu “Orta Sandığı” ile sağlamıştır. Esnafa, gelirlerinin zaruri ihtiyaçlarından fazlasını orta sandıklara bağışlamaları tavsiye edilmiştir. Orta sandıklarda biriken gelir, teşkilatın ortak sermayesi olarak işlem görmüştür.<sup>65</sup> Orta sandıklar bu açıdan zor durumlarda üyelerine kredi temin eden bir para fonu olarak işlev görmüştür. Ham maddeye ihtiyacı olanlara ham madde nakde ihtiyacı olan esnafa da nakit kredi temin etmiştir.

Sıkı bir şekilde uygulanan yardımlaşma prensibi nedeniyle ahilikte kazançın şahsiliğine pek rastlanmaz. Teşkilat üyelerinin karında yardıma muhtaç diğer üyelerinin bir hakkı bulunmaktadır. Ahilerin kazancı, şahsi olmaktan çok teşkilata ait genel sermayeyi meydana getirmektedir. Teşkilatın Orta Sandığında toplanan bu fon ile herkese dağıtılabilecek şekilde alet ve hammadde satın alınmakta, tezgahlar kurulmakta, bir yandan da ihtiyacı olanlara kredi temin edilmektedir.

Orta sandıklardan, üyelere gerekli yardım yapıldıktan sonra arta kalan paralar esnafa kredi olarak verilir, onlara hammadde sağlanır ve çeşitli sosyal risklerin

<sup>60</sup> Hüseyin Arslan, “Ahilik Tekilatı'nın Sosyo-İktisadi Yapısı ve Örneklik Değeri”, *Akademik Bakış Dergisi* 49, (Haziran 2015), 264.

<sup>61</sup> Faysal Çeker, “Ahlaki ve Sosyo-Ekonomik Bir Teşkilat Olarak Ahilik”, *Dicle Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 7/12, (2017), 91.

<sup>62</sup> Durak, 113.

<sup>63</sup> Anzavur Demirpolat, Gürsoy Akça, “Ahilik ve Türk Sosyo - Kültürel Hayatına Katkıları”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15, (Aralık 2004), 369.

<sup>64</sup> Durak, 112.

<sup>65</sup> Karagül, 272.

meydana getirdiği zararların giderilir, karaborsanın ve farklı fiyat belirlemelerinin bertaraf edilmesi gibi fonksiyonları icra edilmiştir.<sup>66</sup>

#### 4. Eğitime Destek Fonksiyonu

Orta sandıklar eğitim faaliyetlerine katkı sunmuştur. İş ve aile hayatında donanımlı, genel ahlak kurallarına riayet eden bireylerin yetiştirilmesi için iş başı eğitimi ve manevi eğitime önem verilirdi. İş hayatına yönelik eğitim yamak-çırak-kalfa-usta hiyerarşisi takip edilerek bilfiil iş yerlerinde everilirdi. İş yerlerinde uygulamalı olarak verilen bu eğitim formal bir görünüm arz etmekteydi. İş başı eğitiminin yanı sıra ahilere manevi nitelikli başka bir eğitim de verilirdi. Kişinin mesleki donanımını manevi bir eğitimle desteklenirdi. Zira ahilikte sadece iş hayatında başarı olan, mesleki kariyer olarak donanımlı bireyin inşası hedeflenmezdi. Bunun yanı sıra ahlaklı, dini hassasiyetleri bulunan bireylerin yetişmesi de hedeflenirdi.

Manevi ve ahlaki donanıma yönelik eğitimler genel olarak zaviyelerde ve medreselerde verilirdi. Zaviyelerde ve medreselerde verilen bu eğitim faaliyetleri informal bir niteliğe sahipti. “Belirli bir uzmanlaşma ve derinleşmeye gerek duyulmayan yaygın eğitim görünümü arz ediyordu. Ahi teşkilatlarınca, kabiliyetli çırak, kalfa ve ustaların elinden tutularak medreselerde eğitim görmeleri sağlanmış, teşvik etmek amacıyla kendilerine orta sandığından maddi destekte bulunulmuştur.”<sup>67</sup>

#### 5. Kooperatifçilik

“Orta sandıkları, gerek ihtiva ettiği prensipler, gerekse insanlığa ve çalışanlara tuttuğu ışık ve yol bakımından, kooperatifçilik ilkeleri ile büyük bir yakınlık göstermektedir. Nitekim; İngiliz John B. Higgins bu benzerlikler üzerinde durmuş ve dünya kooperatifçiliğinin oluşmasında ahi birliklerinin önemli tesirlerinin olduğu sonucuna varmıştır. Kooperatifçiliğin temeli olan demokratik idare, karşılıklı yardımlaşma, üyelere sosyal yardım götürme ve sermayeden çok insana önem verme prensipleri modern kooperatiflerden çok daha önce kurulmuş bulunan ahi birliklerinde mevcuttur.”<sup>68</sup>

John B. Higgins, “The Ahıts And Its Influence On Co-Operation,” adlı makalesinde konuyla ilgili olarak şöyle demiştir:

“Ahilik; Küçük Asya’da kökenleri oldukça geri yüzyıllara değin ulaşan daha sonra İslam dininin de etki ve katkısı ile güçlenip yaygınlaşmış bir evren görüşü” olarak tanımlanabilmektedir. Genelde, örgütlenmiş bireylerin birbirlerini ekonomik toplumla ve kültürel alanlarda olanakların en işeri derecede desteklenmelerini amaçlayan ve bu amaca erişilmesinde katkıda bulunacak düzenlemeleri getiren bu

<sup>66</sup> Orhan Koçak, Fethi Gürün, “Ahilik Geleneğinin Günümüzde Sosyal İçerme Politikalarına Olabilecek Katkıları”, *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 4/8, (2015) 136.

<sup>67</sup> Koçak, Gürün, 137-139; [http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/sosyalhizmetli\\_ao/sosyalsorunlar.pdf](http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/sosyalhizmetli_ao/sosyalsorunlar.pdf), erişim tarihi: 08.10.2021.

<sup>68</sup> Ekinci, *Ahilik*, 65-70; <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=18454>, erişim tarihi: 08.10.2021.

görüŖ; çağdaş anlamdaki kooperatifçiliğın de temel düşününü oluşturmaktadır. Gerçekten, “Haksever İlk Öncüler Kooperatifi” nin kurucuları arasında yer alan dokuma işçilerinden biri, Michael Sondown, Orta Anadolu’nun el dokumacılığını incelemek ve edinin bilgileri İngiltere’de Endüstri Devrimin başlaması ile gelişen tekstil endüstrisine aktarabilmek amacıyla, Türkiye’ye gönderilmişti. Sondown’ın Sivas, Kayseri, Nevşehir, Kırşehir ve Niğde yörelerinde 1828 ile 1831 yılları arasında çalıştığı ve gözlemlerini İngiltere’ye yazılı olarak aktardığı konusunda bilgiler vardır. Ancak eğer yazmış ise raporu bugüne değın gelebilmiş değildir.”<sup>69</sup>

“Sondown, kooperatifçiliğın ilk kurucuları arasında yer alan bir kişi olarak, kooperatifçiliğın temel düşünüşü ile yakın ilgisi bulunan ahi’liğın yaygın olduğu yörelerde yaptığı ve konusu başka bile olsa incelediğı uğraş alanındaki değerlendirmeleri sırasında bu görüşten etkilenmemiş olamaz.”<sup>70</sup>

Ekinci, kooperatifçiliğın orta sandıklarıyla ilintisiyle ilgili olarak, yer ilintisi açısından ahiliğın yaygın olduğu bir yerde incelemelerde bulunduktan sonra düşünüş bakımından ona çok aykırı düşmeyen ve adına bugün Kooperatifçilik dediğimiz kavramı İngiltere’de kurmaya katkıda bulunan bir kişinin o düşünüşten etkilenmemiş olduğunu ileri sürmek mantığa aykırı düşeceğini söyler.<sup>71</sup>

Orta Sandıkları ihtiva ettiğı prensipler bakımından modern kooperatifçiliğın temellerini teşkil etmiştir. Nitekim bu sandıklar ile bugünkü kooperatifçilik esasları arasındaki benzerlikler üzerinde durulmuş, dünya kooperatifçiliğının oluşmasında Ahi Birliklerinin tespit etmiş olduğu esasların önemli tesirleri olduğu neticesine varılmıştır. Mithat Paşa tarafından NişProt kasabasında kurulmuş olan Memleket Sandıkları’nın aslında Ahiliğın Orta Sandıkları’nın tarım sektöründeki uygulama şekli olduğu ifade edilmiştir. Günümüz modern sendikacılığı üzerinde Ahiliğın tesirlerinin en belirgin örneğinin ise Federal Almanya’daki sendikal modelde olduğu ileri sürülmüş, Alman sendikacılık felsefesi ve yönetim şeklinin Ahiliğın bu yöndeki prensipleri gölgesinde geliştiğı belirtilmiştir.<sup>72</sup>

## D. Orta Sandığında Finansman Faaliyetler

### 1. Orta Sandığın Gelirleri

Orta sandıkları haiz olduğu fonksiyonları sorunsuz ve etkili bir şekilde yerine yetirmesi için çeşitli gelirlere diğeri bir ifadeyle aynı ve nakdi sermayeye ihtiyaç duyardı. Orta sandığın ihtiyaç duyduğu gelirler çeşitli alanlardan sağlanırdı.

<sup>69</sup> Aktaran; Refik H. Soykut, *İnsanlık Bilimi: Ahilik*, (İstanbul: Türkiye Halk Bankası, 1980), 59-60.

<sup>70</sup> Soykut, 59-60.

<sup>71</sup> Ekinci, 50.

<sup>72</sup> Koçak, Gürün, 137.

Genel anlamda orta sandıkların gelirleri, usta ve kalfaların sandığa muayyen zamanlarda ekonomik gücüne göre haftalık ya da aylık verdikleri paralar, bugünkü anlamıyla “aidat/prim”lerden, yamaklıktan çıraklığa, çıraklıktan kalfalığa, kalfalıktan ustalığa yükselirken ödenen bir nevi terfi harçlarından oluşurdu.<sup>73</sup>

Esnaf mal satışlarından elde ettiği gelirinin belli bir kısmını orta sandığa bağışlardı. Her esnaf Bab-ı Meşihatça tespit edilen bir yüzdeyi bu sandığa yatırırdı. Bundan başka, , teşkilata ait mülklerin gelirleri ve çeşitli bağışlar sandığın diğer gelir kaynaklarıydı.<sup>74</sup> Toplumda gelir düzeyi yüksek olan kişilerden bu sandıklara zekât, fitre, bağış, sadaka, kurban adı altında yardım toplarlardı.<sup>75</sup> Askere alınan kalfa veya ustanın aile efradı için toplanan aynı ve nakdi yardımlar da orta sandığın bir diğer gelir kalemini oluştururdu.

## 2. Orta Sandığın Giderleri

Toplumda sosyal güvenlik, yadımlaşma gibi hayır işlerini yerine getiren orta sandıkların bir çok gider kalemi vardı. Toplanan gelirler ve yardımlar ihtiyaç sahiplerine, iş kurmak isteyenlere, toplumsal bakımdan dez avantajlı guruplara verimli ve adaletili şekilde dağıtılırdı.

Sosyal amaçlı esnaf toplantılarının masrafı, esnaf mensuplarına dağıtılmak üzere hammadde alımına harcanan nakitler, vakıf ve birliğe ait mülklerin tamir masrafları, çeşitli vergiler, aidatlar, görevlilerin maaşları; hayır işlerine harcanan paralar; cenaze defin işleri için yapılan harcamalar; fakirlere, hastalara, ekonomik durumu kötü olan esnafa ve işini büyütmek isteyen esnafa yapılan yardımlar; teşkilat için gerekli harcamalar; birliğe kayıtlı üyelere orta ve uzun vadede sağlanan krediler genel anlamda orta sandığın gider kalemlerini oluşturuyordu. Orta sandık sayesinde Ahi birliklerine mensup meslek erbabının çalışmanı ve emeklisi ile çalışırken sakatlanıp iş göremez hale gelenlerin yaşamlarını onurlu bir şekilde sürdürebilmeleri için her türlü ekonomik yardımlar sağlanmıştır.<sup>76</sup>

Halka yönelik yapılan toplantı ve diğer faaliyetlerin giderleri, teşkilat için satın alınan mülklerin bedelleri orta sandıktan ödenirdi. Esnaftan maddi durumu iyi olmayanlara, sakatlara, güçsüzlere ve hastalara da orta sandığından çeşitli yardımlar yapılırdı.

Esnafa lazım olan hammadde, ahi birlikleri tarafından satın alınarak üyelere dağıtılırdı. Satın alınan malın bedeli orta sandığından ödendikten sonra taksim işlerine başlanır ve malların bedelleri esnaftan toplanırdı.

<sup>73</sup> Mahiroğulları, 148; Hüseyin Arslan, “Ahilik Tekilatı’nın Sosyo-İktisadi Yapısı ve Örneklik Değeri”, *Akademik Bakış Dergisi*, 49, (Haziran, 2015), 264.

<sup>74</sup> Selahattin Bayram, “Osmanlı Devleti’nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Loncaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, (2012), 88.

<sup>75</sup> Tuncay, A. Can, *İslam’da Sosyal Güvenlik*, 856, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/787657>,

<sup>76</sup> Durak, 112.



Sağlanan kredilerle esnafın tefecilerin ağına düşmesinin önüne geçilirdi. Çeşitli meslek gruplarının orta sandıkları aynı zamanda birbirlerine de borç alıp ve rebiliyordu. Böylece şekilde farklı alanlarda faaliyette bulunan esnaflar karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunurdu. Satın alınarak esnafa dağıtılan hammadde sayesinde karaborsa ve farklı fiyat oluşumlarının önüne geçilmiş olur ve esnaf, tüccarın insafına terk edilmezdi.<sup>77</sup>

Ahi birliklerinde gelir ve giderler sıkı bir şekilde kayıt altına alınırdı. Bunu gösteren tarihi kayıtlar mevcuttur. İstanbul Hallaçlarının h. 1289 Kasım ayından h. 1290 Kasım ayına kadar olan bir yıllık bütçelerini gösteren tablo örnek olarak verilebilir:

Gelirler		Giderler	
İcra bedellerinden	7.670	Tamir için	800
Para çalıştırmaktan	7.900	Alınan dükkan bedeli	2.050
Evkaf hisse bedelleri	550	Mevlüt okuma ücreti	600
Vasiyetnamelerden	500	Üçgünler masrafı	15.500
Yedirme bedelleri	900	Fakirlere kömür ücreti	689
Giriş bedelleri	275	Ramazanda fukaraya ekmek	1.200
Teberrular	1.250	Yetim ve dullara basma	600
Ağaçlardan	75	Ölülere kefen	170
		Fukaraya tedavi ücreti	350
		Misafirlere	1.100
		Taş köprü tamiri	380
		Muallim ücreti	1.500
		Mekteplere kömür	500
		Sokaklara tamir	150

Bütçenin giderler bölümü, orta sandığının bir hayır ve sosyal-güvenlik kurumu olarak işlev gördüğünü; yanısıra köprü ve yol tamiri gibi bazı kamu hizmetlerini de gönüllü olarak yaptığını göstermektedir. Gelir ve giderleri gösteren bu tablo, orta sandıklarının ekonomik ve sosyal yönüne açık bir şekilde ışık tutmakta;dır.<sup>78</sup>

### 3. Orta Sandığında İşletim Sistemi Olarak Altı Kese

Ahi birliklerinde finansman sağlam ve hazine rolü oyanayan orta sandığında faaliyetler formel, oldukça sistemli bir şekilde yürütülürdü. Orta sandıklarının gelir ve giderlerinin titiz bir şekilde kayıt altına alındığı, en küçük bir ihmâl ve belirsizliğe yer verilmediği görülmektedir. Muhasebe kayıt sistemlerinin öncü örneği kabul

<sup>77</sup> Bayram, 88-89.

<sup>78</sup> Ekinci, 50.

edilebilecek *altı kese* (torba) orta sandığında muahsebe ve finansmanın işletimini sağlardı. Esnaf keseleri diye bilinen bu altı kese, “orta sandıkların paralarını ve değerli evraklarını sakladıkları, başka bir deyişle menkul ve gayri menkul değerlerin muhafaza edildiği bir mekândır”.<sup>79</sup> Orta sandığının gelir ve gider dengesi altı kese üzerinde takip edilirdi. Altı kese şu şekilde düzenlenmişti:

*Atlas kese*; sandığa ait her türlü yazışma evrakı saklandığı kese,  
*Yeşil kese*, esnafa ait vakıf gelirleri, senetler ve mülklerin tapuları toplandığı

kese;

*Kırmızı kese*, gelir getiren senetlerin ve evraklar saklandığı kese;

*Örme kese*, sandığın nakit paraların muhafaza edildiği kese;

*Ak kese*, her türlü giderlere ait senetler ve vesikalarla, geçmiş yıllara ait hesapların muhafaza edildiği kese

*Kara kese*, vadesinde tahsil edilmemiş alacaklara ait senetler ve bunlarla ilgili diğer evrak saklandığı kese. Bu kese sandığın diğer keselerine göre en az işlem gören bölümüydü. Çünkü esnaf borcuna sadıktı.<sup>80</sup>

Altı kesenin renkleri içinde saklanan evrakların cinsine göre değişirdi. Gelirlere ait evrakların saklandığı keselerde açık renkler tercih edilirken, giderlere ait keselerin renklerinde kapalı renkler tercih edilirdi. Orta sandıklarında bu keseler vasıtasıyla ekonomik faaliyetleri kayıt altına alınmış, belirsizliklere ve kayıt dışılığa yer verilmemiştir.

### Sonuç

Ticari faaliyetler tarih boyunca var olagelmiş ve bunun tabii bir sonucu olarak borç ilişkileri gelişmiş, yeni iş alanları meydana gelmiş, buna bağlı olarak finansman ihtiyacı doğmuştur. İş ve meslek arayışı beraberinde sermaye ve finansman arayışı getirmiştir. Kur’ân ve sünnette insanlığın bu eski ve değişmez olgusuna atıflar vardır. Vahyin geldiği zeminde mevcut olan ticari faaliyetlerin mahiyeti çeşitli açılardan kritiğe tabi tutulmuştur. Naslar ticari faaliyetlerin bir kısmını onaylarken bir kısmını revize etmiş; faiz, faiz şüphesi, belirsizlik gibi unsurların bulunduğu işlemleri ilga etmiştir. Bunun yanı sıra ilk dönemlerden itibaren İslam dünyasında borç ilişkilerinin vaz geçilmez bir olgusu olan finansman arayışına ilgisiz kalınmamış, konuyla ilgili temel ilkeler ortaya konulmuş; karz-ı hasen, murabah, mudarebe, teveruk gibi faizsiz finansman yöntemleri fakihler tarafından bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Kur’ân ve sünnette de konuyla ilgili çeşitli işlemlere yer verilmiştir.

<sup>79</sup> Aziz Ayva, “Esnaf Keseleri”, Ahilik Ansiklopedisi, (Ankara: 2020), 1/393

<sup>80</sup> Ayva, 1:393.

XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. Yüzyılın başlarında Anadolu coğrafyasında kurumsallaşan ahilik; eğitim, kültür, iş eğitimi, meslek etiği gibi bir çok alanda toplumda önemli roller üstlendiği gibi ekonomi ve ticaret alanında da başat bir rol oynamıştır. Ahiler orta sandıklar vasıtasıyla toplumda ekonomiyi ilgilendiren bir çok soruna çözüm bulmuşlardır. Orta sandıklar, İslam'ın yardımlaşmayla ilgili ilkelelerine, Türklerin teşkilatlanma ruhuna ve informel bir görünüm arz eden esnaf sandıklarının dönüşme sürecine dayanır. Ahiler, topluma ve insanlar arası ilişkilere bir çok yönden düzen getirdiği gibi, ekonomik hayata da maddi ve manevi yönden destek olmuştur, düzen getirmiştir.

Ahilik, sisteminin temel belirleyicisi olan, Kuran ve Sünnet ile bütünleşerek, geriye bıraktığı uygulamalarıyla bugünüme emsal teşkil edecek mahiyettedir. Ahi teşkilatının asıl amacı iktisadi, ahlaki ve toplumsal düzeni sağlamaktır. Günümüzde ise insanı sömüren, istismar eden ve onu sadece ekonomik bir üretim ve tüketim aracı olarak gören çağımız maddeci anlayışına karşı Ahiliğin sunduğu ekonomi modeli insanlığa örneklik teşkil edecek mahiyettedir. Bu örneklerden biri "Orta Sandıklar"dır.

Orta sandıklar toplumda eğitimi destekleme, sosyal güvenlik sağlama, kredi temin etme, dayanışma gibi bir çok fonksiyonu icra ederek, toplumda hırsızlık, sosyal çatışma, yoksulluk, vb. sıkıntı ve sosyal ve siyasal sorunların yaşanmasının önüne geçmiştir. Orta sandıklar günümüzde kurumsallaşan finansman kurumlarının aksine ekonomik büyümeyi hedeflememiştir. Orta sandıklar kar elde etmek, nominal büyüme sağlama amacıyla kurulmamıştır. Toplumda dezavantajlı kesimlere sosyal yardımlar sağlarken esnafa bazı durumlarda hibede bulunmuş bazı durumlarda ise kredi temin etmiştir. Orta sandıklar sosyal ve dini boyutu bulunan bir çok fonksiyonu icra etmesine rağmen en önemli fonksiyonu finansman temin etmek, esnafın nakit ihtiyacına cevap vermek, yeni iş alanları meydana getirmek olmuştur.

Ahiler orta sandıklarında bulunan keselerle gelir ve gider dengesini titizlikle koruyabilmişlerdir. Orta sandıklarında altı farklı renkte olan keselerle gelir ve gider kalemleri şeffaf bir şekilde düzenlemiş ve denetlenmiştir. Orta sandıklar bu yönüyle modern muhasebe ve işletim sistemlerine örnek olmuştur.

### **Kaynakça**

Ahilik Ansiklopedisi, Tc. Gümrük Ve Ticaret Bakanlığı, Ankara 2014.

Akçi, Yavuz, Çelik, Mücahit ve Özdemir, Recep. Ahilik ve Mesleki Etik, Ankara, Gazi Kitabevi, 2018.

Aktepe, İshak Emin. İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık. İstanbul: Hayat Yay., 2012.

Apaydın, H. Yunus. "Karz". Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. 44 cilt. İstanbul: TDV Yay., 2001.

- Demirpolat, Anzavur - Akça, Gürsoy. “Ahilik ve Türk Sosyo- Kültürel Hayatına Katkıları”. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 15, 2004, 369.
- Arslan, Hüseyin. “Ahilik Tekilatı’nın Sosyo-İktisadi Yapısı ve Örneklik Değeri”, Akademik Bakış Dergisi 49, 2015.
- Aydın, Nevzat. “Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakının Hz. Peygamber’in Sünnetindeki Temel Referansları”, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1, 2015.
- Aytekin, Ebubekir. Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahilik. İstanbul: Kayhan, 2017.
- Ayva, Aziz. “Esnaf Keseleri”, Ahilik Ansiklopedisi. 2 cilt. Ankara, 2020.
- Bayram, Selahattin, “Osmanlı Devleti’nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Loncaları”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ’îl, Sahîhu’l-Buhârî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâi’l-’Arabî, Beyrut, 2001.
- Canbaz, Muhammet Fatih. İslâmi Finans Aracı Olarak Karzı Hasen ve Katılım Bankaları İçin Bir Model Önerisi. Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Ünivesitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Cebeci, İsmail. “Teverruk”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44 cilt. İstanbul: TDV Yayınevi, 2019.
- Ceylan, Kazım. Ahi Evranı Veli ve Türk Dünyasına Etkileri. Erişim adresi: [https://tasam.org/Files/Icerik/File/AHI\\_EVRANI\\_VELI\\_VE\\_TURK\\_DUNYASINA\\_ETKILERI\\_pdf](https://tasam.org/Files/Icerik/File/AHI_EVRANI_VELI_VE_TURK_DUNYASINA_ETKILERI_pdf), Erişim Tarihi: 13.10.2021.
- Çağatay, Neşet. Bir Türk Kurumu Olan Ahilik. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Çeker, Faysal, “Ahlaki ve Sosyo-Ekonomik Bir Teşkilat Olarak Ahilik”. Dicle Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 7/12, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Mürabaha”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44 cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durak, İbrahim. “Sosyal Girişimcilik Ve Ahilik Teşkilatı: Teorik Çerçeve”. Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 47, Haziran 2016.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. Sünenu Ebî Dâvud. Dimeşk: Mektebetu İbn Hazm, 2004.
- Ekinci, Yusuf. Ahilik. İstanbul: Damla Ofset, 1998.
- Gürsoy, Çiğdem. “Osmanlı Esnaf ve Avarız Sandıklarının Günlük Hayata Katkısı”. History Studies International Journal of History 10/8, 2018.
- İbn Cuzey, Muhammed b. Ahmed. el-Kavâninu’l-fıkhiyye. Beyrut: Mektebetu’l-asriyye, 2012, 307.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünenü İbn Mâce. Şam: Mektebetu İbn Hacer, 2004.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Hafîd. Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid. 2 cilt. Beyrut: Müessesu'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Kallek, Cengiz. "Mudârebe". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 44 cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Karagül, Mehmet - Masca, Mahmut. "Ahilik Düşüncesinin İktisadi Hayata Bakışı ve Kapitalist Sistemle Karşılaştırılması". AKÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 19/2, 2017.
- Karagül, Mehmet. Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü, İstanbul: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, erişim adresi: [https://tasam.org/Files/Icerik/File/Pages\\_from\\_DTF5kit\\_pdf\\_7cb0e0b8-4b17-4b79-a504-008aa3c538b3.pdf](https://tasam.org/Files/Icerik/File/Pages_from_DTF5kit_pdf_7cb0e0b8-4b17-4b79-a504-008aa3c538b3.pdf), erişim tarihi: 19.10.2021
- Koçak, Orhan- Gürün, Fethi. "Ahilik Geleneğinin Günümüzde Sosyal İçerme Politikalarına Olabilecek Katkıları". Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi 4/8, 2015.
- Kumaş, M. Salih - Abdullayev, Elman. "Bir Finansman Modeli Olarak Mudârabe'nin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi". International Journal of Islamic Economics and Finance Studies 2/2. 2016.
- Mahiroğulları, Adnan. "Selçuklu- Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Ge-dik Teşkilatı Ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri". Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi 54, Sivas. 2008, 139-154.
- Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî. Sahîhu Müslim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Öntuğ, M. Murat. Ahilik Ansiklopedisi. 2 cilt. Ankara 2014.
- Sancar, M.A. "Türkiye'de Teverruk ve Yeniden Yapılandırma Teverruka Alternatif Bir Ürün Olarak Yeniden Yapılandırma Tekafül Fonu". İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi 5/2, 2019, 169-195.
- Soykut, Refik H. İnsanlık Bilimi: Ahilik. İstanbul: Türkiye Halk Bankası, 1980.
- Tabakoğlu, Ahmet. İktisat Tarihi. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Tuncay, A. Can. "İslam'da Sosyal Güvenlik". Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/787657>, erişim tarihi, 31.08.2021.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44 cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

#### **Elektronik Kaynaklar:**

- <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=18454>, erişim tarihi: 08.10.2021.
- <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/hakkimizda/katilim-bankaciligi-sis-temi/sayfalar/finansman-yontemleri.aspx>, 28.09, 2021.

## İhsan Toker

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion  
Ankara/Turkey  
[iitoker@gmail.com](mailto:iitoker@gmail.com)  
ORCID: 0000-0001-9033-9910

## Hatice Korkmaz

Doktora Öğrencisi/PhD Student  
Ankara/Turkey  
[kinik14@hotmail.com](mailto:kinik14@hotmail.com)  
ORCID: 0000-0001-6658-1555

### Makale Bilgileri

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

**Geliş Tarihi:** 28.10.2021

**Kabul Tarihi:** 09.12.2021

**Yayın Tarihi:** 15.12.2021

**Yayın Sezonu:** Aralık/December 2021

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

### Boşanmış Kadınların Nikaha Bakış Açısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma: Almanya–Mainz Örneği\*

#### Öz

Bütün kurumsal dinlerde nikah, kadın-erkek birlikteliğine meşruiyet kazandıran tek yol olarak kabul edilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde de hem Müslüman hem de diğer dinlere mensup toplumlarda nikah dini unsurlarla bezenerek bu doğrultuda gerçekleşen törenlerle örgütlenmiş bir kültür ve gelenek haline gelmiştir. Bu açıdan ele alındığında Türk toplumunda da benzer durum görülmekte ve nikah dini içeriklerle şekillenerek insanların hayatına yön vermeye devam etmektedir. Dolayısıyla tarihi seyirde nikahın uygulama biçimi değişse de geçmişten gelen dini ve geleneksel uygulaması sürdürülmektedir. Çalışmanın temel problemini modernleşmeyle birlikte meydana gelen toplumsal değişimin boşanmış kadınların nikah algılarına etkisi oluşturmaktadır. Kadınların dünyasında nikahın ne ifade ettiği, nasıl değerlendirilip uygulandığı ve anlamlandırıldığının belirlenmesi hedeflenmiştir. Araştırma, mevcut çerçeveyi daha açık bir şekilde ortaya çıkarabilme imkanına sahip olması bakımından nitel araştırma temelinde fenomenolojik yaklaşım esaslarının benimsendiği bir yöntem üzerine bina edilmiştir. Almanya Mainz bölgesinde yaşayan boşanmış 25 müslüman Türk kadınla gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Böylelikle kadın-

---

\* Bu makale "Müslüman Türk Ailelerde Dindarlık - Boşanma İlişkisi: Almanya Rheinland Pfalz Eyaleti Mainz Bölgesi" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

ların nikah algılarında dini ve resmi nikahın önemi, gerekliliği ve nasıl anlamlandırıldığı keşfedilmiştir. Modernleşmeyle birlikte bireylerin yaşam felsefeleri ve öncelikleri değişmiş olsa da görüşülen kadınların dünyasında nikâh olgusuna yönelik tavır ve tutumlarında ciddi bir değişim veya dönüşümün yaşanmadığı tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din, Gelenek, Kadın, Nikah, Dini Nikah, Resmi Nikah, Nikah Algısı, Nikah Kıyma Yetkisi

## A Sociological Research On The Perspective Of Divorced Women On Marriage: Germany-Mainz Example

### Abstract

In all institutional religions, marriage has been accepted as the only way to legitimize the union of men and women. In the historical process, marriage has become a culture and tradition organized with ceremonies carried out in this direction, adorned with religious elements in both Muslim and other religions societies. From this point of view, a similar situation is observed in Turkish society, and marriage continues to shape people's lives by being shaped by religious content. Therefore, although the practice of marriage has changed in the historical course, its religious and traditional practice from the past continues. The main problem of the study is the effect of social change that occurred with modernization on the perception of marriage of divorced women. It is aimed to determine what marriage means in the world of women, how it is evaluated, applied and interpreted. The research is built on a method that adopts the principles of phenomenological approach on the basis of qualitative research, in order to have the opportunity to reveal the current framework more clearly. The data obtained as a result of interviews with 25 divorced Muslim Turkish women living in the German Mainz region were evaluated. In this way, the importance, necessity and meaning of religious and civil marriage in women's perceptions of marriage were discovered. Although the life philosophies and priorities of individuals have changed with modernization, it has been determined that there has not been a serious change or transformation in the attitudes and attitudes of the women interviewed in the world.

**Keywords:** Religion, Tradition, Woman, Marriage, Religious Marriage, Civil Marriage, Perception of Marriage, Authorization to Marry

### Giriş

Türk toplumunda önemli bir yer tutan nikah olgusunun boşanmış kadınların dünyasındaki anlamını keşfetmeyi amaçlayan bu araştırma resmi ve dini nikah uygulamalarının araştırma kapsamındaki kadınlar özelinden incelemeye çalışmaktadır. Türk toplumunda her daim gerek sosyo-kültürel boyutuyla gerekse de dinsel boyutuyla nikah, ailenin oluşumunda vazgeçilmez bir unsur olarak görülmektedir. Gerçekte benzer temel unsurları içerse de nikah toplumsal konjonktürden etkilenmekte ve farklı şekillerdeki uygulamalarıyla gündeme gelmektedir. Bu noktada da nikah hem dini hem de kültürel öğelerle şekillenerek toplumsal ve geleneksel bir

yapıya bürünmektedir. Dolayısıyla bunun en tipik örneğini Cumhuriyet döneminde itibaren Türk toplumunda ortaya çıkan ve halk arasında yoğun bir şekilde karşılık bulan dini ve resmi nikah uygulamaları oluşturmaktadır.

Sosyokültürel değişimlerin çok hızlı yaşandığı modern dönemde geleneksel kültür kodlarına sahip Türk kadınlarının daha modern kabul edilen Alman toplumu içerisindeki etkileşiminin onların hayatındaki yansımalarını nikah algıları üzerinden keşfetmeyi amaçlayan bu araştırma ailenin meşruiyetinin ilk adımı olan nikahın önemini, gerekliliğini ve uygulanışını konu edinmektedir. Araştırmacının yurtdışı görevi esnasında araştırma alanı olan bölgede dikkat çekici oranda boşanmış Türk kadınlarının nikah, evlilik ve aile konularında yaşadıkları deneyimleri paylaşımları neticesinde bu konunun araştırılmasına karar verilmiştir. Yapılan literatür taramasında araştırma sahasında nikahla ilgili bir çalışmaya rastlanmaması araştırmacıyı bu konuya yönlendirmiştir. Buna ek olarak geleneksel/ataerkil kültür yapısıyla şekillenen kadınların kişiliklerine, zihinsel dünyalarına ve din algılarına, yaşanılan ortamdaki sosyokültürel yapının etkisi, insanın hayatında dönüm noktasını oluşturan nikah ve evlilik gibi deneyimlenmiş toplumsal olgular üzerinden kadınların yaşamışlıklarıyla incelenmesinin sosyoloji alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Nitel bir araştırma şeklinde tasarılan bu çalışma, araştırmanın gerçekleştirildiği bölgede yaşayan boşanmış Müslüman Türk kadınların dünyasında nikahla ilgili anlamları keşfetmeyi amaçladığından fenomenolojik bir alan araştırması olarak desenlenmiştir. Bu yöntemle araştırmacı bireylerin nikaha yükledikleri anlamı, kendi doğal ortamlarında gözlem ya da derinlemesine görüşmelerle keşfetmeye çalışmakta, aynı zamanda da bütüncül ve kompleks bir resim sunmaktadır. Bireysel deneyimlerin dikkate alındığı bu yaklaşımda derinlemesine görüşme ve gözlem teknikleri ile veriler elde edilmektedir. Araştırma alanında yaşayan boşanmış 25Türk kadın ile yarı yapılandırılmış bir çerçevede derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda görüşülen kadınlara “nikahın ne anlam ifade ettiği”, “hangi nikahı öncelikledikleri”, “dini ya da resmi nikahı inceleme nedenlerinin neler olduğu” ve “nikahın gerekli olup olmadığı” şeklinde sorular sorulmuştur. Verilerin analizinde hem betimsel analiz yöntemi hem de içerik analizi ile veriler ele alınmış ancak ağırlıklı olarak betimsel analiz kullanılmıştır. Bu çerçevede araştırma verilerini desteklemek amacıyla sıklıkla katılımcı görüşmelerinden doğrudan alıntılar yapılmıştır.

Görüşme gerçekleştirilen kadınların demografik özellikleri ise şöyledir: Kadınların 12’si Türkiye’den Almanya’ya gelin gelerek evlilik gerçekleştirmiş, 6’sı kocasını Türkiye’den Almanya’ya evlilikle getirmiş, 7 kadın ise hem kendisi hem de kocası Almanya’da doğup yetişen kadınlardan oluşmaktadır. Görüşmeciler kadınların



yaş ortalamaları ise 25-35 yaş aralığında 3, 36-45 yaş aralığında 6, 46-55 yaş aralığında 13, 56-65 yaş aralığında 3 kadın şeklinde oluşmaktadır. Görüşmecilerden 3'ü yükseköğretim, 16'sı lise, 2'si ortaokul ve 4'ü ilköğretim mezunudur. Türkiye'den evlenerek giden kadınlardan öğretmen ve kuaför olan iki kadın hariç diğerleri ev hanımı olarak hayatlarına devam etmişlerdir. Almanya'da yetişip eğitim alan 13 kadın ise bir meslek sahibi olarak çalışma hayatında aktif bir şekilde yer almaktadır. Görüşmecilerden 9'u ikinci evliliğini gerçekleştirmiş, bunlardan 5'inin ikinci evliliği devam ederken 4'ünün ise ikinci evlilikleri de boşanmayla son bulmuştur.

### **Nikahın Tarihsel Seyri**

Bütün kurumsal dinlerde nikah, kadın-erkek beraberliğini meşru hale getiren yegane seçenek olarak kabul edilmiştir. Nikahsız birlikteliğin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da zina kabul edilip büyük suç sayılarak yasaklandığı göz önünde bulundurulursa nikahın dini önemi ve değeri daha iyi anlaşılabilir. Tüm ilahi kaynaklı dinlerde nikaha, neslin devamı ve nesebin karışmasını engelleyici bir görev verilmesiyle birlikte erkek ve kadın adına iffetin korunmasına yönelik bir fonksiyon da yüklenmesi üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Böylelikle nikâh, ailenin temel kurucu faktörü haline gelmektedir.

Günümüz Türk toplumunda halk arasında imam nikahı şeklinde bilinen ve uygulanan dini nikah konusu arka planında bir takım tarihi ve yapısal faktörler içermektedir. Bu noktada iki temel faktörden söz etmek mümkündür. İlk olarak İslami düzenlemeler tarihsel süreçte uygulamanın kaynağını teşkil etmesi bakımından öne çıkmaktadır. İslam dininin aile ve evlilik kurumuna yönelik ortaya koyduğu bir takım temel prensipler Müslüman toplumlarda mutlak kabul görerek hayata geçirilmektedir. Böylelikle de evlilik kurumu din çerçevesinde şekillenip düzenlenerek kontrol altına alınmaktadır. Bunun sonucunda sosyal ve toplumsal bir hadise olan evlilik kutsallaştırılarak toplumsal bir yaptırım mekanizmasına dönüşmektedir. Bu bağlamda bir yandan Kur'an ayetleri diğer yandan da Peygamberin uygulamaları bu konunun esasını oluştururken bunlar üzerine şekillenen fıkhi gelenek de bu durumu pekiştirmektedir.

Ancak dini nikahın Cumhuriyet dönemine kadar resmîyetten uzak ve kontrol dışı olarak gerçekleştiğinin düşünülmesi yanlış olacaktır. Çünkü "nikâhı açıkça yapınız"<sup>1</sup> diyen Peygamber'in bizzat kendisinin nikahları halka açık bir şekilde kıydığı bilinmektedir. Sonrasında ise evliliklerin bir disiplin altına alınması, tarafların, varsa veli ve vekillerinin evlenme veya evlendirme ehliyetine sahip olup olmadık-

<sup>1</sup> Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebu Hacı Muhammed Said Besyuni (Beirut: y.y., 1428/1989), 4/5.

larının bilinmesi, resmî bir görevli tarafından gerçekleştirilen evliliklerin ispat kolaylığı taşınması, doğacak çocukların nesebinin daha kolay tespit edilebilmesi, varsa evlenme engellerinin bilinmesi gibi amaçlarla dört halife döneminden itibaren nikâh kayıt altına alınmıştır.<sup>2</sup> Devamında İslam devletlerinde nikâh ya kadı tarafından ya da kadının yetki verdiği kimseler tarafından kıyılmıştır. Böylelikle nikahların devlet kontrolü ve denetiminde gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Selçuklu Devleti’nde verilen kadı beratlarında Osmanlı imparatorluğu dönemindeki mahkeme sicillerinde bu durumun varlığına işaret eden örneklere rastlanmaktadır.<sup>3</sup> Sözgelimi Ebussuud’a atfedilen bir karar, evlenme işinin daha o dönemlerde devlet kontrolüyle gerçekleştiğini göstermektedir.<sup>4</sup> Yine evlenme izinnamesi ya da izin kağıdı verme, 18. Yüzyıl sonlarında evliliklerin Nüfus Daireleri tarafından tescil edilmesi gibi uygulamalar, bu çizginin devam ettiğine işaret etmektedir.<sup>5</sup> Diğer taraftan bazı araştırmacıların, bu konuyla ilgili bir çerçeve olarak ailenin sekülerleşmesi sürecini, bir anlamda Mecelle çalışmalarına kadar dayandırdıkları görülmektedir. Buna göre iktisadi ilişkileri düzenleme girişiminde Mecellenin izlediği yolun, Cumhuriyet dönemindeki uygulamaya zemin hazırladığı, bu hareketin fihhi ilkelere dayanmasına karşılık, muamelatı dinden ayırıp devletleştirdiği şeklinde bir argüman geliştirilmektedir.<sup>6</sup> Yine 1917 Aile Kararnamesi’ne göre de evlenme işleminin devlet tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Bütün bu örnekler, dini-geleneksel nikahın Cumhuriyet’ten önceki dönemlerde de resmîyet boyutundan uzak olmadığını ortaya koymaktadır.

Ancak bütün bunlarla birlikte Peygamber’in “mescitler gibi kalabalık olan yerlerde nikâh kıyın. İlan için def çalın”<sup>7</sup> ifadesi doğrultusunda İslam hukukunda nikah akitlerinin mescitlerde yapılması gerektiği şeklinde bir gelenek oluşmuştur. Hatta ilerleyen süreçte İslam toplumlarında nikahın cami ya da mescitte ve bir din

<sup>2</sup> Hacı Yunus Apaydın vd., *İlmihal*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/201.

<sup>3</sup> Mehmet Akif Aydın, “Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri”, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, Mehmet Akif Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 10; Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda İzzinnâme ile Nikâh”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2 (Güz 2006), 45-46; Saffet Köse, “Ailede Meşruyet Temeli Olarak Nikâh”, *Küreselşen Dünyada Aile*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 162; İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11 (2008), 70.

<sup>4</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, *Aile Yazıları 2. Kültürel ve Sosyal Değişme*, Der. Beylü Dikeçligil - Ahmet Çiğdem (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991), 2/33; Nur Vergin de Ebussuud Efendi’nin çabaları sonucunda döneminde kamu gücü dışında nikah kıyılmasının yasaklanmış olduğunu belirtmektedir. Bkz. Nur Vergin, “Toplumsal Değişme ve Türkiye’de Aile”, *Aile Yazıları 2 Kültürel ve Sosyal Değişme*, Der. Beylü Dikeçligil - Ahmet Çiğdem, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991), 2/313.

<sup>5</sup> Fındıkoğlu, “Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, 33.

<sup>6</sup> Fındıkoğlu, “Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, 20.

<sup>7</sup> Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam 4*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 4/52.

görevlisi tarafından kıyılması, nikahın olmazsa olmaz şartlarına dönüşmüştür. Evliliğin ve nikahın mevcut olan dini ve geleneksel uygulamanın yerini, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde, bu sefer sosyal hayatı düzenleme tekelini üstlenmek durumunda olan seküler devlet yapısı paralelinde, dinle ilgisi olmayacak bir şekilde medeni nikah işlemleri almış ve evliliğin hukuken tanınması için bu resmi nikah zorunlu hale getirilmiştir. Laik mevzuat ve ilgili pratikler de bu konuda ikinci bir yapısal öge teşkil etmektedirler. Dolayısıyla Türk toplumunda halihazırda İslami çevrelerde evlilik konusunda bu iki yapısal ögenin birbiriyle belli bir çelişme ve çatışma durumuna girmesine sebep olabilmektedir. Nitekim dini nikahın toplum tarafından ısrarla devam ettirilmesi, seküler cumhuriyet rejimine bir çeşit tepki olarak ortaya çıktığı değerlendirilmektedir.

### **Türk Toplumundaki Nikah Yaklaşımı**

Aile kurma yolunda atılan ilk adım olan evlilik, İslam hukukuna göre "nikâh" (izdivaç) olarak ifade edilmekte ve evlenmek isteyen kişiler arasında bir akit şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>8</sup> Nitekim İslam hukukunda nikahın temeli, "icap ve kabul" olarak tanımlanmıştır.<sup>9</sup> Nikah ailenin kurulmasını sağlayan, kadın ve erkeğin birlikteliğini yani evliliği meşrulaştıran bir özelliğe sahiptir. Öncesinde yabancı olan kadın ve erkeğin bir ömür boyu beraberliği nikahla gerçekleşmektedir.<sup>10</sup> Böylelikle nikah iki kişinin, birlikte yaşamak için birbirine söz vermesidir. İslam'a göre evlilik, uzun ve karmaşık ritüelleri olan bir işlem değildir. Geçmişte ve günümüzde uygulanan gelenekler ve prosedürler örfi olup dine değil, kültüre aittir. Nitekim Müslüman dünyada bu gelenekler bölgeden bölgeye, ülkeden ülkeye değişmektedir.<sup>11</sup> Bu bağlamda toplumlarda bireylerin dinsel inançları doğrultusunda evlilik ve nikah konularında farklı uygulamalar ortaya çıkmış, hatta bu noktada gelenek dine baskın gelmiştir. Bunun en güzel örneği Türk toplumunda yaygın bir şekilde yapılan resmi nikah ve imam nikahı uygulamasıdır.

İslam fıkında nikah akdinin gerçekleşmesi için gerekli şartlar, medeni hukukun nikah akdinde de gerçekleşiyorsa bu nikahı dinen eksik olarak kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla nikah akdinin şekli, ibadet faziletini taşımasına engel olmayacaktır. Bu konudaki yanlış telakkinin, zaman içerisinde oluşan uygulama ve

<sup>8</sup> Fahrettin Atar, "Nikah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 15.09.2021) <https://islamansiklopedisi.org.tr/nikah>.

<sup>9</sup> Apaydın vd., *İlmihal*, 2/204.

<sup>10</sup> Nikahın sosyolojik olarak değerlendirilmesi noktasında geniş bilgi için bakınız: Mehmet Ali Kirman, "Modernleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, Erişim 25 Ekim 2021.

<sup>11</sup> Kadir Canatan, *Muhafazakar Endişe: Aile* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 37; Ayrıca geniş bilgi için Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 2/86-93.

tanımlamaların değiştirilemeyeceği kanısından kaynaklandığı değerlendirilmektedir.<sup>12</sup> İnsanların “Allah nezdinde” de evli sayılabilmeleri için, son derece insani duygularla resmi nikahın yanı sıra imam nikahını da uyguladıkları gözlenmektedir.<sup>13</sup> Bu noktadan hareketle insanlar hukuki olarak hiçbir karşılığı olmadığını bilmelerine rağmen özellikle psikolojik olarak kendilerini tatmin etmek amacıyla resmi nikahla beraber dini nikah uygulamasına devam etmektedirler. Geleneksel Türk toplumunda özellikle kırsal kesimde resmi nikah önemsenmezken son dönemlerde evliliklerini garanti altına almak için resmi nikah yaptırılmakta aynı zamanda dini nikah töreniyle de inançlarına uygun hareket etmenin verdiği iç huzurla yeni yaşamlarına başlamaktadırlar.<sup>14</sup> Böylelikle dini nikah Türk toplumu tarafından olumlu algılanmakta ve araştırmalar da bunun son derece yaygın bir tabana sahip olduğunu göstermektedir.<sup>15</sup> Hatta toplumun büyük bir kesimi sadece resmi nikahla yaşamak yerine sadece dini nikahla yaşamayı daha uygun ve olabilir görmektedir. Başka bir ifadeyle dini nikah varsa resmi nikahın olmaması daha anlayışla karşılanabilirken, dini nikahsız bir evlilik çoğunlukla kabul görmemektedir.<sup>16</sup>

İnsanlar kendi dini, sosyal ve kültürel yapılarından çok farklı yabancı bir toplum içerisinde de öz benliklerinde mevcut olan kültür kodlarını taşıyarak temsil etmektedirler. Böylelikle onlar aidiyet hissettikleri toplumun özelliklerini buldukları ortamda da yansıtmaktadırlar. Hatta çevrelerinde yaşadıklarının tersi yönde uygulamalar olsa da sahip oldukları değer yargılarını ve toplumsal özelliklerini daha güçlü bir şekilde devam ettirmektedirler. Bu noktada araştırma kapsamında görüşülen kadınlar da Almanya’da yaşadıkları halde kendi kültürel kodlarını ve değer yargılarını özellikle nikah konusunda yoğun bir şekilde sergilemektedirler.

<sup>11</sup> Cemil Liv, Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gerekçeleri ve Resmi Nikah İle İmam Nikahının Fikhî Açından Karşılaştırılması, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2 (2014), 172.

<sup>13</sup> Nilüfer Karlı, “Türk Toplumunda İmam Nikahı Olgusu”, *Kadınların Gündemi*, ed. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 82.

<sup>14</sup> Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi SEKAM, *Türkiye’de Aile Araştırması*, (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016), 65-72.

<sup>15</sup> Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü ASPB, *Türkiye’de Evlilik Tercihleri Araştırması Nisan 2015*, (Ankara: 2015), 25.

<sup>16</sup> 2003’te Türk toplumunda gerçekleştirilen evliliklerin yüzde 91’i hem resmi hem dini nikahlıdır. 2015’te bu oran yüzde 97’ye kadar yükselmiştir. Sadece resmi nikah kıyıp, dini nikah kıyılmayan evlilik oranı 2003’te metropollerde 6.2, kırsal alanda yüzde 2 civarındadır. Bununla birlikte sadece dini nikah kıyma oranı büyük kentlerde yüzde 3.3, küçük kentlerde yüzde 6.4, köylerde yüzde 8.4 olarak tespit edilmiştir. Bölgeler açısından bakıldığında ise doğu ve güneydoğu Anadolu bölgesinde sadece dini nikah kıyılma oranı yüzde 15’ler seviyesindedir. Ayrıntılı bilgi ve farklı karşılaştırmalar için bkz. Yaprak Civelek – İsmet Koç, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, *Nüfusbilim Dergisi*, Hacettepe Üniversitesi (2007), 6.

### **Boşanmış Kadınlarda Nikah Algıları/Resmi-Dini Nikah**

Nikah tarihsel süreç içerisinde Müslüman toplumlarda özelde de Türk toplumunda dini törenlerle örgütlenmiş bir evlenme kültürü haline gelmiştir. Nikahı akdeden kişinin dini sıfatının bulunması, nikah esnasında hamd - salat ve duaların okunması, daha sonraları bu dini törenin zorunlu olduğu anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu da görüşülen kadınların nikah algılarında açık bir şekilde kendini göstermektedir. Genel bir görünüm olarak görüşme gerçekleştirilen kadınların dini/resmi nikah konusundaki tutumları, oldukça belirgin bir şekilde dini nikah yönündedir. Katılımcıların nikah algılarında dini ve resmi nikahın gerekliliğinin değerlendirilmesi bakımından tamamen geleneksel dini yapının etkili olduğu görülmektedir. Dini desenlerle donatılmış nikâh algısı ve geleneğin oluşturduğu güçlü etki nikâh uygulamasında kendini göstermektedir.

Görüşülen kadınların dünyasında evliliğin meşrulaşması ve gerçekleşmesi için dini veya resmi nikahın önceliği dört kategori halinde değerlendirilebilir. Birinci kategoriyi hem resmi nikahı hem de dini nikahı gerekli görüp, ancak dini nikahı evlilik için olmazsa olmaz kabul edenler oluşturmaktadır. Evlenmek isteyen kişilerin resmi nikahla birlikte imam nikahının da yapılmasını isteme gerekçelerinin başında resmi nikahı dinen tek başına yeterli görmemeleri gelmektedir. Nikah akdini gerçekleştirecek memurların dini bir görev taşımamaları, Medeni Kanun'dan alınan yetki ile nikahın akdedilmesinin İslâmî hükümlerin reddedilmesi olarak algılanması ve evlilik akdi esnasında dini ritüellerin olmasının örf haline gelmesi, resmi nikahın dinen yetersiz görülmesinin sebepleri arasında gösterilmektedir.<sup>17</sup> Bu anlamda dini nikah olmadığında yaşanan birlikteliğin zina olduğunu ifade eden Reyhan, dini nikahın önemini çarpıcı bir şekilde açıklamaktadır:

*Benim için öncelikle dini nikahın olması önemli. Şu an; hani İslami usule göre olması dini nikah olmadan olmuyor, sahih sayılmıyor zaten. Çünkü onun içinde bir şey yok yani mehir yok. Resmi nikah bulunduğunuz devletin haklarından almak için tabii ki de çok önemli. Ama resmi nikah olmadan da dini nikah olursa evlilik olur. Allah katında evlisin. Resmi nikahın var ama dini nikah yoksa Allah katında evli değilsin, zina yapıyorsun.*

Gülşay “her şeyden önce dini nikah benim için daha çok önemli devlet nikahından. Sonuçta Allah'ın huzurunda evli olman lazım. Dinimizin gerektirdiği de o. Devlet nikahı da çoğu kadınlarımız için güvence açısından gereklidir. En doğrusu, ikisi de gerekli” diyerek

<sup>17</sup> Liv, “Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gereçekleri ve Resmi Nikah ile İmam Nikahının Fikhî Açından Karşılaştırılması”, 165.

öncelikle Allah’ın huzurunda evli olmanın önemini vurgulamakta, arkasından resmi nikahı da ekleyerek benzer bir açıklama yapmaktadır.

Derya, imam nikahını Allah’ın onayını almak olarak görmekte ve kendisinde oluşturduğu anlamı daha değerli ve anlamlı kabul ederek dini nikahı önemsemektedir. Bunu da “*valla bence hoca nikahı daha önemli. Yani benim için anlam olarak daha önemli. Eskiden de öyle yapıyordum. Yani öbür tarafta imzayı atıyorsun tamam karı kocasın, ama dini nikahta dua ediyorsun. O an sanki Allahım artık senin de onayını aldık, senin huzurunda evliliği birleştirdik, biz birleşiyoruz. Onun manası daha özel*” şeklinde ifade etmektedir. Perihan da dini nikahı incelemekle beraber toplumsal baskıyı ortadan kaldırmak amacıyla resmi nikahtan da vazgeçmemektedir:

*Benim için dini nikah, resmi nikahtan çok daha önemli. Resmi nikah da bir güvence olarak. Zaten ben bu teklifi aldıktan sonra evlenmeden evimiz satıldı, açıkta kaldık, bu teklif eden kişinin evine yerleştik. Oğlum gelmek istemedi, babasında kaldı bir hafta. O dönemde ben hemen ne olursa olsun yine hoca nikahı istedim yani. Benim için çok önemli. Resmi nikah da önemli. Hani, şöyle önemli. Aslında sırf güvence açısından önemli benim için. Tabii ki, sosyal yaşantı için de çok önemli. Bir insanın bana şunun dostu demesini istemem asla. Kimse hoca nikahını sormuyor çünkü. Resmi nikah önemli çevreye karşı. Çok şükür onu da yaptık yani. Hoca nikahı, resmi nikahımız oldu.*

Emine de aynı şekilde dini hassasiyetten dolayı yasak bir şey yapmak endişesiyle dini nikahı incelemekle birlikte resmi nikahı da evliliğin belgesi olarak kabul etmektedir:

*Dini nikah da resmi nikah da önemli. Sanki dini nikah olmayınca her şey haram olur. Dini nikah dinimizde olması gerektiği için. Resmi nikah ise ben cin fikirli bir insan değilim, resmi nikah yapayım da kocamdan bana mal mülk bir şeyler kalsın gibi bir şeyler düşünmedim hiç. Olması gereken şeydi oldu. Çünkü evlendiğinin belgesini alıyorsun. Dini nikah da haramlık helallik noktasında rahat karı koca olabilmek için gerekli.*

Burada Emine’nin resmi nikahla ilgili “*olması gereken şeydi oldu*” açıklaması dikkat çekicidir. Çünkü kendi dünyalarında veya çevrelerinde daha geniş ifadeyle toplumda devlet otoritesi tarafından zorunlu tutulan resmi nikahın uygulamada kamıksandığını ve kabullenildiğini göstermektedir. Figen genel anlamda düşündüğünde ikisini de önemli görürken kendisi için dini nikahı incelemektedir:

*Benim için ikisi de çok önemli. Resmi nikah, hatta dini nikah daha da önemli aslında benim için. Ama bu zamanda her şey çok çabuk bittiği için resmi nikah da önemli.*

*Bazı insanlar dini nikaha o kadar bağlayıcı olmadığı için daha çabuk kopabiliyor-  
muş gibi olduğu için ikisi aynı anlamda önemli. Ama benim için dini nikah daha  
önemli neden diyecek olursanız, sonuçta Müslümanız ve Allahımıza, kitabımıza  
inaniyoruz ve ne kadar önemli olduğu zaten günaha girmemek için de, zina yapma-  
mak için Allah'ın huzurunda önce onun kabul etmesini isterim. Ondan sonra da  
onun temeli üzerine yuvamı kurmak isterim. Allahın izniyle bunu yaşamak isterim  
o yüzden benim için çok önemli.*

Reyhan, Gülay, Emine ve Figen'in açıklamalarına baktığımızda dini nikah, Allah katında evli olmanın güvencesi ve rahatlığı olarak kabul edilmekte aynı zamanda da karı- koca ilişkisinde zina suçu işleme günahından sakınma amacıyla bir kurtuluş olarak değerlendirilmektedir. Ancak bunun yanında resmi nikah da göz ardı edilmeyip eşler için bağlayıcılığı ve güvence olması bakımından gerekli görülmektedir.

Görüşülen kadınların nikaha yaklaşımlarında ikinci kategori olarak resmi nikah önemsenmesine rağmen boşanma sürecinde yaşanan sorunlardan dolayı dini nikah ön plana çıkarılmaktadır. Türk toplumunda hukuki bir güvencesinin olmadığı kabul edildiği halde insanlar tarafından imam nikahı uygulaması devam ettirilmektedir. Nişanlılık dönemlerinde ya da evlilik aşamasında bir takım bireysel nedenlerle çiftler resmi nikah yapmak yerine evlilik ve boşanma olayının gerçekleşmesinin daha zahmetsiz olacağı gerekçesiyle imam nikahına yönelmektedirler.<sup>18</sup> Bu durum özellikle ikinci evliliklerde ortaya çıkmaktadır. Yasemin, resmi nikahın güvence olarak görüldüğünü ifade etmekte ancak kendisi için bir güvence olmadığını da belirtmektedir. Boşanmada yaşanan sıkıntılardan dolayı da dini nikahı daha çok önemsemektedir:

*Benim için ikisi de önemli. Ama dini nikah daha önemli. Hani bizim Türkiye'de şey var. O hemen resmi nikah olsun, kendini güvenceye alsın. Hiç kimsenin güvencesi yok. Ben birinci eşimle resmi nikahla evliydim. Ayrıldım. Ne nafaka aldım, ne arsa aldım, ne para aldım, ne pul aldım. Hiçbir şey alamadım. İyiydi diyorum ama hiçbir şey de alamadım. Çocuğuna nafaka, büyük kızıma. Ben biraz da gurur yaptım, istemedim öyle diyim. Ama zaten bir şekilde kendi akıl verenleri olduğu için, kendi aklı o kadar çalışmaz cinliğe öyle diyim. Bir şekilde mal, mülkü kaybettiler ortadan. İkinci de mesela dini nikahım var, resmi nikahım yok. Allah'tan da olmamış. Çok uğraştık ama olmadı. Çünkü o, Almanya'ya gelmek için bir tane Almanla mı ne evlenmiş herhalde. Bir şekilde onun mu düşmesi gerekiyormuş veya bir şey olması gerekiyormuş. Baya bir kağıt problemleri oldu. En azından belki beş altı kere gittik,*

<sup>18</sup> Liv, "Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gerekçeleri ve Resmi Nikah ile İmam Nikahının Fikhî Açıdan Karşılaştırılması",164.

*evlendirme dairesine. O ve ben, yok şu kağıt eksik, yok bu kağıt eksik. Diyorum, Allahuma bin şükür resmi nikah olmadı. Her şerde bir hayır vardır. Bir de ben onunla boşanmaya kalkıktım. Hani demek istediğim resmi nikah çok böyle garanti değil.*

Dini nikahla gerçekleştirilen bir akitte tarafların aile şerefini koruma, nesep, ibate, iâşe, mehir, miras, iddet ve nafaka gibi hak ve sorumlulukları üstlendikleri söylenemez. Bu uygulama bir yandan akitlerin tescili kapsamındaki Kur'an'ın tavsiyesine ters düşmekte diğer yandan da yıllardır devam eden maruf örfteki uygulamadan farklılık arz etmektedir.<sup>19</sup> Zira evlilik bağının ortaya çıkardığı; doğacak çocukların nesebi, mirasçılık ve nafaka yükümlülüğü gibi ancak evliliğin tescili ile mümkün olan yasal sonuçlar bulunmaktadır. Bu şekildeki bir nikahla bunlar gerçekleşmemektedir. Ancak görüşmecilerin Almanya'da yaşamakta olmalarından dolayı devletin sağladığı sosyal destekle kendi hayatlarını idame ettirme imkanları daha elverişlidir. Bu nedenle de ailenin geçimini sağlamada bir erkeğe ihtiyaç duymamaktadırlar. Bu da onları resmi nikahtan ziyade dini nikaha yönlendirmektedir. Neslihan da benzer şekilde yaşadığı zorluklardan dolayı resmi nikahı gereksiz görmektedir:

*Dini ve resmi nikah önemli. Çünkü büyüklerimizin de dediği gibi nikah insanı sevdiriyor, bağlıyor. Yani Allah katında da şey olduğu için, şimdi ne diyim kelimeyi unuttum. Önemli olduğu için tabi ki benim için de çok önemli dini nikah. Hani zina olmasın. Ondan sonra resmi nikah. Bilmiyorum dini nikah önemli ama ben resmi nikahı o kadar önemsemiyorum, gereksiz. Ya işte ne bileyim ben çok zorluk çektim resmi nikahta. Boşanırken olsun. Hiç gereksiz yani, kağıt üzerinde. İnsanların birbirine sadık olması çok önemli, değer vermesi. Yani, resmîlik o kadar şey gelmiyor bana. Hatta dedim bir daha evlenirsem resmi nikah yapmıcam diye bile. Öyle şey oldum gerçekten hani. Çok zorlandım çünkü. Boşanmak çok acı geliyor insana. Yani bilmiyorum, dini nikah hemen kelimelerle bozuluyor ama bu resmi nikahtaki bu şeyler beni biraz rahatsız etti.*

Medine boşandıktan sonra ikinci evliliklerde resmi nikah yaptırmayıp dini nikahla evlenmeyi anlayabildiğini ancak karşı tarafın kendisini ciddiye almayacağı düşüncesiyle resmi nikahsız bir evliliği kendisinin kabul etmeyeceğini de ifade etmektedir:

*Önemli. Önemli de, şimdi bir de şu var yalnız. İnsanlar evlenip boşandıktan sonra, tekrar bir daha evlenmeye, resmi nikah yapmaya cesaretleri kalmıyor çünkü. Bu süreçte çok uğraşıyorlar, kayıpları oluyor. Korkuları oluyor bir de endişeleri oluyor daha doğrusu. Resmi değil, ikinci evliliklerde dini nikaha başvuruyorlar. Önceleri*

<sup>19</sup> Ahmet Onay, "Toplumsal Farklılaşma ve İmam Nikâhı Meselesi", *Journal of Analytic Divinity*, 2/2, 2018, 100-101.



*pek anlayamıyordum onları. Ama şimdi yani git gide hak veriyorum yani. Anlamaktan öte hak verebiliyorum neden böyle yaptıklarını yani. Ben olsam resmi nikah olmadan evlenemezdim herhalde. Evet evlenemezdim. Beni ciddiye almadığını düşünürdüm. Evlenemezdim, yok. Bazı haklardan yararlanması yani. İşte karı-koca görünmemiz için, haklardan yararlanmak için. Bunların hepsi bir bütün. Şimdi dini nikah, Allah'ın rızasını almak için herhalde öyle söyleyeyim. Önceden, eskilerden insanlara duyurmak amacılıydı herhalde. Ama şimdi zaten resmi nikah yapıldığı için aynı görevi alıyor da, ama Allah'ın rızasını kazanmak için, Allah'ın rızasını almak için, dua almak için o yönden diye düşünüyorum.*

Açıklamalar değerlendirildiğinde boşanma sürecinde yaşanan sıkıntılardan dolayı dini nikahla başlayan evlilik hayatında ilerleyen zamanda sorunların çıkmasıyla ayrılmanın daha kolay olacağı düşünülmektedir. Bu da özellikle ikinci evliliklerde dini nikaha eğilimi artırmaktadır.

Aslında bu şartlardaki evlilikte, boşanma noktasına gelindiğinde kadın çok daha farklı zorluklarla karşılaşabilmektedir. İslam'a ve toplumda geçerli dini kültürel algılamalara göre dini nikahın sona erdirilmesi, erkeğin bu konudaki iradesine bağlı bulunmaktadır. Bu durumda resmi nikah olmadığında nikah belgelenemediği için dini nikahtaki boşanma erkeğin insafına kalmakta ve erkek istemediği takdirde bunu kadına karşı bir koz olarak kullanmaktadır. Resmi nikahta ise hakimin boşamasıyla boşanma gerçekleştiğinden dolayı başka bir ifadeyle hem resmi hem de dini nikahta ayrılık meydana geldiği için, kadın istemediği evliliği süreç uzasa da daha kesin bir şekilde bitirebilmektedir. Böylelikle kocanın kendisini mağdur etmesini engellemektedir.<sup>20</sup>

En son yapılan Türkiye Aile Yapısı Araştırmasına göre de dini ve resmi nikahın birlikte yapılması büyük oranla kabul edilmektedir. Araştırmaya katılan bireylerin son evliliklerindeki nikâh türü sorulmuştur. Nikâh türüne ilişkin bulgular değerlendirildiğinde, evli bireylerin büyük çoğunluğunun (%97) hem resmi hem de dini nikâh yaptığı belirlenmiştir. Türkiye genelinde sadece resmi nikâhla evlenenlerin oranı %2, sadece dini nikâhla evlenenlerin oranı da %1'dir.<sup>21</sup>

Üçüncü kategoriye ise hem resmi nikahın hem de dini nikahın önemli olduğunu kabul edenler oluşturmaktadır. Aynur bunu "ikisi de önemli benim için, dini nikah

<sup>20</sup> Bu noktada farklı bir bakış açısıyla daha geniş bilgi için bkz. İhsan Toker, *Bir Yapılışma İlişkisi Olarak Kadınlar Ve Din -Başkent Kadın Platformu Örneği Olayı-*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 263-274.

<sup>21</sup> Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (AÇSHB), *Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2016*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 50.

Allah katında önemli. Resmi nikah da önemli, böyle boşanma olduğunda nafaka için, çocukların okula kaydolması için, sosyal hayatta çok önemli” ifadesiyle kısa ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun bu ifadesi resmi nikahın kadınların dünyasında toplum içindeki fonksiyonunu ortaya koymakta, toplumda günlük yaşam içinde karşılaşılabileceği “çocukların okula kaydolması” gibi birtakım sorunların kolaylıkla çözülebileceği düşünülmektedir.

Nalan her ne kadar boşanma sürecinde sıkıntılar yaşasa da gönül olarak koptuktan ve ayrı yaşadktan sonra nikahın önemli olmadığını mahkemede bitecek bir formalite olduğunu ifade etmektedir. Buna ilave olarak o, genel anlamda dini nikahtan yana olsa da, resmi nikahı da hayat garantisi olarak görmektedir:

*Dini nikah önemli, Allah katında tabii ki. Aslında tek dini nikah olması gerekir ama, hani garanti için de, yaşadığımız toplumda mutlaka resmi nikahın da olması gerekiyor. Yani bilmiyorum resmi nikah şu toplumda önemli bence. Yani hayat garantisinden. Gerçi hoş biz burada o garantiyi alamadık hiçbir zaman. Nasıl diyeyim eşimden bir destek, bir şey göremedim. Tabi ki burada devlet farklı işlediği için. Türkiye’de de öyledir mutlaka. Ama gönül olarak kopmuşsa, işte ya burada çok da bir şey ifade etmiyor zaten boşanmak da. Hani ayrı olduğun sürece, zaten bir mahkemeye bitecek bir şey resmi nikah. Onun için bence resmi nikah da önemli diye düşünüyorum.*

Hanife ikinci evliliğinde resmi nikah yapmamasına rağmen özellikle çocuklara örnek olma bakımından resmi nikahı önemsemektedir. Buna ek olarak da dini inancından dolayı ve evdeki huzur ve bereket için dini nikahı gerekli görmektedir:

*Önemlidir aslında ben ikinci evliliğimde resmi nikah kıymadım. Şöyle eşim evliydi o zaman, eşinden ayrıydı ama ayrılamıyordu 2-3 senedir. Eski eşi sorunlar çıkarıyordu, sonradan ayrıldı. Başlangıçta o yüzden evlenemedik. Sonrasında evlenmeye kalksak da hep bir sorun çıktı resmi nikah yapamadık evlenemedik. Ama resmi nikah çok önemli çocuklara örnek olmak lazım, hoca nikahı da yapmak önemlidir. Çünkü günaha girmemek için; usulünce, dinimizce güzel olsun, evde huzur olsun, bereket olsun diye; bunlar olmazsa zaten evde hiçbir şeyin değeri olmaz. Ben böyle şeylere biraz bağlı bir insanım inançlıyım bu konuda benim için önemlidir.*

Songül dini duyarlılık sebebiyle çocukların zina sonucu olmaması için dini nikahı önemsemekle beraber evliliği kanıtlamak için resmi nikahın gerekliliğini öne çıkarmaktadır:

*Evet, dini nikah önemli dinimiz için. Gene çocuklarımız için zina durumu olmaması için. Resmi nikah da boşandığın an maddiyat için ikisi de önemli; resmi nikah miras*

*için, toplum için. Mesela ben evlendim. Şimdi tamam dini nikah dinimiz için ama dışarda dini nikahı şey yapmıyorlar, tanımıyorlar. İkisi de önemli yani benim için.*

Esma da resmi nikahı haksızlığı önlemede bir güvence olarak görmekte ve dini nikahla önemini şöyle ifade etmektedir:

*Şimdi dini nikah dinimizde olan bir şey olduğu için. Tabi ki dini nikah Allah'ın huzurunda da bu evliliğe adım atmak, ilk adım olarak saymak olduğu için tabi ki çok önemli. Resmi nikah da kadınların hakkı için, benim için önemli. Gerçekten Almanya da olsun Türkiye'de olsun kanunen geçerli olması için önemli. Haksızlığa uğramamak için. Sırf dini nikahla yaşayıp da sonra elinde hiçbir hakkın olmaması için resmi nikah önemli. Tabi dini nikah da önemli. Çünkü resmi nikahta sadece kağıt üzerinde evli oluyorsun, dini nikahta helal bir şekilde evli oluyorsun.*

Aysun da benzer şekilde dini nikahı Allah katında evlenme olarak kabul etmekte hatta dini nikah olmayınca evde huzurun olmayacağına inanmaktadır. Resmi nikahı ise özellikle çocukların hakkını koruma olarak görmektedir:

*Evet önemli çünkü Allah katında evlenmeyince o evde huzurumun, onun katında da kabul görmedikten sonra huzurun olacağına inanmadığımdan çok önemli; resmi nikah, o da önemli tabii ki; ilerde çocuklarım olduğunda onlarda eşimden faydalanabilirim diye, olanların da hakkını koruyabilmek için daha çok. Benim kendim için öyle bir beklentim yok. Şu açıdan beklentim yok; yani maddi açıdan bir beklentim yok.*

İlkay da nikaha Aysun'a benzer şekilde yaklaşmakta, çocukların alacağı soy isim ve nikahın belgelenmesi noktasında resmi nikahı, Allah'a karşı sorumluluk bakımından da dini nikahı önemsemektedir:

*Yani dini nikah tabii ki önemli. Sonuçta Allah'ın emri, imam nikahının da olması. Resmi de önemli diye düşünüyorum. Çünkü hani belli kurallar var, sonuçta insanın kendisini yine de hani imam nikahı tamam dinimizce önemli ama yine de resmi nikahın da önemi büyük yani. Nasıl desem sonuçta bir soy isminden dolayı en basiti. Çocuk olunca. O yüzden yani resmi nikahın da önemi var. Belgeli olması. Sonuçta hani dini nikah tamam Allah katında önemli ama sonuçta elimizde bir belge olmuyor gösterebileceğimiz.*

Türk halkının ister Türkiye'de, isterse Türkiye dışında bir yerde yaşasın çok büyük bir kısmının resmi nikâh ve dini nikâh şeklinde çift nikah olgusu yaşadıkları, bu yüzden her iki şekilde de nikâh yaptırdığı veya yaptırmayı düşündükleri anlaşılmaktadır. Dini nikah, görüşmecilerde yapılan işe dini boyut katarak psikolojik bir rahatlama sağlamakta, resmi nikahta bir güvence olarak kabul edilmektedir.

Türk toplumunda imam nikahı şeklinde ifade edilen nikah türünde ibadet yönünün var olduğu ancak resmi nikahta benzer bir niteliğin bulunmadığına dair anlayışın yaygın olması nedeniyle yalnızca resmi nikahla evlilik gerçekleştirmenin yeterli olmayacağı düşüncesi gelişmiştir.<sup>22</sup> Ayten'in açıklamasında da bu anlayış görülmektedir:

*Ya, şöyle bir şey. Resmi nikah olduktan sonra zaten dini nikah da gerekli. Çünkü dini nikah kıyılırken hocanın orada soruları oluyor. Yani, onları bilmek, bilinçli olarak bir de dua ile olan bir şey. Resmi nikahta bu yok yani. Resmi nikah olmadan zaten hoca nikahı da yok zaten şuanda öyle bir şey yok. Olmamalı yani. Hiçbir hakkın olmuyor. Yani onun da olması gerekiyor. Yani ben hatta şey o zaman erkek kardeşime şunu demiştim hani, ikinci evliliğimde hani; hoca nikahıyla sadece otursam dedim, hani, bazı şeyler için falan. Kardeşim dedi şu anda dedi hoca nikahı geçerli değil, o zaman hani dostu gibi olursun, olmaz dedi, resmi nikah yapman lazım. Yani, bence ikisi de olmalı.*

Ayrıca Ayten bazı sebeplerden dolayı ikinci evliliğinde sadece dini nikah yapmak istemesine rağmen kardeşinin uyarısıyla resmi nikah olmadan dini nikahın geçersizliğini kabul etmektedir.

Dini nikahta dikkat çeken esas farklılaşma nikahın kimi zaman gerçek amacının dışında kullanılmasıdır. Bu uygulama genel olarak toplumsal değişimle birlikte nikahın resmi olarak herhangi bir kayıt altına alınmadan, umumiyetle eş-dost ve akraba çevresine de haber vermeden, bir nevi cinsel birlikteliği meşrulaştırma şeklinde iki şahit huzurunda hoca veya hoca olarak isimlendirilen kişiler tarafından yapılmasıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde dini nikah uygulamaları özellikle kadınlar açısından mağduriyet ve haksızlığa uğramaya yol açan bir takım sonuçlara sebep olmaktadır. Bunu Lütfiye özellikle kimsenin haberi olmadan gizlice yapılan dini nikahların yanlışlığına dikkat çekerek ifade etmektedir. Kendisi ise zina çekincesinden dolayı dini nikahı, eşlere bir güvence olduğu için de resmi nikahı önemsemektedir. Bu durumu da şöyle açıklamaktadır:

*İkisi de çok önemli, mutlaka olmalı. Dini nikah Allah katında olması gereken bir şey. Dini nikah olmayınca Allah korusun zinadır bu. Sadece dini nikah da bence yanlış. Resmi nikah da olmalı, çünkü her iki taraf için de bu bir güvencedir. Maddi anlamda değil, dini nikahta evet, ama bu benim eşim diyemezsin, belgeleyemezsin. Resmi nikah aynı zamanda güvence, hemen birden bire ben gidiyorum diyebilme noktasında biraz bir korku oluşturur. Kolay değil boşanmak, avukata gideceksin,*

<sup>22</sup> Liv, "Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gereççeleri ve Resmi Nikah ile İmam Nikahının Fikhî Açıdan Karşılaştırılması", 172.

*boşanma davası açacaksın, mahkeme vs ben bir daha bir denesem mi, biraz bir mücadeleye oluyor resmi nikah olunca. Dini nikah daha kolay bitiyor. Benim duyduğum kadarıyla önüne gelen kişi dini nikah yapıyor. Kadınları kandırıp kandırıp dini nikah yapıyorlar. Kimsenin haberi yokken dini nikah yapıyorlar. Boşol, boşol, boşol nikah bitti; boşayıp bırakıyor, kadın perişan oluyor. Mehir mi verecek o kadına zaten Allah korkusu yok ki mehir versin o kadına. Etrafa da yaymıyorlar; sadece o kadını kandırmak için bir dini nikah, kadınlar da saf tabii ki, aaa beni seven, bana sahip çıkan biri var deyip kabul ediliyor. Bu şekilde kabul edilmemeli, aklın kullanılması gerekiyor. Neden resmi nikah yapmıyorsun, eğer seviyorsan, hayatını paylaşacaksan resmi nikah yapmamak için ne gibi bir engel var?*

Görüşmecilerin açıklamaları genel olarak değerlendirildiğinde resmi nikâh yaptırınların çoğunluğu ayrıca dini nikâh yaptırmadıkları zaman nikâhlarının geçerliliği konusunda şüpheye düşmektedir. Bu nedenle yasal zorunluluktan dolayı insanlar genellikle resmi nikâh yaptırırken aynı zamanda dini nikah da yaptırmak istemektedir. Bugünün dünyasında sözlü ispat vasıtalarının gücünün zayıfladığı ve inkâr veya başka nedenlerle yetersiz kaldığı ortaya çıkmıştır. İnsanların mobilizasyonunun artması, ilişkilerin daha da karmaşıklaşması ve problemlerin farklılık göstermesi gibi nedenler göz önünde bulundurulduğunda günümüzde resmi bir kanıt dayalı ispat vasıtalarının ortaya koyduğu teminat daha kuvvetlidir. Nitekim bu resmi belge hak talebinin reddi veya görevlerin inkârı ya da ihmali gibi olumsuz hallerde de daha sağlam bir güvence niteliği taşımaktadır.<sup>23</sup>

İslam'a göre nikâh, evlenme ehliyetine sahip ve aralarında evlenmelerine dinî açıdan bir engel bulunmayan kadın ile erkeğin (veya vekillerinin), gerekli şartları yerine getirip, şahitler huzurunda, birbirleri ile evlenmeyi kabul ettiklerini beyan etmeleridir. Resmi nikâhta bu şartlar aynen mevcut olduğuna göre, usulüne göre kıyılan resmi nikâh dinen de muteberdir. Esasen resmi nikâh dinin öngördüğü koşullara göre akdedildiğinde bu nikâhtan sonra imam nikâhı veya başka adlar altında kıyılan nikâhlar, önceki nikâhın tekrarından başka bir anlam ifade etmez. Ancak, bu vesile ile yeni evlenen çiftlere nasihat verilmiş ve dua edilmiş olur.<sup>24</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hem bir devlet mekanizması olarak hem de halkı dini konularda aydınlatmada görevli tek kurum olarak yapmış olduğu açıklamaya rağmen, görüşmecilerin açıklamalarındaki nikah algıları değerlendirildiğinde genel anlamda Türk halkında, özelde ise görüşülen kadınlarda hem resmi hem de dini nikahın yapıldığını ve dolayısıyla bir “çift nikâh” olgusunun var olduğu görülmektedir. Bunun neden-

<sup>23</sup> Köse, “Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh”, 164.

<sup>24</sup> Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, 21-24.

leri arasında diyanete olan toplumsal güvenin az olması söylenebilir. Başka bir deyişle diyanet dini bir kurumdan ziyade cumhuriyet ideolojisinin ürettiği seküler bir kurum olarak algılandığından halk, diyanetin açıklamalarına öteden beri pek duyarlı olmamıştır.

Dördüncü kategoriye ise dini nikahı gerekli görmeyip resmi nikahın kadınları koruduğunu kabul edenler oluşturmaktadır. Hatice, aynı anda iki nikahı kabul etmeyip, gereksiz bulmakta ve bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*Bana göre Allah'ın emrettiği nikahın şartları gerçekleştikten sonra, bunu gerçekleştiren de resmi nikah olduğundan, nikah olmuştur. Geçerlidir. Tamamdır. Ekstra bir imamın önüne geçip bir nikahın daha olması gerektiğine inanmıyorum. Yani bu (dini nikah) kadınları korumak amacıyla daha sonra çıkmış bir şey. Ama şu anda devletin kadınların suistimal edilmemesi açısından bu görevi resmi nikahla yaptığını düşündüğüm için dini nikah o kadar da gerekli değil. Dini nikah da oldu mu resmi nikaha ihtiyaç olmadığını düşünebilirim. Allah'ın hükümlerini hangisi gerçekleştiriyorsa o olduktan sonra ikinci bir nikaha gerek yok. Gizli olmadıktan sonra, nikahın şartları var 4 tane bunlar yerine getirildikten sonra nikah geçerlidir. Bunlar karşılıklı rıza- kabul, mehir, ilan etme (şahitler); iki şahitle gizlice yapılan ilan edilmeyen nikah geçersiz nikahtır. Dini nikah deyince imamın karşısında gizlice yapılan nikah, nikah değildir. Nikahın bu dört şartı gerçekleştiikten sonra tamamdır. Nikahı belgelemek gerekir. Çünkü kötü niyetli insanlar var ya da daha sonra boşandıktan sonra kötü niyetli olabiliyorlar. Resmi nikah, yani devletin devreye girmesi, bu şekilde nikah akdinin olması bence iyi ve koruyucu.*

Dini nikahı bir aldatma olarak gören Esra kesinlikle resmi nikahı gerekli görmektedir. Ayrıca dini nikahla Allah'a ve Peygambere çok büyük bir saygısızlık yapıldığını kabul etmektedir. Buna ilave olarak nikahı bir sorumluluk alma şeklinde açıklayarak, dini nikahı insanların sorumsuzluklarına bir kılıf olarak kullandıklarını sert bir biçimde ifade etmektedir:

*Dini nikah diye bir şey olduğuna inanmıyorum ben de. Yani resmi nikahın mutlaka önemli olduğuna inanıyorum. Dini nikah diye bir kavramın aslında bütün insanlarımızdan silinmesini istiyorum. Çünkü çok büyük bir saygısızlık olduğuna inanıyorum dinimize. Ve insan hani Allah'a ve peygambere yapılan çok büyük bir hakaret bu. Yani çünkü dini nikahın neden geldiği biliniyorsa- ki kadınları korumak amaçlı geliyor. Kadının bir güvence altına alınması için bizim dinimizde bu nikah varsa bugünkü şartlarda da imam nikahı diye bir şeyin olmaması lazım. Çünkü imam nikahı denen şeyin hiçbir şekilde kadını güvence altına almadığına inanıyorum. Sadece bu insanların kendi yapmış oldukları hani kendi nasıl diyeyim suistimal ettikleri doğal şeylere kılıf uydurmak olduğuna ben inanıyorum benim düşüncem.*

*Çünkü sorumluluk almıyorlar, sorumluluğu onun üzerine atıyorlar. Ve bugün mesele imam nikahı yaptığımızda işte benim eşim deyip de sahiplenen adam, ertesi gün hiçbir şekilde kadına sahip çıkmıyorsa, onu hiçbir şekilde korumuyorsa bu büyük bir saçmalık yani. Sadece kendini kandırmaktan ibaret bir şey olduğuna inanıyorum. O yüzden de bugünkü şartlarda yüzde yüz imam nikahının değil, resmi nikahın olması gerektiğine inanıyorum. Ötekini sadece birbirinin kendi yaptığına kandırmak ve yaptığına kılıf uydurmaktan başka bir şey değil. Ve yaptığının kendince neyse onu Allah'ın verdiği kılıf uydurmak diye inanıyorum ben. Şahsi görüşüm.*

Hatice ve Esra'nın ifadelerine bakıldığında resmi nikâh, dini nikâhta öngörülen şartları taşımaktadır. Dahası, bu guruba göre nikâh, nikâhtır. Bunun resmi ve dinisi olmaz. Nikâhı hangi otoritenin kıydığı önemli değildir, önemli olan İslam'ın öngördüğü şartlara uygun olarak yapılıp yapılmadığıdır. Bu kategorideki görüşmecilere göre günümüzde uygulanan resmi nikahın dini nikahta olması gereken şartları yerine getirdiği kabul edilerek mükerrer bir nikah olan dini nikahın gereksizliği ifade edilmektedir.

Sebebi ne olursa olsun, dini veya resmi nikâhlardan birinin özellikle de yaptırım gücü yüksek olanın ihmali halinde, toplum ve birey bakımından güvence olan nikah sözleşmesi, yeni problemlere kaynaklık etmeye başlamaktadır. Özellikle dini hassasiyetler gerekmesiyle dini nikâhla yetinilmesi, arzuların gerçekleştirilmesinin bir vasıtasına dönüşebilmektedir. Çünkü kız ile erkek arasındaki nikâh icap ve kabul ve iki şahit ile şeklen gerçekleştirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında ailenin ve toplumun bilgi ve onayının önemsizleştirilmesi, boşamanın da erkeğin iradesindeki “boş ol” sözüne bağlanması, nikah konusundaki suistimali kolaylaştırmaktadır. Bu yaklaşımda yaşamın gerçekleriyle karşılaşıldığında veya hevesler geçtiğinde, herhangi bir bedel ödenmeden ve hiçbir sorumluluk duyulmadan yollar ayrılabilir. Böylece erkek genel olarak nikâh akdinin doğurduğu sonuçlardan kurtulmaktadır. Bu bağlamda, güven esaslı nikah sözleşmelerinde otoritenin bilgisine, kayda veya yazıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bütün bunların sonucunda nikâhın toplumsal fonksiyonunu yerine getirebilmesi için şeklen yeniden ele alınıp değerlendirilmesinde zaruret görülmektedir.<sup>25</sup>

Türk toplumunda özellikle de görüşmecilerin dünyasında resmi nikahın yanında dini nikah hassasiyetinin varlığı göz ardı edilemeyecek bir gerçekliktir. Nikah konusunda toplumsal algı dini nikah yapmamış olanlara bir baskı oluşturarak kı-

<sup>25</sup> Yavuz Ünal, “Küreselleşen Dünyada Değişen Aile ve Nikah Algısı”, *Küreselleşen Dünyada Aile*, 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 353-354.

nama ve dışlama şeklinde manevi bir yaptırım uyguluyorsa ayrıca bu kişiler psikolojik olarak kendilerini nikâhsız gibi hissediyorlarsa dini nikâh uygulamasının doğal karşılanması gerekmektedir.

Nikâhın dini özelliği nedeniyle geçmişten günümüze din adamlarının nikâh konusunda ortaya koydukları geleneğin ve onun etkisinin devam ettiği söylenebilir. Dinin etkisi ve geleneğin baskısıyla oluşan güçlü bir mukavemetle dini nikâh uygulamasına günümüzde de hoşgörüyü bakılmakta ve hala sosyolojik bir dayanak olarak toplum tarafından korunmaya devam edilmektedir. Türk Medeni Kanunu'nda kurumsal bir dayanağı bulunmayan dini nikâh, bireylerin inançları doğrultusunda içlerini rahatlatmak için gerçekleştirdikleri bir ritüel şeklinde görülmektedir.

Dini/resmi nikah ikileminin oluşmasında toplumsal olarak etkili olan bir takım arka planlar bulunmaktadır. Sürece bakıldığında Cumhuriyet öncesindeki uygulamanın farklı olması ve Cumhuriyet sonrası dönemdeki değişikliklerle birlikte resmi nikâh olarak ifade edilen ve belediyelerce kıyılan nikâhın “dini nikâh” veya “imam nikâhi” ile desteklenmesi yolunda bir düşünce gelişmiştir. Resmi nikâhın yaptırım gücü karşısında, dini nikâhın psikolojik rahatlama gibi bir işlevi ortaya çıkmıştır. Evlilik resmi nikâhla başlamış, ancak zifaf dini nikâhla mümkün olabilmektedir. Yaptırım gücü olan resmi nikâhın öncelenmesi veya ikisinin birlikte yapılması durumunda söz konusu akit, hem bireysel hem de toplumsal işlevini yerine getirebilmiştir. Takip edilen politikaların da etkisiyle bugün her iki nikâhın da kıyılması genel bir eğilim haline dönüşmüştür.<sup>26</sup>

Toplumdaki bu kabul doğrultusunda ortaya çıkan ihtiyaca binaen yeni bir düzenlemeye gidilerek dini nikahı önceleyenlerin müftülükler aracılığıyla, resmi nikahı önceleyenlerin ise uygulanageldiği gibi belediyelerce nikah yaptırabilmeleri imkanı sağlanmıştır. Böylelikle 2018 yılında müftülere resmi olarak nikah kıyma yetkisi verilmiştir.<sup>27</sup> Bu uygulamanın birey ve toplum açısından birçok olumlu yönü bulunmaktadır. Öncelikle bu sayede toplumda var olan resmi nikah-imam nikahı şeklindeki çift nikah uygulaması ortadan kaldırılabilir. Aynı zamanda evlilik ve nikahla ilgili din temelli olduğu zannedilerek yanlış bilinen çoğu bilgi ve uygulamanın da önüne geçilebilecektir. Ayrıca en önemlisi sadece dini nikahla mağdur olan kadının nikahtan doğan İslamî ve hukukî haklarının güvence altına alınması da bu

<sup>26</sup> Ünal, “Küreselleşen Dünyada Değişen Aile ve Nikah Algısı”, 353.

<sup>27</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, Erişim 15 Ekim 2021

<https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/N%C4%B0KAH%20GENELGES%C4%B0.pdf>.



şekilde sağlanabilecektir. Farklı uygulamalarla dini nikahın istismarı da engellenebilecektir.<sup>28</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada Almanya’da yaşayan Türk kadınların dünyasında nikahın ne anlam ifade ettiği, nasıl uygulandığı araştırma kapsamındaki kadınların açıklamaları ve hikayeleri doğrultusunda keşfedilerek betimlenmeye çalışılmıştır. Elde edilen en genel sonuç ise boşanmış kadınların dünyasında ailenin oluşumunda evlilik için nikahın gerekliliği ve önemi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle araştırma alanı Almanya olmasına rağmen kadınların açıklamalarında nikahsız bir birlikteliğin düşünülmemekle kabul görmediğini söylemek mümkündür. Cumhuriyet dönemiyle birlikte toplumda var olan nikah uygulamasının yerine tamamen farklı bir sistemin kabul edilmesi toplumda ikili bir nikah anlayışının doğmasına neden olmuştur. Ortaya çıkan bu yeni durum halk tarafından içselleştirilmeyerek dini motiflerle ve gelenekle şekillenen cumhuriyet öncesi nikah ritüelleri sonraki nikah işlemlerine uyarlanarak devam ettirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla cumhuriyet döneminde toplumda önceki uygulamaların ve dini hassasiyetlerin etkisiyle resmi nikahla beraber dini nikah yapılması şeklinde ikili bir nikah anlayışı gelişmiştir.

Bu noktada dini ve resmi nikah konusunda elde edilen veriler doğrultusunda görüşme gerçekleştirilen kadınlarda farklı şekillerde ifade edilse de çoğunlukla temel düşünce evliliğin meşruiyeti ve Allah katında geçerli olması için dini nikahın gerekliliğidir. Bu yaklaşımda nikahın dini içeriklerle bütünleştirilerek gelekselleşmesi ve kutsalla ilişkilendirilmesi etkili olmaktadır.

Araştırma kapsamında görüşülen kadınların nikah algılarında bireylere göre biri diğerine tercih edilse de çoğunlukla resmi nikahla beraber dini nikah uygulamasının devam ettiği tespit edilmiştir. Modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni yaşam şekillerine ve önceliklerine rağmen görüşülen kadınların nikâh algısında köklü bir değişim ve dönüşüm yaşandığını söylemek pek mümkün değildir. Nikâh Türk-İslam kültüründe, bireysel anlamda birlikte yaşamayı meşru hale getirmekte, toplumsal açıdan da kültürel değerlerin muhafaza edilerek sürdürülmesinde esas unsur olarak görülmektedir. Araştırma kapsamındaki kadınların Türk toplumu göre daha modern kabul edilen Alman toplumu içerisinde çevrelerinde nikahla oluşturulan aileye alternatif farklı birlikteliklere tanık oldukları halde nikah

<sup>27</sup> Konunun İslam Hukuku açısından değerlendirilmesi noktasında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Zeki Uyanık, “Müftülere Resmi Nikah Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslam Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 31, 2018, ss. 389-413; Yine konunun insanlar tarafından nasıl değerlendirildiği hakkında da bkz. Ahmet Bayraktar, “Müftülere Nikah Kıyma Yetkisi Verilmesi Sonrasında Türk İnsanın Nikaha Bakış Açısı”, *EskiYeni* 35 (Güz 2017), 21-31.

konusundaki hassasiyetleri güçlü bir şekilde devam etmektedir. Bunda da sahip oldukları kültürel kodların etkisinin olduğu ve bu doğrultuda yaşamlarını şekillendirdikleri görülmüştür.

### Kaynakça

- Ahmet b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani, *el-Müsned*. Nşr. Ebu Hacir Muhammed Said Besyuni. Beyrut: y.y., 1428/1989.
- Aile ile İlgili Sıkça Sorulan Sorular. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Apaydın, Hacı Yunus vd. *İlmihal*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin. “Nikah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nikah>
- Aydın, Mehmet Akif. “Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri.” *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. Mehmet Akif İnan. 10-13. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 1996.
- Bayraktar, Ahmet. “Müftülere Nikah Kıyma Yetkisi Verilmesi Sonrasında Türk İnsanınin Nikaha Bakış Açısı”, *Eskiyeni*. 35 (Güz 2017), 21-31.
- Canatan, Kadir. *Muhafazakar Endişe: Aile*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Civelek, Yaprak – Koç İsmet. “Türkiye’de İmam Nikâhı”. *Nüfusbilim Dergisi Hacettepe Üniversitesi*. 2007.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Hukuk Müşavirliği”. Erişim 15 Ekim 2021 <https://hukumusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/N%C4%B0KAH%20GENEL-GES%C4%B0.pdf>
- Ekinci, Ekrem Buğra. “Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 2 (Güz 2006), 41-60.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. “Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”. *Aile Yazıları 2 Kültürel ve Sosyal Değişme*. Der. Beylü Dikeçliçil - Ahmet Çiğdem. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991.
- Karaman, Hayrettin *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. 2. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Karlı, Nilüfer. “Türk Toplumunda İmam Nikahı Olgusu”. *Kadınların Gündemi*. ed. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Kirman, Mehmet Ali. “Modernleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)*. Erişim 25.10.2021 [http://isam-veri.org/pdf/drg/D162139/2012/2012\\_KIRMANMA.pdf](http://isam-veri.org/pdf/drg/D162139/2012/2012_KIRMANMA.pdf)

- Köse, Saffet. “Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh”. *Küreselleşen Dünyada Aile*. 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri. 124-174. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Liv, Cemil. “Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gerekçeleri Ve Resmi Nikah İle İmam Nikahının Fikhî Açından Karşılaştırılması”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 2* (2014), 163-191.
- Onay, Ahmet. “Toplumsal Farklılaşma ve İmam Nikâhı Meselesi”. *Journal of Analytic Divinity 2/2* (2018), 91-104.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam*. 4. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Baskı, 2015.
- Paçacı, İbrahim. “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku” (Evllenme ve Boşanma Örneği). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 11* (2008), 59-92.
- SEKAM, Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. *Türkiye’de Aile Araştırması (Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi)*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 1. Baskı, 2016.
- T.C. AÇŞHB, T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2016*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- T.C. ASPB, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Türkiye’de Evlilik Tercihleri Araştırması Nisan 2015*. Ankara: 2015.
- Toker, İhsan. *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar Ve Din -Başkent Kadın Platformu Örneği Olayı-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Uyanık, Mehmet Zeki. “Müftülere Resmi Nikah Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslam Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 31* (2018), 389-413.
- Ünal, Yavuz. “Küreselleşen Dünyada Değişen Aile ve Nikah Algısı”. *Küreselleşen Dünyada Aile*. 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri. 347-360. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Vergin, Nur. “Toplumsal Değişme ve Türkiye’de Aile”. *Aile Yazıları 2. Kültürel ve Sosyal Değişme*, Der. Beylü Dikeçligil – Ahmet Çiğdem. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991.

## Hasan Peker

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy of Religion  
Adıyaman/Turkey  
[hasanpeker02@hotmail.com](mailto:hasanpeker02@hotmail.com)  
ORCID: 0000-0002-1757-1446

### Makale Bilgileri

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

**Geliş Tarihi:** 31.10.2021

**Kabul Tarihi:** 08.12.2021

**Yayın Tarihi:** 15.12.2021

**Yayın Sezonu:** Aralık/December 2021

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

### Tanımlama Sorunsalı Bakımından Deizm Kavramına Kritik Bir Bakış

#### Öz

Mantık ilminde, "tanımlanamazlar" olarak ifade edilenleri paranteze olarak her şeyin, bu arada her kavramın bir tanımının söz konusu olduğunu ifade etmek mümkündür. Tanımın, gözetilmesi gereken kuralları vardır ve tanımlamada bulunan kimsenin bunlara riayet etmesi elzemdir. Aksi takdirde, eksik yahut yanlış tanımlamalardan dolayı, kavramlar ya belirsiz ve anlaşılmaz olur ya da yanlış anlatımlara ve yanlış anlamalara yol açar. Bu sebeple tanımlama kaynaklı bir sorun hem kişinin kendisini hem de muhatabını alakadar eder. İşte biz bu çalışmamızda deizm kavramını, sorun arz eden tanımlamalar üzerinden bahse konu ediyoruz. İlgili yazıların, sözlü sunumların ve gündelik hayatta gözlemlediğimiz kullanımların fazlasıyla bulunduğu verilerden yeterli gördüğümüz kadarını dikkate alarak ve gerekli gördüğümüz kadarını dikkatlere sunarak, kısmen betimleyici ve çoklukla eleştirel bir bakış açısıyla meseleyi irdelemeyi ve ehemmiyetini ortaya koymayı amaçlamış bulunuyoruz. Varmış olduğumuz netice, spesifik olarak bahse konu etmiş olduğumuz deizm kavramının, ciddiye alınması gereken boyutta sorunlu kullanımlara konu olduğudur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Kavram, Tanım, Sorunsal, Deizm

### A Critical Outlook On The Concept Of Deism In Terms Of The Problematic Of Definition

#### Abstract

In the science of logic, it is possible to say that there is a definition of everything, meanwhile every concept, by keeping out what is expressed as "undefinable". The definition has rules that must be followed and it is essential that the person making the definition abide by them.

Otherwise, due to uncertain or incorrect definitions, concepts will either be vague and incomprehensible or lead to misunderstandings and misrepresentations. For this reason, an identification-related problem concerns both the person himself and the addressee. In this study, we talk about the concept of deism through identifications that pose problems. Related articles, oral presentations, and the uses we observe in daily life provide a wealth of data on the subject. We will consider as much of these data as we deem sufficient and bring to attention as much as we deem necessary. As a method, we have aimed to examine the issue with a partially descriptive and mostly critical point of view and to reveal its importance. The conclusion we have reached is that the concept of deism, which we have specifically mentioned, is the subject of problematic uses that need to be taken seriously.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Concept, Definition, Problematic, Deism

## Giriş

Deizm olgusunu, kavramsal bazda ve tanım(lama) sorunsalı açısından konu edinmiş olduğumuzdan, daha çok mantık ilmini çağrıştırsa da araştırmamızın, genel olarak felsefenin, spesifik olarak din dili bağlamı ve metafizik alanla ilintisi sebebiyle din felsefesinin problem alanına girdiğini vurgulayarak girizgaha başlamış olalım. Güdülen amaç, konunun sınırı ve gözetilen yönteme dair açıklamaların da içerildiği bu girizgâhta, öne çıkan kavramları, ilgili birtakım açıklamaları ele alıp kritik edecek ve gerekli değerlendirmelerde bulunacağız.

Tanım ve Kavram: Şüphesiz bir şeyin ne olduğunu apaçık bir biçimde ortaya koyacak olan o şeyin tanımıdır. Hem bir şeyin mahiyetine dair doğru/gerçek bilgiye ulaşmaya imkân oluşturmak hem kendimizi ifade edebilmek ve muhatabımızı anlamak noktasında olası güçlükleri bertaraf etmek için günlük dilde kullanımında olan kelimelerin karmaşıklığından doğan çok anlamlılığa, kapalılığa ve aldattıcılığa meydan vermeyecek bir biçimde, kelimelerin kendisi ile belli bir fikrin temsil edilmesi<sup>1</sup> elzemdir. Bu bize “tanım” konusunun önemini işaret eder. Aslında ‘tanım’ ile korelatı bulunan ve bizi kuramsal bilgiye götüren düşünsel edimin bir adımı, tabii ki ilk adımı olarak “kavram”ı görürüz. Bir “objenin tanımının bir kelime ile ifadesi[ne kavram,]”<sup>2</sup> “kavramın karakteristik işlemi tayin eden zihin işlemlerine [de tanım diyoruz.]”<sup>3</sup> Şu bir gerçektir ki “hiçbir kavram kendi başına tanım olmaz.”<sup>4</sup> Lakin kavramların tanımı olur. Mantık ilminin, her şeyin tanımının yapıla-

<sup>1</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2011), 16; Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak) (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 11; A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016), 230, 257-259; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 29-30.

<sup>2</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 31.

<sup>3</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 53; Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 18.

<sup>4</sup> Çüçen, *Klasik Mantık*, 90;

mayacağını ifade eden “tanımlanamazlar” bahsinde işaret edilen kavramları dışarıda tutmak kaydıyla<sup>5</sup> diyebiliriz ki: “her kavramın bir tanımı, her tanımın da bir kavramı vardır, ne kavram tanımsız ne de tanım kavramsız olabilir; [her ikisi de] varlıklarını birbirine borçludurlar.”<sup>6</sup> Bizi kuramsal bilgiye götüren düşünsel edimin diğer bir adımı olarak, tanımın kendisine hareket noktasını oluşturduğu,<sup>7</sup> diğer bir deyişle yargı ifadeleriyle vücut bulan “çıkarmı”ı görürüz.<sup>8</sup> Gerek doğru tanım gerekse doğru çıkarım, doğru bilgiye ulaşmanın imkânları konumundadır.<sup>9</sup> Çalışmamızın genel başlığında, her ne kadar deizm özelinde “tanım(lama)” sorunsalı öne çıkarılmış ise de söz konusu olguya dair çoklukla yapıldığı gözlenen ve sorunun bir başka yansımaları temsil eden ‘analojiler’ de bir çeşidini teşkil ettiği “çıkarmı” dikkatimize sunar. Bu sebeple yeri geldiğinde, meselenin bu boyutuna dair açıklamalarda bulunacak olsak bile, deizme dair tanım(lama) eksenli yaklaşımların ve kapı aralandığı sorunların esas meselemizi ve çalışmamızın sınırını teşkil edeceğinin altını çizmekte yarar vardır.

Esas konumuz olan, araştırma, inceleme ve kritik ederek değerlendirmeye eksen teşkil eden deizm kavramını ele almayı sonraya bırakarak, konu başlığında yer vermiş olduğumuz diğer bazı kavramlara dair kimi açıklamaları not düşmeyi gerekli görüyoruz. Yukarıdaki açıklamaların bir tamamlayıcısı olacağı cihetiyle de “tanım” ile devam etmenin uygun olacağı kanısındayız. Arap dilbilim çalışmalarında mantık ilminin kullandığı yöntem ve kavramların hâkim olduğu dönemin öncüsü konumunda görülen ve mantık ilminin gereği olarak yorumlanabilecek titizliği, tanım konusundaki hassasiyetinde de gözlenen İbn Uşûr (ö.669),<sup>10</sup> kendisinden önceki nahiv kitaplarında aksinin yapılmış olmasına yönelik eleştiride bulunarak<sup>11</sup> “kelamın kısımlarını tanımlamaya geçmeden önce kelamın kendisini tanımlamak gerektiğine”<sup>12</sup> işaret eder. Mantıken gerekli olan bu usulü gözeterek, diyoruz ki: Madem ki ihtiva ettikleri sorunlar bağlamıyla deizm kavramını, tanım(lanması) üzerinden bahse konu ediyoruz, o halde bunun kaçınılmaz bir gereği olarak, evvela tanımın kendisini tanımlamaya ve olmazsa olmazını görmeye çalışmak yerinde bir adım olacaktır. O halde, nedir tanım ve olmazsa olmazı nelerdir?

<sup>5</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 58; Çüçen, *Klâsik Mantık*, 94-95; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 149-150.

<sup>6</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 101.

<sup>7</sup> Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, 13, 61.

<sup>8</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 15, 120; Çüçen, *Klâsik Mantık*, 20, 35-36, 69-70, 258.

<sup>9</sup> Çüçen, *Klâsik Mantık*, 258; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 24.

<sup>10</sup> Mehmet Şirin Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve Er-Rummânî’nin “El-Hudud” Adlı Eseri”, *Dinbilimleri Dergisi*, 5/2, 56.

<sup>11</sup> Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve ...”, 56-57.

<sup>12</sup> İşbilî, Ebi’l-Hasan Ali b. Mümin b. Muhammed b. Ali b. Uşûrî el-, *Şerhu Cumeli’z-Zeccaci* (Beirut/Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998/1419), 1/15, 19.

Daha çok felsefeye ve özellikle mantık ilmine konu teşkil eden “tanım” üzerinde dikkatlice durulduğunda, itina gerektiren çok özel bir konu olarak birtakım kaidelerinin bulunduğu<sup>13</sup> ve bunların ihlali durumunda tanım eksenli hataların vaki olduğu, gerekli titizliğin gösterilmemiş olmasının hataların en başında gelen sebebi olduğu görülür.<sup>14</sup>

Yukarıda kuramsal bilgiye götüren düşünsel edimin adımları<sup>15</sup> olarak işaret etmiş olduğumuz kavram ve çıkarımın her ikisiyle de ilgili bulunan, ikisini birlikte içeren,<sup>16</sup> böylece bilginin elde edilmesinde oldukça önemli olan<sup>17</sup> tanım, en genel anlamıyla “bir şeyin ne olduğunu açıklama[ya]”<sup>18</sup> yönelik “özün araştırılması,”<sup>19</sup> yukarıda da ifade edildiği üzere “Bir kavramın karakteristik işlemi tayin eden zihin işlemleridir.” Demek oluyor ki tanım, bir nesnenin ne olduğunu ifade ettiği gibi bir adın ya da kavramın ne ifade ettiğini de açıklar.<sup>20</sup> Ancak tanımın, ilgili bulunduğu nesne, olgu ya da kavramın ne olduğunu, diğer bir deyişle mahiyetini eksiksiz ve olduğu gibi vermesi, ilgili şartlarına tam teşekküllü riayetle mümkündür ki bu, yapılan tanımın, usulcüler, kelamcılar ve dilcilerin önemle ve özellikle altını çizdikleri<sup>21</sup> “efrâdını câmi ağyârını mâni”<sup>22</sup> olmasını ifade eder. “Yani tanımı yapılanın bütün fertleri, tanımın içine girmeli, o sınıfa dahil olmayanlar dışarıda bırakılmalıdır.”<sup>23</sup> Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, “tanımdan olmayanın tanımın içine dâhil olmasını ve tanıma dâhil olanın da dışarıda kalmasını önleyecek bir şekilde olması.”<sup>24</sup> Bu, tanımı gerçek tanım yapan, olmazsa olmaz bir kuraldır.<sup>25</sup>

“Genellikle klasik mantıkçılar tanımı ikiye ayırırlar. Batı mantıkçılarının “definition” ve “descriptin”, İslâm mantıkçılarının “had” ve “resm” diye adlandırdıkları tanımlardan birincisi öze, ikincisi ilintiye aittir. Öze ait olan daha doğru bir tanımdır.”<sup>26</sup> Zira “had, bir şeydeki iki durumu tanımlar, birincisi, o şeyin cevhe-

<sup>13</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 57-58; Çüçen, *Klâsik Mantık*, 93-94; Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 61-67; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 142-147.

<sup>14</sup> Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 61-67; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 142-147.

<sup>15</sup> Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 14.

<sup>16</sup> Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 14, 17.

<sup>17</sup> Çüçen, *Klâsik Mantık*, 90; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 130.

<sup>18</sup> Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 130.

<sup>19</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 53.

<sup>20</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 54; Çüçen, *Klâsik Mantık*, 90.

<sup>21</sup> Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve ...”, 55.

<sup>22</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 57.

<sup>23</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 57; Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve ...”, 53-54.

<sup>24</sup> Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve ...”, 55, 57.

<sup>25</sup> Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 62.

<sup>26</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 53.

rini/zatını tanımlar, ikincisi ise, onunla, kendisi dışındaki şeylerden ayırımı tanımlar.”<sup>27</sup> Yani “kavramın yerini açıkça belirtip diğerlerinden tamamen ayırır.”<sup>28</sup> “İlintiye ait olan [tanım] ise, bir şey hakkında, onun (...) nitelikleri ile ilgili olarak bazı bilgiler verir.”<sup>29</sup> O halde asıl tanım, “bir kavramın ya da bir nesnenin sınırlandırılması, belirlenmesi; kavramın içeriğini kuran belirtilerin gösterilmesi; bir kavramın ya da sözcüğün anlamının belirtilmesi,”<sup>30</sup> kısacası “bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz”, diğer bir deyişle “bu nedir? sorusuna verilen cevap olmaktadır.”<sup>31</sup> Tanım konusunda, daha fazla teknik detaylara girmeyi gerektirmeyecek yeterlilikte vermiş olduğumuzu düşündüğümüz bu açıklamalara ilaveten şuna da dikkat çekmek, meiramımızın ifadesi noktasında tamamlayıcı olacaktır: “Tanım yapmaya çalışırken insanı yanılgıya düşüren birçok etken olduğu için her şeyin doğru bir tanımını yapmak oldukça zordur.”<sup>32</sup> Çünkü tanımda yanlışla düşülen yerler çok fazladır.<sup>33</sup> Deizm kavramı konusunda paylaşacağımız açıklamalar, bunun teyidi olacaktır. Konu başlığında yer vermiş olduğumuz diğer bir ifade olan sorunsala gelince.

Sorunsal (problematik): “Daha özel anlamları”<sup>34</sup> olsa da “probleme yönelen,”<sup>35</sup> problemi öne çıkaran, ya da “problemlı, sorunlu”<sup>36</sup> anlamıyla “problematik” olarak da ifade edildiğini<sup>37</sup> ve “doğru olma ihtimali bulunmakla birlikte, şüphe uyandıran, kesin olmayan”<sup>38</sup> açıklamasıyla verildiğini gözlemlediğimiz sorunsal kelimesi, tanım(lama) ile ilişkilendirildiğinde ya da tanım(lama) sorunsallıkla ilişkilendirildiğinde, bütünüyle doğru, genel geçer, kuşatıcı ve apaçık olmayan, dolayısıyla *problemlı olan tanımlamayı ve tanımı ifade edecektir*. “Bir ifadenin eğer kastettiği bir şey varsa onun bir anlamı vardır”<sup>39</sup> diyen R. B. Braithwate (öl. 1990), L. Wittgenstein (öl. 1951)’in ikinci dönem anlayışını işaret ederek “bir ifadenin anlam[nın], onu kullanan kişinin kullanım tarzıyla belirlenir”<sup>40</sup> olduğuna dikkat çeker. Bu tespit, ele alıp

<sup>27</sup> Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve ...”, 54.

<sup>28</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 53.

<sup>29</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 53.

<sup>30</sup> Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve ...”, 54.

<sup>31</sup> Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve ...”, 54.

<sup>32</sup> Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 147.

<sup>33</sup> Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 142-147; Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, 61-67.

<sup>34</sup> Ahmet Cevizci, “problematik”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 1300-1301.

<sup>35</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2010), 9.

<sup>36</sup> Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, Ankara, 1988), “problematik”, 2/1200.

<sup>37</sup> Eren vd., *Türkçe Sözlük*, “sorunsal”, 2/1328.

<sup>38</sup> Eren vd., *Türkçe Sözlük*, “sorunsal”, 2/1328.

<sup>39</sup> Ali Yıldırım, *Din Dilinin Ahlâkî Yorumu* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 88.

<sup>40</sup> Yıldırım, *Din Dilinin Ahlâkî Yorumu*, 88.



açıklamayı sonraya ertelediğimiz “deizm” kavramı için de şüphesiz geçerlidir. Tanım(lar)ın ya da kavram(lar)ın, kişisel kullanım tarzı sebebiyle “her kullanıcı için kişisel amaçlara atfı”<sup>41</sup> probleme yol açacağından ya da yalnız bir açıdan bakılması<sup>42</sup> durumunda, kastedilen anlam(lar) kimi yönleriyle karanlıkta ve müphem kalacağından, buna fırsat vermeyecek ve herkes tarafından açık ve net olarak anlaşılmasını sağlayacak şekilde kullanılabilir olması<sup>43</sup> oldukça önem arz eder. Çünkü “esas mesele kelimeler üzerinde anlaşmaktır.”<sup>44</sup> Bu sebeple kuşkusuz aynı şey olmasalar da “anlam” ve “mümkün kullanım alanı”nın birbiriyle sınımsız bağlantılı olduğunun<sup>45</sup> ayrılmasında olmak icap eder. Böylece dinî, felsefî hatta bilimsel yönelime konu olan, muhtelif nedenleri olası olsa da daha çok şahsi (sübjektif) eğilim ve kullanımdan dolayı, en başından beri ya da sonradan yitirerek “saydamlıktan yoksun”<sup>46</sup> olan kavramları, bir çeşit “ışığa tut[mak]”<sup>47</sup> suretiyle “bulanıklıkları [gidermek,]”<sup>48</sup> örtük anlamı apaçık etmek<sup>49</sup> gerekir. Bu, güç olsa da mümkündür. Biz sorunsalı, diğer bir ifadeyle problematiği “problem çözücü düşünce”<sup>50</sup> anlamındaki iddialı manasıyla değil, öne çıkarıp dikkat çekmek amacıyla “probleme yönelen” anlamında kullanmayı yeğlediğimizden, ilgili kavramları da bu yönelimle ele alıyor olacağımızı ifade etmek isteriz.

Şu bir gerçektir ki “kavram salt bir tanımın ifade ettiği soyut bir kelimedenden ibaret değildir. O aynı zamanda bir tarih, bir olay, bir fikir, bir hikâye, bir tecrübedir; bir idrak yani bir kavrayıştır.”<sup>51</sup> Bu anlayış doğrultusunda, deizm kavramını ele alıp irdeleyebilir, serdedilmiş ilgili kimi fikirleri kritik edebiliriz.

### I. Deizm Kavramının Anlamca İçerimi ve Tanımlama Sorunsalı

Deizm, terim olarak Latince'de "Tanrı" anlamına gelen deus kelimesinden türetilmiş olup Grekçe'de yine "Tanrı" anlamındaki theos kelimesinin kaynaklık ettiği teizm terimiyle aynı kök anlamına sahiptir.<sup>52</sup> Teizm, genel anlamıyla: “Tanrı ya

<sup>41</sup> Yıldırım, *Din Dilinin Ahlâkî Yorumu*, 88.

<sup>42</sup> Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 91.

<sup>43</sup> Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 93.

<sup>44</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 43.

<sup>45</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi - Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla-*, çev. Hakkı Hünler- Solmaz Zelyut Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 294.

<sup>46</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 295.

<sup>47</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 284.

<sup>48</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 290.

<sup>49</sup> Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 12.

<sup>50</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 15.

<sup>51</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 101.

<sup>52</sup> Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm> (19.05.2018); Cevizci, “Deizm”, 406.

da tanrıların varlığına inanma[ylı,]”<sup>53</sup> daha özel anlamıyla âlemi ve “âlemdeki her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı’ya inanma[ylı,]”<sup>54</sup> ifade eder. Deizm ise “dünyayı yapan fakat insanın yaşamına etkisi[/dahli] olmayan bir Tanrı’ya inanma[ylı,]”<sup>55</sup> bir başka yaklaşımla “vahyi referans kılmaksızın, sadece akla dayanarak Tanrı’nın varlığına inanma[ylı]”<sup>56</sup> ifade eder. Geline bu noktada, “Tanrı ya da Allah dediği[nde] inanmış bir mü'min ile deist bir kişi[nin bütünüyle] aynı gerçeklikten bahsetmiyor olduğunu,”<sup>57</sup> Her iki Tanrı tasavvuru arasında “içlem ve kaplam açısından büyük farkların bulunduğunu söylemeliyiz.”<sup>58</sup> Hatta umumi anlamıyla alındığında, teistik Tanrı tasavvurları arasında bile farklar söz konusudur. Önce yineleyecek olursak: Teizm, Tanrı’ya ve dine bir bütün olarak inananların zihniyetini, deizm ise Tanrı’ya inanıp da dine inanmayanların zihniyetini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>59</sup> Deizm, bir “felsefe”<sup>60</sup> olduğu kadar, bir “inanç,”<sup>61</sup> kimi kutsalları olan,<sup>62</sup> içinde ‘iman’ın da yer aldığı<sup>63</sup> kendine özgü bir tür “dini inanç” da olduğundan, “yarı-dinî, yarı-felsefi bir hareketi”<sup>64</sup> ifade eder. “Neredeyse bütün felsefe tanımları[nın] tartışmalı [olması],”<sup>65</sup> hakeza bütün içerikleriyle üzerinde uzlaşılan, genel geçer bir “din” tanımından söz etmenin güçlük arz ediyor olması<sup>66</sup> göz önünde bulundurulduğunda, her iki alanla ilintili olan deizmin, bir çatı kavram olarak neye karşılık geldiğinin ve kimleri ifade etmekte olduğunun tespit ve tayininde teorik olarak soruna yol açacağı

<sup>53</sup> Chris Fox et al., *Longman Dictionary of Contemporary English*. New Delhi: Longman Publication, New Edition, 2004, “theism”, 1717; Duncan Black et al., *Collins Compact English in Colour Dictionary*. New Delhi: Collins Publication, Eight Edition, 2009, “theism”, 1076.

<sup>54</sup> Black et al., “theism”, 1076.

<sup>55</sup> Fox et al., “deism”, 413.

<sup>56</sup> Black et al., “deism”, 259.

<sup>57</sup> Namık Kemal Okumuş, “Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 175.

<sup>58</sup> Okumuş, “Yetersiz Bakiye: ...”, 175.

<sup>59</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan Dini İnanç Deizm* (Teofilozofik Bir Tahlil) (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2016), 13; Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 217.

<sup>60</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, “Deizm”, *Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]*, ed. Recep Alpyağıl (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 115; Süleyman Hayri Bolay, “Deizm”, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 49.

<sup>61</sup> Cevizci, “Deizm”, 407.

<sup>62</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 10.

<sup>63</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 28.

<sup>64</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 142.

<sup>65</sup> Cevizci, “Felsefe”, 641.

<sup>66</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 215; Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011), 227; Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay- M. Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 252; Şinasi Gündüz, “Giriş”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 18-19.

muhakkaktır. Nitekim pratikte karşılaşılan durumların, bu noktada genel bir uzlaşımın olmadığını teyit etmekte olduğu da göz ardı edilemez bir hakikattir ve bu hakikati, deizme dair kaleme alınmış olan yazılardan ve yine deizme yönelik yapılan sözlü sunumlardan, bahse konu olması durumunda, günlük hayattaki kullanımlardan ikna edici yeterlilikte örnek verilerden çıkarsamak mümkündür. Çalışmamızda amaçladığımız da buna dikkat çekmektir.

Batı dünyasında, empirik temelli doğa bilimlerinin ve bilimsel keşiflerin katkı verdiği yeni bir bakış açısıyla Hıristiyanlık özelinde dinin kurumsal ve doktriner boyutlarının sorgulanmaya başlandığı bir süreç yaşanmıştır. Eleştirel bakış açısıyla din alanına yönelmenin bir sonucu olarak varlık sahasına çıkmış ve sözü edilen sürecin tezahürlerinin bir örneği olarak görebileceğimiz deizmi<sup>67</sup> temsil eden düşünürlerin bu süreçte, bilime olan yaklaşımları, dine olan yaklaşımlarını ciddi oranda etkilemiş, hatta biçimlendirmiştir. Deistik görüşü benimseyen bu düşünürler, başlangıçta, ateizmden ve özellikle muhalefet edip, amansızca eleştiri yönelttikleri teizmden konularının farklılığını ortaya koymak için bu terimi kullanmayı bilinçli olarak kendileri tercih etmişlerdir.<sup>68</sup> Ancak bu terim, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ait olduğu Hıristiyan dünyasında,<sup>69</sup> “kendi iç krizleri”<sup>70</sup> sonucu olarak “başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte geleneksel inançlardan sapan düşünürler için başkalarınca da kullanılmaya başlanmıştır.”<sup>71</sup> Gerek Thomas Paine (öl. 1809)<sup>72</sup> ve Thomas Morgan (öl. 1743)’in<sup>73</sup> yaptığı gibi kişinin kendine yönelik tanımlamadaki tercihi,<sup>74</sup> gerekse “deist kavramını ilk defa telaffuz eden”<sup>75</sup> Pierre Viret (öl. 1571)’in yaptığı gibi başkasına yakıştırma yoluyla olsun,<sup>76</sup> mesela “hür düşünür”<sup>77</sup> olmak gibi ‘deist’ tanımında ve adeta kutsayarak akli ön plana çıkararak<sup>78</sup> bir “dini

<sup>67</sup> Cevizci, “Deizm”, 406; Erdem, “Deizm”; Mahsum AYTEPE, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 3/1, (Bahar 2017), 115.

<sup>68</sup> Cevizci, “Deizm”, 406; Erdem, “Deizm”.

<sup>69</sup> İbrahim Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 45-63; Recep Ardoğan, “Deizm”, *-Buhrandan Burhana-Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: İstanbul Matbaası, 2017), 8; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 229.

<sup>70</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 11, 63.

<sup>71</sup> Erdem, “Deizm”.

<sup>72</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 211.

<sup>73</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 268.

<sup>74</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 211.

<sup>75</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 195.

<sup>76</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 195.

<sup>77</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 211.

<sup>78</sup> Öztürk, Tanrı, Akıl ve ..., 10; Hamdi Gündoğar, “Deizm; Aklin Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 32; Meryem

eleştiri hareketi”<sup>79</sup> olmak gibi ‘deizm’ tanımında, kimi açılardan bir uzlaşmadan söz edilebilir, ancak bütünüyle ve hep aynı şeyi ifade etmiyor olması sorun teşkil etmektedir.

## II. Deizm Bağlı Tanımlama Sorunsalının Tespiti ve Teyidi

Deizmin mahiyetine dair problemi ‘dile getiren’, deizm ile hep aynı şeyin ifade edilmediğini ‘tespit etme’ imkânı veren ve bu tespiti ‘teyit eden’ ya da buna gösterge teşkil eden örnek alıntı ve açıklamalara üçlü bir tasnifle yer vererek meseleyi dikkatlere sunabiliriz.

### 1. Deizm ve deist kavramlarının tanımlarındaki sorunsallığı dile getiren beyanlar:

Deizm konulu çalışmalardan gerek deizme gerekse deiste yönelik tanımlamadaki sorunsallığa dikkat çeken açıklamalardan bir kesit:

- Deizmin gerçekte ne olduğu “ile ilgili net bir tarif yapmak çok mümkün değildir. Yapılacak tarifler, deizme bakış açısına göre değişiklik gösterecektir.”<sup>80</sup>
- “Herkesin üzerinde ittifak ettiği bir “deizm” tanımı yapmak mümkün değildir.”<sup>81</sup>
- “Deist tanımının ve kapsamının geniş olması [deizmi] belirlemede bir zorluk olarak durmaktadır.”<sup>82</sup> Bu noktada, ülkemizdeki ilgili tartışmalara göndermede bulunan bir başka yazar şunu söyler: “Deizmin sınırlarını belirleyebilmek ve bu sınırlardan hangisi veya hangilerini kabul edenlerin deist olarak tanımlanması gerektiğini tespit edebilmek de mümkün görünmemektedir. Sınırlar daraltıldığında, tarihî ve teorik anlamı içerisinde ülkemizde deist olarak adlandırılacak bir insana rastlamak mümkün olmadığı gibi, sınır geniş tutulduğunda mutezile’den tutun aklını kullanan her insanı deizme nispet etme gibi bir risk bulunmaktadır.”<sup>83</sup>

Kardaş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 26.

<sup>79</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 14; Cevizci, “Deizm”, 406.

<sup>80</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, 217.

<sup>81</sup> Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, 43.

<sup>82</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 230.

<sup>83</sup> Temel Yeşilyurt, “Deizmin Türkiye’deki Etki Boyutu”, *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı- IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm)*, 11-13 EYLÜL 2018 Ankara, ed. Mehmet Nur Akdoğan (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 28.

- “Deizm tabir ve kavramı, meşhur olan tanımıyla ‘[Tanrı’ya] iman eden ama dinlere inanmayan’ bir felsefi mezheptir (...) Ne var ki, bu tanımlar deist felsefenin manalarını tam olarak ifade etmiyor.”<sup>84</sup>
- “Deizm temelde felsefi nitelikteki algıya dayalı bir inanç şekli olduğundan dönemsel olarak felsefi konjoktüre göre değişim geçirip şekillenebilmektedir.”<sup>85</sup>
- Deizmin tarihsel ve güncel denilebilecek, ayrıca kişisel yaklaşımlara ve topluluklara ve de toplumlara göre farklılık içeren tanımları vardır.<sup>86</sup>
- “Bazı deistlerin tam olarak hangi inanç üzerinde bulduklarının belirlenmesinin kolay olma[dığı]”<sup>87</sup> ifade edilebilir.
- “Fransa’da erken deizmi kaleme alan, “Hıristiyanlığı ve dayandığı esasları tamamen veya kısmen ret noktasında haddini bilen bir şüphe durumundan keskin bir inkârcılığa kadar [deizmin bir] dizi biçim ve derecesinin bulunduğu söyle[yen]”<sup>88</sup> C. J. Betts, “hali hazırdaki deizmi -Tanrı’nın varlığını kabul eden ama dini ve esaslarını reddeden- Fransa’da hür düşünce hareketinin temsilcileri için kullanılan deist (deistes/deistae) kavramından ayrılması gerektiğine dikkat çeker.”<sup>89</sup>

## 2. Deizm ve deist kavramlarının tanımlarındaki sorunsallığı çağrıştırmacı beyanlar:

Yukarıda son olarak paylaşmış olduğumuz açıklamada yer alan, Hıristiyanlık özelinde dile getirilmiş olsa da genel olarak dine yönelik tutum olarak da değerlendirilebilecek olan “...haddini bilen bir şüphe durumundan keskin bir inkârcılığa kadar” ifadesi, aslında, deistçe fikirlerin “mutedil”<sup>90</sup> ve “aşırı”<sup>91</sup> olarak kategorize edilmesini, dolayısıyla deizmin ve deistin gerek epistemik değerlendirmeye konu olması gerekse olgusal varlığı bakımından çeşitliliğini dile getirmektedir ki bazı örneklerini şöyle sıralayabiliriz:

- “Hz. İsa’yı gerçek bir şahsiyet olarak kabul etme[yenler].”<sup>92</sup>

<sup>84</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013), 453-454.

<sup>85</sup> Cafer Genç, “Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 71.

<sup>86</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 206; Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, 217.

<sup>87</sup> Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, 225.

<sup>88</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 229; Erdem, “Deizm”.

<sup>89</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 229.

<sup>90</sup> Öztürk, *Tanrı, Akil ve ...*, 126.

<sup>91</sup> Öztürk, *Tanrı, Akil ve ...*, 119.

<sup>92</sup> Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, 44.

- “Mükemmel ilahlilik sıfatı olan bir Tanrı’ya inanan ama İsa Mesih’in ilahlılığını,”<sup>93</sup> onun Tanrının oğlu olduğunu [reddeden,]<sup>94</sup> Onun “Tanrı’nın cisimleşmiş hali [olmadığı,]<sup>95</sup> aksine Tanrı tarafından yaratılmış bir “insan [olduğu]<sup>96</sup> görüşünde olanlar.
- “İsa Mesih’in peygamber olarak gönderildiğine inanmayı cahillik”<sup>97</sup> olarak görenler.
- Deist felsefenin içinde, “Tanrı sözü [vahiy] ve peygamberlik diye bir şey yoktur” diyenler.<sup>98</sup>
- “[Tanrı] ile birlikte peygamberlere inanan,”<sup>99</sup> “İsa’nın Tanrı tarafından gönderildiğini kabul eden”<sup>100</sup>, “kendilerini Hıristiyan deist olarak tanıtan[lar.]”<sup>101</sup>
- “Tanrı’nın evreni yarattığını [ama onu fiziksel kuralları işleyişine terk ettiğini kabul [etmenin yanı sıra,] ahireti reddede[nler.]”<sup>102</sup>
- “Tanrı’ya samimi bağlılığını ifade eden ama cehennemi inkâr edenler.”<sup>103</sup>
- “İnsanlar ahirette cezalandırılma korkusuyla yanlış işler yapmasınlar diye Tanrı’nın bu hayattaki adaletsizlikleri düzeltilmesine imkân vermesi [olarak değerlendirilen,]<sup>104</sup> doğal dinin üç ana unsurundan biri olarak ruhun ölümsüzlüğünü kabul edenler.”<sup>105</sup>
- “Ruhun ölümsüzlüğüne inan[ıp], cennete olan inançlarını sıfırlayan[lar.]”<sup>106</sup>

<sup>93</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 229, 233, 243; Erol Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 33.

<sup>94</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 194, 207.

<sup>95</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 142; Selçuk Kütük, *Deizm* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019), 70-71.

<sup>96</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 137.

<sup>97</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 208.

<sup>98</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 37, 201, 208; Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, 41; Gündoğar, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”, 30; Kardaş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, 27; Recep Ardoğan, “Âdetullah ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizm”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 157.

<sup>99</sup> Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk*, 453-454; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 123; Şaban Ali Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 4.

<sup>100</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 268.

<sup>101</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 201, 267, 268; Kardaş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, 17.

<sup>102</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 228.

<sup>103</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 229, 252.

<sup>104</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 218, 234, 260.

<sup>105</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 148; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 218, 234, 260; Gündoğar, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”, 35.

<sup>106</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 222-223.

- “Bilhassa Hıristiyan kimliklerini sıklıkla vurgulama ihtiyacı hissedene,”<sup>107</sup> dolayısıyla “dinin[in] kendisine değil, kurumsal dine (...) yani kiliseye,”<sup>108</sup> ve ruhban sınıfın[a karşı olanlar]”<sup>109</sup> vardır. Bunlardan kimileri için, din “Kilise’nin ruhban sınıfının şahsında temsilini bulan, toplumun inanç ve uygulamalarında tezahür eden din değildi[r.] Adını andıkları Hıristiyanlık da teslis dahil belli başlı dogmalardan arındırılmış, doğal din mesabesine indirilmiş Hıristiyanlık,”<sup>110</sup> Hıristiyanlığın ilk ve özgün halidir. Bir anlamda deizmdir; aşkın Tanrı’nın tabiat kanunlarıyla kullar baş başadır; rehberleri ise akıldır. Mucize ve vahiy yoktur.”<sup>111</sup> Deizmde, vahyin, peygamberliğin imkânına yönelik şüphe, doğrudan ret, en hafifinden gerekliliğini ret vardır.<sup>112</sup> En uzlaştıkları konulardan biri gibi görünen budur. Ağırlıklı olarak deistler, vahye yer vermeyen tabii din anlayışını benimser.<sup>113</sup> “Bu anlayışa göre din tabii olan, tabiatın bize verdiği hislerden ibaret olandır. Tabii hisle varlığa bağlanmak, onu duyabilmektir. Böylece tabii his, tabii din olmuş olur. Tabiatın dışında din diye özel bir yol, özel bir müessese olamaz.”<sup>114</sup> “Dindar deist,”<sup>115</sup> “Hıristiyan deist”<sup>116</sup> nitelemesi, daha çok “doğal din”<sup>117</sup> ve “doğal dindarlık”<sup>118</sup> bağlamında düşünüldüğünde anlaşılır olmaktadır. Çünkü bunlara göre dindarlık (doğal) tabiat ile uyumlu bir hayattır.
- “Genel manada din kavramına itiraz etm[eyen] ama Kilise’nin elinde Hıristiyanlığın hakiki özünü yitirdiğini savunan”<sup>119</sup> ve “İncili de eleştirilerin hedefi haline getiren[ler.]”<sup>120</sup>

<sup>107</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 138, 194.

<sup>108</sup> Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, 4, 8; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 34, 114, 227, 245.

<sup>109</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 34, 138, 139, 165-166, 219.

<sup>110</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 158.

<sup>111</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 194.

<sup>112</sup> Erdem, “Deizm”; Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 38, 50, 51, 81.

<sup>113</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 141; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 245.

<sup>114</sup> Yümnü Sezen, “Deizm Masalı”, *Yeniçağ Gazetesi*, (02.09.2017), <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/deizm-masali-prof-dr-yumnu-sezen-171743h.htm>; Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, 4.

<sup>115</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 14.

<sup>116</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 267.

<sup>117</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 322; Ertuğrul, “Deizm”, 115; Bolay, “Deizm”, 49; Bolay, “Pozitivizm”, 216; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 148; Mehmet Evkuran, “Eş’arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-”. *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci- Fadıl Aygan. (İstanbul: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014), 2/43; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 268; Kardaş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, 20.

<sup>118</sup> Ertuğrul, “Deizm”, 115; Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 34.

<sup>119</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 165-166.

<sup>120</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 162.

- “İsa bir peygamber olmayıp yalnızca bir ahlâk öğretmeni, örnek bir insandır; İncil ise ahlâka, erdemli bir hayata rehberlik eden bir kaynak kitabıdır”<sup>121</sup> görüşünde olanlar.
- Vahyi inkâr ettiklerinden, başkalarınca, Hıristiyanlığa karşı, hatta düşmanı olarak görülenler.<sup>122</sup>
- “Geleneksel inançlardan sapan[lar].”<sup>123</sup> Günümüzde, dine dair kendisine anlatılanlara ve duyduklarına yönelik sorgulamalarda bulunan, “aklın ve hesap sorabilmenin baskın kişilik karakteri olduğu”<sup>124</sup> gençlerin bu tutumlarının, kimilerince deistik olarak değerlendirilmesinin bir nedeni de onların geleneksel kabulleri sorguladıkları yönündeki anlayıştır.<sup>125</sup>
- “Ahiret, ölüm sonrası mükâfat ve ceza gibi inanç esaslarına sahip, dolayısıyla dini anlayışa yakın duranlara deist gözüyle bakılmadığı, zaten bu noktaya gelmiş bir deizmin teizmden pek farklı olmayacağı”<sup>126</sup> görüşünde olanlar.
- İslâm düşünce tarihindeki, kimi düşünürlerin deist olarak görülebilecekleri hatta görülmeleri gerektiği yönünde görüş sahibi olanlar.<sup>127</sup>
- “İslâm âleminde “deizm” diye adlandırabileceğimiz bir cereyan[ın olmadığı,] olsa olsa deizmin bazı görüşlerini andıran fikirlere sahip Müslüman düşünürlerden bahsedilebil[eceği]”<sup>128</sup> görüşünde olanlar.
- “Vatanı olan İngilterede bile müstakil bir düşünce okulu olamamış[ken],<sup>129</sup> “bir ekol ve akım olarak İslam Ortaçağı’ndaki muadilinden söz edebilme[nin] zor [olduğu]”<sup>130</sup> görüşünde olanlar.

Yukarıdaki tespitlerin sayı ve çeşidi artırılabilir. Bu durum, bütün deistlerin aynı kabulleri paylaşmadıklarına<sup>131</sup> dolayısıyla “tek tip bir deizmin olmadığına işaretler”<sup>132</sup> ve bu, “deizmle ilgili bilinmesi gereken ilk şey[dir].”<sup>133</sup> Yukarıdaki veri-

<sup>121</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 194.

<sup>122</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 201.

<sup>123</sup> Erdem, “Deizm”.

<sup>124</sup> Okumuş, “Yetersiz Bakiye: ...”, 184.

<sup>125</sup> Saruhan, Emeti, “Anne ben deist oldum”, *Gerçek Hayat*, <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).

<sup>126</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 142.

<sup>127</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 107.

<sup>128</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 144; Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 62.

<sup>129</sup> Cevizci, “Deizm”, 407; Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, 225, 228.

<sup>130</sup> Erdem, “Deizm”.

<sup>131</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 52; Kardeş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, 16.

<sup>132</sup> Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, 4; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 206.

<sup>133</sup> Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, 3.



lerin yanı sıra, deizmin günümüzdeki modern sürümü göz önünde bulundurulduğunda, deizmin belirsizliği ve “Hıristiyan deist,”<sup>134</sup> “agnostik deist,”<sup>135</sup> “örtük deist,”<sup>136</sup> “modern deist,”<sup>137</sup> “pasif deist”<sup>138</sup> gibi, farklı tutumlar üzerinden muhtelif deist tanımlamaları dikkat çekmektedir. Bir din felsefesi terimi olarak nasıl ki agnostisizmi,<sup>139</sup> hakeza ateizmi tanımlamak kolay değildir.<sup>140</sup> Görüldüğü üzere, deizmi tanımlamak da esasında kolay değildir. İlgili terimler, “neredeysi filozoftan filozofa, hatta teologdan teoloğa değişmektedir.”<sup>141</sup> Deizm, “17. Yüzyıl ortalarında İngiltere’de sistematik olarak ortaya çık[mış]”<sup>142</sup> ve sistematik olarak gelişim kaydederek Fransa başta olmak üzere Batı dünyasında etki alanı oluşturmuş<sup>143</sup> olsa da kendisi bir sistem olabilmiş değildir.”<sup>144</sup> Dolayısıyla “deizm, tarihi süreç içinde belirli kişiler tarafından sistematize edilmiş bir felsefi akım halini alamadığından sınırları tam olarak çizilememiş ve dolayısıyla net olarak tanımlanamamış bir düşünce akımıdır. Deist kategorisinde yer alan pek çok kişi birbirinden oldukça farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.”<sup>145</sup> “Sözün özü, deizmin ne olduğu tam olarak henüz aydınlanabilmiş değildir.”<sup>146</sup> “Deizm, üzerinde tüm deistlerin ortak bir düşüncede birleştikleri bir tartışılığa ve iç bütünlüğe sahip değildir.”<sup>147</sup> Aynı düşünmeyen iki deisti gözlemlenmesi olasıdır.<sup>148</sup> “Çoğu modern deist de ilk deistlerin inandıklarına inanmaz.”<sup>149</sup> “İlk de-

<sup>134</sup> Erdem, “Deizm”; Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 14; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 211; Kardaş, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, 16.

<sup>135</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 241.

<sup>136</sup> Kütük, *Deizm*, 8.

<sup>137</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 245.

<sup>138</sup> Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 57.

<sup>139</sup> Ahmet Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2019), 212, 219.

<sup>140</sup> Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm*, 60, 61.

<sup>141</sup> Seyrek, *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm*, 212, 219.

<sup>142</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 140; Ahmet Ceylan, “Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları”, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, ed. Ramazan Biçer ve Süleyman Akkuş (Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 182-183.

<sup>143</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 141; AYTEPE (Akt.), “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, 114.

<sup>144</sup> Erdem, “Deizm”.

<sup>145</sup> Kütük, *Deizm*, 19.

<sup>146</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 301.

<sup>147</sup> Kütük, *Deizm*, 70-71.

<sup>148</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 207.

<sup>149</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 207.

istler dini tamamen reddetmemiş, ama onu yeniden tanımlama çabası içinde olmuşlar.<sup>150</sup> Onlar “için deizm, Hıristiyanlığın ilk saf haliydi, doğal dinin kendisiydi. Kimileri için bir doğal felsefeydi.”<sup>151</sup> Bugünün deistleri için yeni bir ideolojidir.<sup>152</sup> Denilebilir ki “Din yoktur, Tanrı’ya inanç vardır” kabulü onların mottolarıdır.<sup>153</sup> Netice olarak ifade etmek gerekirse deizmin anlam içeriğinin, bir konsensüse imkân verecek biçimde açık seçik olmayışı, “Deizm nedir?”, “Deist kime denir?”, “hangi deizm?” sorusu üzerinden ister istemez tartışmaya alan açan<sup>154</sup> sorulara evrilmektedir. Bu noktada, içine doğmuş olduğumuz toplumun içinde yer aldığı kültürel coğrafya sebebiyle bizi alakadar eden, ilki daha çok tarihsel, ikincisi aktüel olmak üzere, ilgili tartışmalardan ikisine örnek olarak yer vermek isteriz:

Bu tartışmalardan ilki, İslâm dünyasında -ister tarihsel ister aktüel olsun deizmin ciddi anlamda, bir varlığa sahip olup olmadığıdır. Bu konuda, aydınlatıcı olacağını düşündüğümüz bir alıntıya yer vermek isteriz: “Y. N. Öztürk, “İslam dünyasında deizm yoktur” hükmünün kelimedenden yola çıkılarak verildiğini, deizmi salt kelime olarak değil, mahiyetçe irdelemek gerektiğini söyler.<sup>155</sup> Özgür düşünceli olmak, aydınlanma mücadelesi vermek,<sup>156</sup> sahte ve riyakâr dindarlıktan uzak durmak,<sup>157</sup> dinci tasalluta, zulme mukavemet etmek<sup>158</sup> vb. nitelikleri mükerrer ifadelerle vurgulayıp deizmi öne çıkaran Y. N. Öztürk, aynı şekilde deistlerin “Tanrı’ya olan imanları” konusunu zikrettikten sonra, hemen her seferinde vahyi “dine inanmayanlar”<sup>159</sup> vurgusundan daha ziyade “dinsel verilere göre yaşamayan”<sup>160</sup> vurgusunu öne çıkarır. Halbuki dinsel verilere göre yaşayıp yaşamamayı anlamlı kılacak olan, ona inanmak ya da inanmamaktır; inandığı halde yaşamayan birisi ile inanmadığından ötürü yaşamayan birisi, dini terminolojide farklı değerlendirilir. Dine ve dinin inanç esaslarına nasıl baktığı konusunda, kişiye yönelik yapılması gereken bir sorgulama atlanarak, Müslümanca yaşamadaki zafiyetinden dolayı bir Müslümanın deist olarak değerlendirilmesi şayet mümkünse yaşantısında, dine bütünüyle kapıyı kapatmış olan bir ateistin deist olduğu neden söylenilmemektedir? Verilecek cevap, deistin Tanrı’ya inanmakta olduğu, lakin ateistin bu inanca sahip olmadığı şeklinde olacaksa -ki başkaca mümkün bir cevap olası görünmüyor-, bu durumda, yaşamıyor

<sup>150</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 86.

<sup>151</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 301.

<sup>152</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 301.

<sup>153</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 245.

<sup>154</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 216.

<sup>155</sup> bkz. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 107-108.

<sup>156</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 15.

<sup>157</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 29, 31-32, 53.

<sup>158</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 31.

<sup>159</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 13.

<sup>160</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 53.

olsa bile, eğer ki bir Müslüman dine, dinin inanç esaslarına inanmakta ise, bunlara inanmayan deistten farklı mütalaa edilmeli değil midir? Hakeza, deist olarak anılmayı bir Müslümanın onaylayıp onaylamayacağı meselesi de göz önünde bulundurulmalı değil midir? Atlanılmaması gereken bir sorgulama konusu da budur. Hiç kimse, “Allah'ın insanlara peygamber, ilahi kitap, din ve şeriat gönderdiğini kabul etti[ği]; Hz. Muhammed'in (s.a.v.) de Hatemü'l-Enbiya yani bir peygamber ve peygamberlerin sonuncusu olduğunu kabul etti[ği] sürece, deizmle ilişkilendirilemez.”<sup>161</sup> Bu sebeple özellikle vahiy dinine mensup ve dinin gereklerini yerine getirmesi gerektiğine inanan birisini, dinî yaşantı bakımından sergilediği zafiyetlerinden ya da din istismarına ve din adına zorbalıklara karşı durmak gibi bazı meziyetlerinden hareketle deist olarak görmek problemlili bir bakıştır. Bu, meselenin düğüm noktası niteliğindedir. Ayrıca, dine ve ahirete yönelik inançlarını zikrettiği,<sup>162</sup> buna rağmen deist olduklarını söylediği kimi tarihi şahsiyetlere<sup>163</sup> göndermede bulunan Y. N. Öztürk'ün, “kendine özgü bir deizm”<sup>164</sup> diye açıklama yapma gereğini duyması dikkat çekicidir. Deizmin “kendine özgü” bir inanış/düşünüş olduğunu<sup>165</sup> söylemekten farklıdır bu. Deizme, Tanrı'yı, akli ve akıl kaynaklı ahlakı kabul eden, bunların dışında bir başka kutsal kabul etmeyen felsefi/dini görüş<sup>166</sup> anlamı yüklendikten sonra, peygambere inanan ve bir dine mensup bulunan, dahası dindar olan bir deistten söz etmek, “kendine özgü” ifadesiyle aşılamayacak bir çelişkidir.”<sup>167</sup>

Sözünü etmiş olduğumuz tartışmalardan ikincisine örnek, 2017'lerde, “Son dönemlerde” vurgusuyla toplumumuzda, özellikle mütedeyyin ailelere mensup gençlerin Tanrı tasavvuru ve din algısı noktasında farklı söylem ve tutum sahibi oldukları ve bunun tezahürünün çoğunlukla felsefi terminolojide “deizm” olarak ifade edilen bir eksende yaygınlık kazandığı yönünde bir gündemin oluşturulmuş olmasıydı. Spesifik olarak bu yazımızda konu olarak öne çıkararak dikkat çekmeye çalıştığımız, deizme farklı hatta yanlış anlamlar yüklendiği yönündeki meseleyi vurgulayan şu alıntıyı, yeri gelmişken paylaşmak isabetli olacaktır:

Müslüman gençler arasında deizmin yayıldığı görüşü, “üzerinde durulması ve irdelenmesi gereken bir iddiadır. Böyle bir iddianın dayanağı ve gerçeklik payı nedir? ‘Yaygınlık’ kesp eden şey söze konu edilen vakıa mı? Yoksa vakıanın söze

<sup>161</sup> Ardoğan, “Âdetullah ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizm”, 170.

<sup>162</sup> bkz. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 15; Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, 225, 227.

<sup>163</sup> bkz. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 119.

<sup>164</sup> bkz. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 119.

<sup>165</sup> Kütük, *Deizm*, 213-214.

<sup>166</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 10.

<sup>167</sup> Hasan Peker, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımlı Üzerine”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Haziran 2018), 11-12.

konu edilmesi midir? Ayrıca vakıya dair söylemlerin öne çıkardıkları deizm kavramı ile hep aynı şey mi ifade edilmektedir? Yani deizmin yayılım gösterdiği noktada neredeyse söz birliği edenler, bu kavramın çerçevesi ve içerikleri noktasında da söz birliği içerisinde midirler? (...) İster kendileri deist olduklarını söylesin ister deist oldukları başkalarınınca söylensin, sözü edilen gençlerin bir kısmının deizmin tam olarak neye karşılık geldiğini bile bilmedikleri yönündeki saptamalar, yayılıyor denilen deizmin gerçekte ne olduğunu, bir yayılımın bulunup bulunmadığını ve yayılan bir şey var ise bunun deizm olup olmadığını sorgulama ihtiyacı duyurmaktadır. Doğrusu biz, mütedeyyin aileye mensup olanları başta olmak üzere, toplumumuzdaki gençler arasında deizmin ciddi boyutta yayıldığı yönündeki görüşleri paylaşmadığımızı açıkça ifade ediyoruz.”<sup>168</sup>

Bizatihi deizm konusunda araştırmalar yaparak müstakil çalışmalara imza atmış ve çalışmalarında, deizmin anlamca içeriğindeki çeşitliliği, karmaşayı ve belirsizliği bizzat dile getiren kimi müelliflerin, ilgili eserlerinde yer alan, deizme ve deiste dair tutarsızlık ve çelişki içeren kendi açıklamaları, işaret etmiş oldukları belirsizlik ve kafa karışıklığının gerçekliğini ortaya koyan ve bu konuda kendilerini doğrulayan en yakın örnekler olarak değerlendirmeye alınabilir. Bunlardan bir kaçına, en başta, ülkemizde gençler arasında deizmin yayılıp yayılmadığı yönünde yukarıda zikrettiğimiz konuyla ilgili olanına yer vererek meselenin problematiğine dikkat çekmeye dönük gayretimizin neticesi olan bu çalışmamızı tamamına erdirebiliriz.

### 3. Deizm ve deist kavramlarının tanımlarındaki sorunsallığı teyit eden beyanlar:

Deizme dair okuma yaparken karşılaştığımız ve böyle bir çalışmayı yapabileceğimizin ilhamını almış olduğumuz deizm ve deiste dair, tanımlamadaki sorunsallıkla korelatı bulunduğunu düşündürecek olan mütenakız görüşleri, kısa açıklamalarımız eşliğinde ayrı ayrı örnekler olarak sunacağız. Evvela, farklı yazarların birbiriyle çeliştiğini düşündüğümüz görüşleri konusunda vereceğimiz bir örnek, ardı sıra, farklı yazarların kendilerine ait çelişen görüşlerinden sıralayarak sunacağımız örnekler, sözü edilen kavramlara yönelik dikkat çekmeye çalıştığımız sorunsallığın mevcudiyeti konusundaki görüşümüzün teyidi olarak değerlendirilebilirler:

- Batı Hıristiyanlık coğrafyasına atıf yapılarak<sup>169</sup> deistik Tanrı fikrinin “Kendi içerisinde tutarlı bir düşünce gibi görül[düğü.]”<sup>170</sup> hatta “dönemin ağır

<sup>168</sup> Peker, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, 14, 26.

<sup>169</sup> Okumuş, “Yetersiz Bakiye: ...”, 177.

<sup>170</sup> Okumuş, “Yetersiz Bakiye: ...”, 177.

şartlarına göre”<sup>171</sup> kaydı düşülerek, yine kendi içerisinde “oldukça tutarlı gözük[tüğü]<sup>172</sup> görüşü ile deistik Tanrı telakkisine dair yer vermiş olduğu bir argümana istinaden, Tanrı’ya yönelik söz konusu fikrin kendi içinde “çelişkili”<sup>173</sup> olduğu açıklaması iki ayrı eserde, iki ayrı yazara ait ‘deistik Tanrı görüşü’ konusundaki çatışan iki değerlendirme örneği olarak görülmektedir.

Deistik Tanrı tasavvuru içerikli, örneğini vermiş olduğumuz, iki ayrı kişinin değerlendirmeleri arasındaki tenakuzdan daha da önemlisi, bir yazarın, kendine ait aynı eserde, kendi kendisiyle tenakuz arz eden görüşleri dile getirmiş olmasıdır. Şöyle ki:

- Deizm ile ilgili Batı eksenli(/içerikli) satırlardan sonra, “Bize dönecek olursak” diye sözü toplumumuza getirdikten sonra yazar şunu söyler: “Deizm bir gerçekliktir, tarihte vardı ve şimdi de var. Fakat deist olanların sayısının giderek arttığı söylemi kasıtlı, bilinçli bir algı operasyonunun bir parçasıdır ve dolayısıyla bir mittir.”<sup>174</sup> Aynı yazar, yine aynı eserinde şunları da söyler: “Bugün kendilerini deist olarak tanımlayan ve fakat deizmi bir inanç biçimi veya yaşam tarzı olarak benimseme gerekçelerini ifade etmede zorluk çeken gençlerin sayılarının her geçen gün giderek artması istesek de istemesek de “Müslümanlığımızla yüzleşme” vaktinin geldiğini açıkça yüzümüze vurmaktadır.”<sup>175</sup> Yazarın, devamında gelen şu ifadesi de yukarıda kaydetmiş olduğumuz görüşüyle apaçık bir şekilde çelişmektedir: “Deizmin yayılmasını tek bir sebebe indirgemek mümkün değildir.”<sup>176</sup>
- Yukarıdaki örnek ifadelerin kendisine ait olduğu aynı yazar, deizme dair kitabının bir yerinde, deizmin “günümüz modern sürümü tarihsel deizmin basit bir kopyasıdır”<sup>177</sup> der. Ancak aynı kitapta, yazarın bir başka ifadesi şöyledir: “Modern deist ilk deistlerin inandıklarına inanmaz.”<sup>178</sup> Şu açıklama da yine aynı yazarın, aynı eserinde yer almaktadır: “Günümüz deizmi 17 ve 18’nci asır deizminden farklıdır.”<sup>179</sup> Bilindiği üzere deizm, 17. Yüzyıl ortalarında İngiliz

<sup>171</sup> Okumuş, “Yetersiz Bakiye: ...”, 178.

<sup>172</sup> Okumuş, “Yetersiz Bakiye: ...”, 178.

<sup>173</sup> Kütük, *Deizm*, 264-265.

<sup>174</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 65.

<sup>175</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 75.

<sup>176</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 75.

<sup>177</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 158.

<sup>178</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 207.

<sup>179</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 243, 244.

tere’de ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla burada sözü edilenin yine “tarihsel deizm” olduğunun altını biz çizmiş olalım. Dolayısıyla yargılardan biri, aynı olan diğer iki yargıyla tenakuz arz etmektedir.

- Şu satırlar bir başka yazara aittir: “Zavallı deistler! Keşke Kur’an’ı tanımış olsalardı! Zira Kur’an’ı “tanıma fırsatını bulanlar, deizmi terk etmekteler.”<sup>180</sup> “Deizme mecbur bırakan bilgisizlikten arınmış,”<sup>181</sup> “dini kaynağından ve hakkıyla tanıyan birisi neden deizme kaysın[kı]?”<sup>182</sup> Ne tuhaftır ki Ebu Hanîfe (öl. 767)’ye yönelik dile getirilen şu açıklamalar, aynı eserde, yine aynı yazara aittir: “İmamı Âzam Kur’an verilerini işleterek bir yandan akla merkezî bir rol veriyor, bir yandan da amel ve ibadetleri İmanın bir parçası saymayarak din sınıfı tasallutunu insanlığın ensesinden kaldırıyor. Ve böylece deizme kapı aralamış oluyor.”<sup>183</sup> “İmamı Âzam’a nispet edilebilecek bir deizmde, genel çerçeveden farklı olarak, Peygamber’e iman da mevcuttur. Yani İmamı Âzam’a nispet edilebilecek deizm, kendine özgü bir deizmdir.”<sup>184</sup> “İmamı Âzam Savunması” ve “İmamı Âzam Ebu Hanîfe” adlı telif eserleri olan, dolayısıyla İmamı Âzam’ın Kur’an’ı en iyi bilenlerden olduğunu, en iyi bilenlerden biri olması gereken yazarın, ona böyle bir ithamda bulunabilmiş olması, çelişki üstüne çelişkidir. Mazur görülemez bu itham, daha önce işaret etmiş olduğumuz, deizm konulu ve yanlış sonuçlu analogik bir çıkarımın örneğini oluşturmaktadır.<sup>185</sup> Burada yanlış, sadece analogide değil, öncesinde yer vermiş olduğumuz diğer yazara ait alıntılarda da gözlemediğimiz gibi, yazarın kendisine ait çelişkili açıklamalarda da yanlışın varlığı söz konusudur. Yargıların “çelişikliği konusu doğru bilgiyi elde etmek için son derece önemlidir.”<sup>186</sup> Her ne kadar çelişkinin yanlışlığın belirtisi olmadığı<sup>187</sup> savını ileri süren olmuşsa da “kendi kendisiyle çelişkili olmak yanlış olmak için mantıksal açıdan yeterli bir koşuldur”<sup>188</sup> hükmü daha makul görünüyor. Yukarıda yer verdiğimiz örneklerde görüleceği üzere, birbirine karşı olan bir tasdik bir de inkâr durumu söz konusudur. “Tasdikin ve inkârın bu karşı oluşları çelişme olarak adlandırılır.”<sup>189</sup>

<sup>180</sup> Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk*, 449-450.

<sup>181</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 108.

<sup>182</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 108.

<sup>183</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 115.

<sup>184</sup> Öztürk, *Tanrı, Akıl ve ...*, 118.

<sup>185</sup> Hasan Peker, “İkraha Yol Açan Dindarlık Üzerinden Deizmin Haklılandırılması Problemi ve Bu Bağlamda Kur’an’a Yönelik Bir İddianın Eleştirisi”, *İslam ve Yorum*, ed. Fikret Karaman. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020), 3/206-208.

<sup>186</sup> Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 189.

<sup>187</sup> Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: BDS Yayınları, 1992), 15.

<sup>188</sup> Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko (Ankara: Litera Yayıncılık, 2018), 309.

<sup>189</sup> Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 189.

“Bu karşı olma bütün olarak alınan, bütüncül bir konuyu ifade eden bir tasdikin, bütün olarak alınmamış olan aynı konuyu ifade eden bir inkâra karşı olmasıdır.”<sup>190</sup> Bütün mesele, deizmin bütüncül olarak ele alınmayı mümkün kılan bir içerikle ve netlikle idrake ve uzlaşmaya konu olmayışıdır. Düşülen çelişkiye kaynaklık eden tek neden olmasa bile, önemli bir neden, belki de en önemli neden budur.

“Deizmin ne olduğunu onu tartışan kitap ve makalelerden anlamaya kalkışsanız kafanız allak bullak olur”<sup>191</sup> diyen S. H. Gring, pek haksız görünmüyor. Gözlemlendiği üzere, herhangi bir kimsenin değil, deizm konusuna spesifik olarak eğilen, deizme dair yazıp söyleyenlerin şu yer vermiş olduğumuz ifadelerinde bile net olmayan bir durum, kendini açık eden bir belirsizlik, hatta karışıklık söz konusudur. Yukarıda paylaşmış olduğumuz çelişki içeren alıntılar, bu tespiti teyit etmeye kâfidir. Bu durum, “deizmi tanımlama güçlüğü[ne]”<sup>192</sup> yol açan, kişi,<sup>193</sup> ülke,<sup>194</sup> toplum ve kültür<sup>195</sup> kaynaklı deizm anlayışlarındaki farklılıklar<sup>196</sup> ve deistlerin kendi aralarındaki ayrışmaları<sup>197</sup> dikkatimize sunar. Deist olduğuna dair, kişinin kendisi hakkındaki tanımlaması<sup>198</sup> ve kendisine yönelik başkalarınca yapılmış olan tanımlama farklılıkları<sup>199</sup> da bunda önemli rol sahibidir. Şöyle ki: Deist olduğunu net bir şekilde ifade edebilmiş ve tutumunu net bir şekilde ortaya koymuş olanlara mukabil,<sup>200</sup> muhtelif nedenlerden dolayı kendisini net bir şekilde deist olarak tanımlamış olmayanların,<sup>201</sup> hakeza farklı zaman ve şartlarda farklı açıklamalarda bulunanların<sup>202</sup> varlığı söz konusudur.

Sözün özü, deizmin mahiyeti ve kimin deist olduğu hususunda, kafalar karışıktır.<sup>203</sup> Tek tip bir deizm tanımı olmadığından olacak ki “deizmler”<sup>204</sup> diye çoğul

<sup>190</sup> Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 189.

<sup>191</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 85.

<sup>192</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 216, 230.

<sup>193</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 19, 70, 71, 138, 139, 207, 213, 242, 247-248.

<sup>194</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 206, 212, 221, 230, 233.

<sup>195</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 206.

<sup>196</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 137, 165-166, 194, 201, 206, 227, 229, 241, 244, 262, 268; Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk*, 453-454.

<sup>197</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 201, 206, 237.

<sup>198</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 201, 228, 242, 262, 267, 268.

<sup>199</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 110, 195, 211, 214, 216, 220, 228, 229, 236, 237, 251.

<sup>200</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 114, 162, 207, 209, 211, 244, 267, 268.

<sup>201</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 174, 211; 244.

<sup>202</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 149-150, 235, 244.

<sup>203</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 244.

<sup>204</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 244.

ifade kullanılmaktadır. Hakeza “deistler”<sup>205</sup> diye çoğul ifade kullanılmasını da tüm deistlerin ortak bir düşüncede birleşmiş olmadıklarına yormak, “deizimler” ifadesindeki kadar olmasa da yine bir yönüyle mümkündür. En azından bu yönde bir kullanım da olasıdır. Bu da demek oluyor ki: “Tek tip deizm ve tek tip deist yoktur.”<sup>206</sup> Ancak her iki terimin herkesçe, bu farkındalıkla kullanılmakta olmadığı ve bunun, neticede, ciddi yanlışlara yol açtığı da bir vakiadır.

### **Sonuç**

Tanımlama kaynaklı bir sorun, hem olay/olgu ve şeyleri, aynı zamanda onları ifade eden kavramları anlamlandırmada hem de iletişimde; kendimizi muhataplarımıza anlatmada ve onları anlamada sorunlara yol açacağından, bu duruma düşmemek adına, tanımın var olan ve gözetilmesi gereken kurallarına riayet etmek, en azından bunun ayırında olmak ve önemsemek ehemmiyet arz etmektedir. Günlük hayatta, bu kabilden problemlerin örneklerinden biri olarak, felsefe ve ilahiyat alanında çalışmalara konu teşkil eden deizm olgusu ve kavramını görüyoruz. Gerek kişinin kendini deist olarak tanımlamasında gerekse başkalarının, o vasıfla anılmasında kastedilen anlamın hep aynı olmadığı, farklılıklar hem de küçümsenemeyecek ciddi farklılıklar taşıdığı, özellikle dine bakışta; dinin varlığını ya da gerekliliğini ret gibi, adeta konsensüse yol verecekmiş gibi öne çık(arıl)an kimi görüş ve tutumlara rağmen, yine de çoklukla muhtelif tutumların varlık göstermiş olduğu ifade edilebilir. Deizmin tarihsel serüveni, dün de bugün de vaki olan durumun bu olduğunu göstermektedir.

İlkçağa kadar geri götürülebilecek kimi fikri yansımaları olmakla beraber, Batı’da ve bundan birkaç asır öncesinde baş vermiş, itikadî ve fikrî bir tutum olarak sair kültürlerle sirayet etmiş ve günümüze kadar gelmiş olan deizmin bir telakki, bir inanış olarak kabul görüp görmemesi noktasında, özellikle dinin de etkisinin olduğu, belki de belirleyicisi olduğu kültürel yapıdaki farklılıklar oldukça etkili olmuştur. Bugün Batı’da durumun ne olduğunu bir kenara bırakıp kendi toplumumuza baktığımızda, bu çalışmamızın konusu olmadığından üzerinde durmayacağımız ama sağlam gerekçelerinin ortaya konulmasını mümkün gördüğümüz, büyük çapta bir ilgisizliğe karşın, çok küçük çapta bir ilgiye konu olduğu söylenebilir. Bu çalışmamızda, farklı bir boyutta da olsa bu ilgiye örneklik teşkil eden akademik yönelimin yazılı ve sözlü tezahürlerine kavramsal bir karmaşanın gölgesinin düştüğüne, bunun gözlemlenebildiğine dikkat çekmeyi amaçladık. İlgili çalışmalara imza atanların, deizmin genel geçer net bir tanımının olmadığı yönündeki beyanlarına, bunu teyit eden

---

<sup>205</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 70-71, 244.

<sup>206</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 244.



muhtelif açıklamalardan alıntılara, farklı yazarların birbiriyle ve özellikle aynı yazarın, aynı eserinde deizme ve deiste dair tenakuz arz eden görüşlerine, meselenin ciddiyetini ortaya koyacak yeterlilikte yer verdik. Deizm nedir? Deist kime denir? Deistik tutumlar nelerdir? Deistik tutumlar farklı deizmler olduğunu söylemeye yol verir mi? Deizme, kim, nereden bakmaktadır? Kendisine ya da başkasına deist tanımlamasında bulunan herhangi biri, kastının mahiyetçe farkında mıdır? Olası doğruyu mümkün olarak içerse de çoğunlukla yanlış sonuç veren analogiler, deizmi anlamada ve deisti tanımada ne kadar aydınlatıcı olabilir? Gerek tarihteki ve farklı toplumlardaki tezahürü gerekse bugün, yine aynı ya da farklı toplumlardaki tezahürü arasında ne gibi paralellikler ya da ne gibi farklılıklar söz konusudur? Deizm üzerinde yazılıp çizilenler, deizme dair bütün içeriğiyle apaçık bir kavrayışa kapıyı aralamakta mıdır? Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Çünkü, bu minvalde soruları çoğaltmanın kapısını açık tutan bir durum söz konusudur.

### Kaynakça

- Ardoğan, Recep. “Âdetullah ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizm”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 157- 172. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ardoğan, Recep. “Deizm”. -*Buhrandan Burhana- Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. 80-85. İstanbul: İstanbul Matbaası. 1. Basım, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İslâm Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1990.
- Aytepe, Mahsum. “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 3/1, (Bahar 2017), 113-136.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlanmış olarak)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Black, Duncan et al. *Collins Compact English in Colour Dictionary*. New Delhi: Collins Publication, Eight Edition, 2009.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Basım, 1990.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 6. Basım, 2013.
- Ceylan, Ahmet, “Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları”, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*. ed. Ramazan Biçer ve Süleyman

- Akkuş, 181-203. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Coşkun, İbrahim. “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 41-70. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2016.
- Çetin, Erol. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Çıkar, Mehmet Şirin. “Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve Er-Rummânî'nin “El-Hudud” Adlı Eseri”, *Dinbilimleri Dergisi*, 5/2, 53-69.
- Çüçen, A. Kadir. *Klâsik Mantık*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 7. Basım, 2016.
- Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Dorman, Emre. “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”, *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. 217-242. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 3-13. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Emeti, Saruhan. “Anne ben deist oldum”, *Gerçek Hayat*, <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum>. (Erişim: 21.05.2018).
- Erdem, Hüsameddin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-Er Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Eren, Hasan vd., *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, Yeni Baskı, 1988.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]*. ed. Recep Alpyağılı. Konya: Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- Evkuran, Mehmet. “Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. ed. Cemaleddin Erdemci- Fadil Aygan. 2/35-48. İstanbul: 2014.
- Fox, Chris et al. *Longman Dictionary of Contemporary English*. New Delhi: Longman Publication, New Edition, 2004.
- Genç, Cafer. “Eğitim Felsefesi Açısından Deizm İmkânının Tartışılması”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Editör: Vecihi Sönmez vd. 71-92. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Glock, Charles Y. “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. çev. M. Emin Köktaş. *Din Sosyolojisi*. ed. Yasin Aktay- M. Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Gündoğar, Hamdi. “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 29-40. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

- Gündüz, Şinasi. “Giriş”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 17-33. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İşbilî, Ebi'l-Hasan Ali b. Mümin b. Muhammed b. Ali b. Usfûrî el-, *Şerhu Cumeli'z-Zeccacî*. 3 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1998/1419.
- Kardaş, Meryem, “Deizm İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. 15-27. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kütük, Selçuk. *Deizm*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi -Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla-*. çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Okumuş, Namık Kemal. “Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 157- 172. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 11. Basım, 2011.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan Dini İnanç Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Peker, Hasan. “İkraha Yol Açan Dindarlık Üzerinden Deizmin Haklılandırılması Problemi ve Bu Bağlamda Kur'ân'a Yönelik Bir İddianın Eleştirisi”. *İslam ve Yorum*, ed. Fikret Karaman. 3/191-220. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020.
- Peker, Hasan. “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Haziran 2018/1), 13-42
- Priest, Stephen. *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko. Ankara: Litera Yayıncılık, 2018.
- Seyrek, Ahmet. *Ateizm, Deizm ve Agnostisizm*. Ankara: Dorlion Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: BDS Yayınları, 1992.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları. 4. Basım, 1991.
- Yeşilyurt, Temel. “Deizmin Türkiye’deki Etki Boyutu”. *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm)*, 11-13 EYLÜL 2018 Ankara. ed. Mehmet Nur Yaman. 25-37. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Yıldırım, Ali. *Din Dilinin Ahlâkî Yorumu*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2015.

## Ferhat Koçyiğit

Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Research Assist., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

Adıyaman/Turkey

[ferhat.4494@gmail.com](mailto:ferhat.4494@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-6238-8475

### Makale Bilgileri

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi: 21.09.2021

Kabul Tarihi: 19.10.2021

Yayın Tarihi: 15.12.2021

Yayın Sezonu: Aralık/December 2021

## Orhan Yılmaz, İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı). İstanbul: Kitap Dünyası, 2019, 270 sayfa, ISBN: 978-605-351-363-6

Hicrî 8. asrın önde gelen isimlerinden olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) İslam bilimlerinin birçoğunda çeşitli eserler kaleme almıştır. Hanbelî mezhebine müntesip olan İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) görüşlerinden fazlaca etkilenmiş, bu durum eserlerine de yansımıştır. İslam dünyasında tartışma konusu olan meseleler hakkında ortaya koyduğu görüşler sebebiyle dikkatleri üzerine çeken İbn Kayyim, kendisinden sonraki birçok çalışmaya konu olmuştur. Orhan Yılmaz tarafından kaleme alınan "İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)" adlı çalışma da İbn Kayyim'in hadis ve sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışan güncel çalışmalardandır. Söz konusu çalışma Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2013 yılında tamamlanmış olan doktora tezinin gözden geçirilerek kitaplaştırılmış halidir. Çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş'te ilk olarak çalışmanın önemi, amacı ve metodu hakkında bilgi verilmiş, ardından "İbn Kayyim'in yaşadığı dönemde siyasî, sosyal ve kültürel durum" başlığıyla İbn Kayyim'in ilmî kimliğinin oluşmasındaki etkenler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Giriş kısmının "İbn Kayyim'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri" isimli son başlığında, İbn Kayyim'in tefsir, hadis, akaid, fıkıh ve tasavvuf alanlarındaki vukufiyetine değinilerek onun ilmî gelenekteki konumuna işaret edilmiştir. Eserin asıl bölümünü oluşturduğu düşünülen birinci bölüme "İbn Kayyim'in hadis-sünnet anlayışı" üst başlığı verilmiştir. Bu bölümde İbn Kayyim'in hadis ve sünnet hakkındaki düşünceleri bir araya getirilerek alt başlıklar altında değerlendirilmiştir. İbn Kayyim'in hadis ve sünneti anlama-yorumlama yöntemlerinin de ele alındığı bu bölümde onun, hadislerin sihhati konusunda sened ve metin merkezli sistematik bir tercih yöntemine sahip olduğu iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. "İbn Kayyim'in hadis tenkidi"

isimli ikinci bölüm, iki alt başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta İbn Kayyim'in cerhta'dül anlayışı, ricâl tenkidi ve ricâl tenkidi konusundaki tashihleri ele alınmıştır. İkinci alt başlıkta, İbn Kayyim'in metin tenkidine dair görüşleri, eserleri ve bu hususta takip ettiği yöntemlere değinilmiş ve bu bağlamda bazı örnekler verilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise kalam, hadis ve İbn Teymiyye'ye bağlılığı konularında İbn Kayyim'e yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir. Kitap, çalışmanın genel bir özeti niteliğindeki sonuç kısmıyla tamamlanmaktadır.

Çalışmadaki bölüm başlıkları kapsayıcı olmakla beraber, bölümler arası sayfa dengesinin gözetilmediği ve bazı alt başlıklardaki tertiplerin özensiz olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin içindekiler bölümü incelendiğinde; “İbn Kayyim'e göre hadis” isimli birinci bölümün ikinci başlığında sırasıyla sahih, merfû, mevkûf, mütevâtir, âhâd, mürsel, munkatı' ve mevzû hadis alt başlıkları yer almaktadır. Yazarın hadis çeşitlerini karmaşık bir tertiple sunduğu görülmektedir. Oysa ki hadis usulü kitaplarındaki sıralamanın esas alınması daha doğru bir tercih olurdu. Yine ikinci bölümde “İbn Kayyim'in rical tenkidinde tashihleri” başlığında “Kuşluk namazı rivayeti”, “Fâtıma bt. Kays rivayeti” ve “Mazmaza-İstinşak” rivayetleri sıralanmasına rağmen kitap içerisinde ilgili örneklerin “İbn Kayyim'in sened tenkidine dair örnekleri” başlığı altında verildiği görülmektedir. Son olarak “İbn Kayyim'e yöneltilen eleştiriler” ismiyle kaydedilen üçüncü bölümün 30 sayfa kadar olması, bölümler arası sayfa dengesi açısından uygun gözükmemektedir.

“Araştırmanın önemi” başlığındaki açıklamalar, çalışmanın tercihinde etkili olan hususların anlaşılmasını sağlamaktadır. Buna göre yazarın ilgili konuyu tercih etmesindeki en büyük etken, “İbn Kayyim'in hadis-sünnet anlayışı ve metin tenkitçiliğini konu alan akademik düzeyde bir çalışmanın olmaması”dır (s.13). Ayrıca İbn Kayyim'in hadis tenkidinde mütekaddim âlimlerin geneline kıyasla farklı bir yol izlemesi de yazarın dikkatini çeken bir diğer husustur. Yazar, bu durumu “onu hadis ilmi alanında önemli kılan hususlardan biri hiç kuşkusuz ki; bir hadisin sahih olup olmadığını metne bakarak anlamının mümkün olduğuna dair ortaya atıldığı görüş ve bu görüşü desteklemek için yaptığı metin tenkitleridir” sözleriyle ifade etmiştir.

“Araştırmanın amacı ve metodu” başlığında, çalışmanın kısa bir özetinin ardından çalışmada kullanılan kaynaklar ve çalışmanın amacını ifade eden kısa bir paragraf yer almaktadır. Yazarın çalışmayı oluştururken istifade ettiği kaynaklar için müstakil bir başlık açmayıp söz konusu eserlere burada yer vermesinin amaç ve metotla ilişkisi kurulamamıştır. Yazar, bu çalışmadaki amacını “Biz bu çalışmamızda İbn Kayyim'in kitaplarında hadîs usulüne dair dağınık bilgileri toparlayıp değerlendirdikten sonra, onun hadîs tenkitçiliği konusunu ele aldık. Bir kısmı mevzuât kitaplarında yer alan zayıf veya uydurma rivayetlerin metin açısından tenkid edildiği el-

*Menâr'ul münif* ve *Fevâidu hadîsiyye* dışındaki eserlerde de aynı tenkidin yapıp yapılmadığını anlamaya çalıştık.” sözleriyle ifade etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla yazar, çalışmanın metodunu “Dipnotlarda müellif ve eser isimlerini mümkün olduğu kadar kısaltmaya çalıştık. Elif lam takılarını genellikle kullanmayı tercih ettik. Metin içinde geçen şahısların vefat tarihlerini önce hicri sonra miladi olarak parantez içerisinde yazdık” sözleriyle ifade etmektedir (s. 14). Ancak bu bilgiler, çalışmanın metodundan ziyade, müellif ve eser yazımı hakkındaki kısa bir bilgilendirmeden öteye geçmemektedir. Dolayısıyla yazar, geniş muhtevaya sahip çalışmasındaki metod çıkarımını okuyucuya bırakmış görünmektedir. Kaldı ki yazarın bu açıklamasına uymadığı tespit edilen bazı örneklerin kitabın çeşitli yerlerinde mevcut olması da bir başka problemdir (s. 115).

Yazar, “İbn Kayyim’in hadis ve sünnet anlayışı” ismini verdiği birinci bölümde ilk olarak İbn Kayyim’in hadis ve sünnet kavramlarını farklı anlamlarda kullandığına işaret etmiş ve bu durumu müellifin eserlerinden ictibasla delillendirmeye çalışmıştır. Buna göre İbn Kayyim “sünnet” kavramını çoğunlukla “Allah’ın kitabında yer almayan mevzular hakkında şer’i hükümlerin çıkarıldığı kaynak” veya “nebidan sabit olan söz ve fiiller” anlamında kullanmıştır (s. 61). Ayrıca sünnetin vahy-i gayr-i metlûv olduğunu ifade eden İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in yapmadığı veya yapılmasını tavsiye etmediği ameller hakkında “bid’at” kavramını kullanmıştır. Buradan hareketle İbn Kayyim’in sünneti “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri” şeklinde sınırlandırdığı ve bu bilgilerin vahiy aracılığıyla Hz. Peygamber’e bildirildiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kayyim’in “sahih ve sabit” olan tıbb-ı nebevî hadislerini de vahy-i gayr-i metlûv statüsünde kabul ettiğini ifade eden yazar, bu düşüncesini destekleyen bazı örnekler kaydetmiştir. Ancak yazarın, İbn Kayyim’in sünnetin kaynağı hakkındaki görüşlerini tıbb-ı nebevî hadisleriyle irtibatlandırarak açıklaması, konunun bağlamı itibarıyla sağlam bir zemine oturtulamamıştır. Burada dikkat çeken diğer bir husus ise İbn Kayyim’in tıbb-ı nebevî bağlamında zikretmiş olduğu rivayetlerden bazılarının zayıf ve uydurma olmasıdır. Yazar, tenâkuz gibi görünen bu durumu “Müellifin sağlık konusunda zayıf hatta uydurma rivayetlere yer vermiş olması bize göre onun toplumu aydınlatma gayretinin, hadîsin sıhhatini tetkik etme düşüncesinden daha önde olduğunu göstermektedir” sözleriyle açıklamıştır (s. 71). Sünnetle amel etmenin Müslümanlar için vâcib olduğunu ifade eden İbn Kayyim, bağlayıcılık bakımından hadislerle âyetlerin eşit derecede olduğu görüşündedir (s. 72). Hz. Peygamber’in fiillerinin hüküm koyma açısından değerinin ele alındığı başlıkta, yazarın İbn Kayyim’in sünnet anlayışı hakkında dikkate değer bir tespiti mevcuttur. Buna göre İbn Kayyim, fiilî sünnetlerin teşrî değeri açısından vâcib ve müstehap olarak iki kısma

ayrıldığı, emir-nehîy içermeyen gündelik fiillerin müstehap kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir (s. 82).

Yazar, “İbn Kayyim’e göre hadis” başlığında İbn Kayyim’in eserlerinde dağınık bir şekilde yer alan hadis usulüne dair bilgileri bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu başlıkta İbn Kayyim’in sırasıyla sahih, merfû, mevkuf, mütevâtir, âhâd, mürsel, munkatî’ ve mevzû hadisler hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Burada müstakil bir hadis usulü eserinde yer alması gereken konu başlıklarından sadece bir kısmına değinilmiş olması İbn Kayyim’in sadece temel meseleler hakkında değerlendirmeler yaptığı şeklinde açıklanabilir (s. 83).

Yazarın “İbn Kayyim’in hadis ve sünneti anlama ve yorumlama biçimi” isimli başlığın altında herhangi bir girizgâh yapmadan alt başlıkları sıraladığı görülmektedir. Bu durum alt başlıklarla asıl mesele arasındaki bağlantının kurulmasını zorlaştırmıştır. İbn Kayyim’in, hadisleri delil olarak kabul ederken dikkate aldığı unsurlar, “sened, râvi ve kaynaklarına göre hadis tercihi” ve “Metin ve muhtevasına göre hadis tercihi” başlıklarında detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ancak yazar, ilgili başlıklar altındaki tercih sebeplerinin sıralanmasında hangi kriterleri göz önünde bulundurduğunu belirtmemiştir. Bu durum söz konusu sıralama İbn Kayyim’in sened ve metin değerlendirmelerinde takip ettiği tercih sıralamasına göre mi yapıldı sorusunu akla getirmektedir. “Hadîslerde te’âruz meselesi ve İbn Kayyim’e göre te’âruzu giderme yolları” başlığında İbn Kayyim’in hadisler arasındaki hakiki bir te’âruzu kabul etmediği anlaşılmaktadır. İbn Kayyim bu düşüncesini “Sünnet, Kur’an ile uyumludur. Hz. Peygamber’in hadîsleri arasında Kur’an ve sarîh akla muhalif bir hadîsi bulmak mümkün değildir.” sözleriyle ifade etmiştir (s. 129). İbn Kayyim’in makbul rivayetler arasındaki zâhirî te’âruzu gidermek için sırasıyla cem’-te’lîf, nesh ve tercih yollarına başvurduğunu belirten yazar, İbn Kayyim’in cem’-te’lîf ve nesh meseleleri hakkındaki kanaatlerini başarılı bir şekilde tespit edip yorumlamıştır. Ancak yazarın tercih konusunda müstakil başlık açmaması ve bu konuda açıklama yapmamış olması İbn Kayyim’in te’âruz meselesinde takip ettiği adımların anlaşılması hususunda bir noksanlık olarak görülmektedir.

“İbn Kayyim’in hadis tenkidi” isimli ikinci bölümde İbn Kayyim’in isnad ve metin tenkidinde takip ettiği metotlar örneklerle izah edilmiştir. Cerh-ta’dîl faaliyetinin caiz olduğunu âyet ve hadislerle delillendiren İbn Kayyim, cerh-ta’dîl konusunda tek kişinin verdiği bilginin muteber olduğunu ifade etmiştir (s. 151). İbn Kayyim “Adalet sahibi bir râvinin bir kişiden nakilde bulunması, eğer cerh edildiği bilinmiyorsa, o kişiyi adalet sahibi yapar.” şeklindeki sözleriyle râvinin adaletinin tespitinde takip edilebilecek bir yöntemden bahsetmektedir (s. 153). İbn Kayyim’in söz konusu açıklamasına muvafık bir örnekle meseleyi temellendirmeye çalışan yazar,

daha sonra bazı âlimlerin İbn Kayyim'in ricâl tenkidi konusundaki değerlendirmelerinden iktibaslarla bulunduğu, bu âlimlerden birinin de İbn Hacer (ö. 852/1449) olduğunu belirtmiştir. Yazarın "O [İbn Hacer ] "*Lisânu'l-mizân*" adlı eserinde "İbn İsmail el-Atar" hakkında bilgi verirken İbn Kayyim'in görüşüne başvurup mezkûr râvi için İbn Kayyim'in "meçûl" dediğini nakletmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi önemli bir âlimin ricâl tenkidi konusunda İbn Kayyim'in görüşlerine başvurması, İbn Kayyim'in her ne kadar kitabı olmasa da ricâl tenkidi konusunda önemli bir mevkiye sahip olduğunu göstermektedir." sözleriyle ifade ettiğine göre İbn Hacer'in, İbn Kayyim'in ricâl ilmindeki görüşlerine kıymet verdiği ve ondan çokça istifade ettiği anlaşılmaktadır (s. 153). Yazarın işaret ettiği eser incelendiğinde İbn İsmail el-Attar (ö. ?) hakkında âlimlerin kanaatlerine yer verildikten sonra İbn Kayyim'in ilgili râvi hakkında "meçûl" ifadesini kullandığı görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu bilgi dışında söz konusu eserde İbn Kayyim'in ricâl hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmediği anlaşılmaktadır. Hatta bu durumun aksine İbn Hacer, İbn Kayyim'in bir râvi hakkındaki değerlendirmesinin hatalı olduğunu belirterek onu tenkit etmiştir. Dolayısıyla söz konusu bulgular, yazarın değerlendirmesinin tam anlamıyla gerçeği yansıtmadığını göstermektedir.

Yazar, "İbn Kayyim'in cerh ve tadile ilişkin üslubu ve kullandığı tabirler" isimli başlıkta hadis ilmi açısından önem arz eden iki önemli iddia ortaya atmıştır. Bu iddialardan ilkinde göre İbn Kayyim, ricâl tenkidi konusunda kendisini diğer münekkitlerden ayırt eden özel bir üsluba sahiptir. Diğer bir iddia ise İbn Kayyim'in daha önce hiçbir âlim tarafından dile getirilmemiş bir takım kavramları kullanmasıdır (s. 154). Yazarın dipnot bilgisi vermeden kaydettiği bu iki iddia oldukça önemli olmakla birlikte maalesef temellendirilememiştir. Nitekim yazarın ilk iddia çerçevesinde vermiş olduğu delillerin konuyla bağlantısını kurabilmek oldukça güçtür. Yazarın "önceki âlimlerin hiç kullanmadığı yeni kavramlar da kullanmıştır" sözleriyle ifade ettiği ikinci iddia için ise sonraki satırlarda herhangi bir kavramdan bahsetmediği görülmektedir.

İbn Kayyim'in sened tenkidine dair analizlerini "kuşluk namazı", "Fâtıma bt. Kays" ve "Mazmaza-İstınşak" rivayetlerinden hareketle anlatmaya çalışan yazar, söz konusu rivayetleri tercih etmesine sebep olan etkenler hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. "İbn Kayyim'in metin tenkidi yaparken uyguladığı yöntemler" başlığında bu yöntemlerin sırasıyla akla arz, Kur'an'a arz, sahih hadise arz, tarihe arz, tümevarım olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda İbn Kayyim'in metin tenkidi yaparken bu sıralamayı esas aldığı şeklinde bir izlenim oluşmaktadır. Ancak yazarın bu konuda herhangi bir açıklama yapmamış olması, bu çıkarımın doğruluğu hususunda şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca s. 222'deki "İbn Kayyim muhteva bakımından problemleri gördüğü hadisleri âyet, sahih hadîs, tarih ve akıl gibi temel kriterlere arz



edip, sahih olanlarını sakîm olanlarından ayırt etmesi bakımından bu iki grup âlimler arasında sayılmıştır.” şeklindeki açıklamada, yazarın önceki sıralamayı takip etmediği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Kayyim’in metin tenkidi yaparken hangi sıralamayı takip ettiği sorusu okuyucunun zihninde muğlak bir mesele olarak kalmıştır.

Yazar, okuyucu açısından mutlak bir anlam ifade eden “İbn Kayyim’e yöneltilen eleştiriler” isimli üçüncü bölümde ne tür eleştirilerin ele alınacağına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Üçüncü bölümün, “kelâmî görüşlerine yönelik eleştiriler”, “hadisçiliğine yönelik eleştiriler”, “İbn Teymiyye’ye olan bağlılığına yönelik eleştiriler” şeklindeki alt başlıkları da yazarın başlıklandırma hususunda hangi kriterleri esas aldığını tespit etmemize imkân tanımamaktadır. Yazar, “Kelâmî görüşlerine yönelik eleştiriler” başlığında, Takıyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ve Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin (ö. 1952) “İbn Kayyim’i en çok eleştirenler” olduğunu ifade etmiş ve bu bağlamda bazı örnekler kaydetmiştir. İbn Kayyim’in, itikadî görüşleri sebebiyle gerek muasırları gerekse sonraki âlimler tarafından fazlaca eleştirildiği bilinmesine rağmen bu tenkit noktalarını sadece sözü geçen iki âlimle sınırlandırmak, herhangi bir kayıt ifadesi taşımayan “kelâmî görüşlerine yönelik eleştiriler” isimli başlık için uygun değildir. Ayrıca yazarın dipnot vermeden naklettiği bu bilginin kaynağı merak edilmektedir. Nitekim eleştiriler arasında sağlıklı bir “çokluk-azlık dengesi” sağlamak mümkün olmasa gerektir. Yazar, “Hadisçiliğine yönelik eleştiriler” başlığında da sadece Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin ve Abdülfettâh Ebû Gudde’nin (ö. 1997) İbn Kayyim’e yönelttiği eleştirilere değinmiş ve bu tercihi hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu sebeple “İbn Kayyim’in hadis-sünnet anlayışı âlimler nezdinde nasıl bir karşılık bulmuştur?” sorusunun cevabı dar bir çerçevede yansıtılmıştır. Yazara göre Ebû Gudde’nin en dikkat çeken eleştirisi, İbn Kayyim’in belli konular hakkındaki tüm rivayetlerin uydurma olduğunu ifade ederek genellemeler yapmasıdır. Ancak yazarın tespitine göre Ebû Gudde’nin bu eleştirisi sadece İbn Kayyim’in *el-Menâr* isimli eseri için geçerli olabilir, diğer eserlerinde bu tür genellemeler bulunmamaktadır.

İbn Kayyim, metin tenkidinde öne sürdüğü kriterleri bazı durumlarda ihmal ettiği için de eleştirilmiştir. İbn Kayyim’in söz konusu kriterleri göz ardı etmesindeki en önemli etken Hanbelî mezhebine mensup olmasıdır. Nitekim İbn Kayyim bazen her ne kadar metin tenkidi kriterleriyle uyumlu olmasa da mezhebine uygun olan hadisleri tercih edebilmiştir. İbn Kayyim’in çokça eleştiri aldığı bir diğer mesele ise delil olarak kullandığı rivayetler arasında zayıf ve uydurma rivayetlerin bulunmasıdır. Yazar bu durumu “Müellif uydurma olduğu bilinen haberleri ise tenkit edip hadîs olmadığını söylemek için kaydetmiştir. Zayıf haberleri ise bazen eleştirmiş bazen de delil olarak kaydetmiş ve sukût etmek sûreti ile kabul etmiş görünmektedir.” (s. 241) sözleriyle açıklamıştır. “İbn Teymiyye’ye olan bağlılığına yönelik eleştiriler”

isimli son başlıkta öncelikle muhtasar olarak İbn Teymiyye'nin hayatına değinilmiş, ardından İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'ye bağlılığı konusundaki eleştirilere kısaca yer verilmiş, son olarak da İbn Teymiyye ile İbn Kayyim arasındaki farklılıklar kaydedilmiştir. Görüldüğü üzere söz konusu başlığın muhtevasıyla başlık arasındaki uyum sağlanamamıştır. Çünkü yazarın ilgili başlıkta İbn Teymiyye'ye bağlılığı sebebiyle İbn Kayyim'e yöneltilen eleştirileri nakledip değerlendirilmesi beklenirdi. Ancak yazar, asıl mevzuu geri planda bırakarak "İbn Teymiyye ile İbn Kayyim arasında tespit edebildiğimiz bazı farklılıkları burada belirtmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz." sözleriyle başlıkla ilintisi kurulamayan bir takım bilgiler nakledip sonuç kısmına geçmiştir. Yazarın "faydalı" gördüğü bu bilgilerin farklı bir üst başlıkla verilmesi başlık ve içerik uyumu açısından daha doğru bir tercih olurdu.

Kitaplaştırma sürecinde editoryal müdahalelerin yeterince yapılmadığı düşünülen çalışmada isim (bunlardan bazıları için bkz; s. 28, 35, 58, 65), vefat tarihi (bkz; s. 22, 28, 151), eserlerin yazımı (bkz; s. 14, 264, 265) vb. hususlarda fazlaca hatalar tespit edilmiştir. Kaynakçadaki eser sıralamasında alfabetik sıralamanın takip edilmemesi, bazı kelimelerin yazımında ortak bir kullanımın olmaması (bunlardan en dikkat çeken iki örnek şu şekildedir: Doğru yazımı Resûlullah olan kelime; Rasûlullah (s. 61), Resûlullâh (s. 95), Resûlullah (s. 100) ve Rasûlüllah (ö. 106) olmak üzere dört farklı şekilde yazılmıştır. Diğer bir örnek, doğru yazımı Mu'tezile olan kelime; Mu'tezile (s. 72), Mü'tezile (s. 101) ve Mut'ezil (s. 101) olmak üzere üç farklı şekilde kaydedilmiştir. Yine bazı kelimelerde şapka kullanımına riayet edilmemesi (bkz; s. 13, 15, 17, 18, 20, 27, 34, 72, 74, 80, 88) -az da olsa- ana kaynak kullanımının ihmal edilmesi (s. 64, 65, 79, 93) dipnotlardaki eserlerde ve art arda zikredilen kişilerin vefat tarihlerinde kronolojik sıralamanın esas alınmaması (bkz; s. 22, 33, 79, 87, 115, 127, 163), çalışmanın teknik anlamdaki eksiklikleri arasında sayılabilir. Bunun yanında istifade edildiği belirtilen ve alıntılar yapılan bazı eserlerin kaynakçada verilmemesi ve aynı şahsın vefat tarihinin kitabın çeşitli yerlerinde hatta bazen aynı sayfada fazlaca tekrar edilmesi de (örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye'nin vefat tarihi 38, Hz. Aişe'nin 22, Ebû Hureyre'nin 14 ve İbn Teymiyye'nin vefat tarihi 13 defa verilmiştir.) teknik anlamda dikkat çeken bir diğer problemdir.

Netice itibarıyla Orhan Yılmaz'ın "İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)" isimli çalışması -yazarın belirttiğine göre- bu konudaki ilk çalışma olarak kabul edilebilir. İbn Kayyim'in hadis ve sünnet anlayışının bir arada görülebilmesi açısından oldukça kıymetli olan çalışma, bazı noksanlıklar barındırsa da bu bağlamda yapılacak sonraki çalışmalar için bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

## Semih Sağır

Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Research Assist., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion

Adıyaman/Turkey

[ssagir@adiyaman.edu.edu.tr](mailto:ssagir@adiyaman.edu.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-3992-3684

### Makale Bilgileri

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi: 21.09.2021

Kabul Tarihi: 03.11.2021

Yayın Tarihi: 15.12.2021

Yayın Sezonu: Aralık/December 2021

**(Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü ve İslâm -Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması-, Çeviren: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2020, 408 sayfa, ISBN-13: 978-975-05-2727-2)**

Değerlendirmesini yapacağımız *Müphemlik Kültürü ve İslâm* adlı kitabın yazarı olan Thomas Bauer, 1961'de Almanya'nın Nürnberg şehrinde doğmuştur. Gençlik yıllarından itibaren Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgilenen Thomas Bauer 1980 yılında Oberasbach'da (Nürnberg yakınlarında bulunan bir yerleşim yeri) tamamladığı lise öğreniminin ardından Friedrich-Alexander Üniversitesi Erlangen-Nürnberg'de İslâm Bilimleri, Semitik Filoloji ve Dilbilim alanlarında yükseköğrenim görmüştür. Bauer, "Eski Arap Şiir Sanatı" adlı çalışması ile 1989 yılında doktorasını tamamlamıştır. Ardından bir yıl Ruprecht-Karls Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışan Bauer, 1991-2000 yılları arasında tekrar Erlangen-Nürnberg Üniversitesi'nde çalışmış ve burada "9 ve 10. Yüzyıl Arap Dünyasında Aşk ve Aşk Şiirleri" adlı çalışması ile 1997 yılında doçentlik unvanını almıştır.

Bauer 2000 yılında Münster Westfälische Wilhelms Üniversitesi'nde İslâm Bilimleri ve Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde profesör olarak görev yapmıştır. Aynı yıl içinde Arapça ve İslâm Bilimleri Enstitüsü'nün direktörlüğüne getirilmiş ve 2002-2005 yılları arasında Münster Üniversitesi'nde Dinî Araştırmalar Merkezi'nin direktörlüğünü yürütmüştür. 2006/2007 akademik yılında Berlin Araştırma Enstitüsü'nde "Belirsizlik Kültürü" (Alm. "Kultur der Ambiguität") projesinde görev almıştır. 2013'te Gottfried Wilhelm Leibniz Ödülü'ne, 2018'de Tractacus Ödülü'ne layık görülmüştür.

Kitabın değerlendirmesine geçecek olursak ilk olarak şunu söyleyebiliriz. Eser toplamda önsöz hariç giriş dahil 10 bölümden oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla "Giriş", "Kültürel Müphemlik", "Tanrı Çeşitlemeli Konuşur mu?", "Tanrı Çok anlamlı Konuşur mu?", "Rahmet Olarak Görüş Farklılığı", "İslâm'ın İslâmleştirilmesi", "Sözün Ciddiyeti ve Söz Oyunu", "Zevkin Müphemliği", "Dünyaya Sakin Bakış" ve "Kesinliği Ararken" başlıklarını taşımaktadır.

Yazar kitabın başında öncelikle müphemlik kavramı hakkında bilgi vermektedir. Müphemlikten kendisinin ne kastettiğini belirtmektedir. Müphemliğin muğlaklık değil, çok anlamlılık ifade ettiğine dikkat çekmektedir. Zaten kitap boyunca müphemlik, muğlaklık anlamında, belirsizlik anlamında değil; çok anlamlılık anlamında kullanılmaktadır. Yazar, müphemlik kavramını, insanların ister dille isterse başka iletişimsel edimlerle çok anlamlılık ürettikleri veya çok anlamlılıkla karşı karşıya kaldıkları her duruma teşmil etmenin anlamlı olacağı kanaatindedir. Yani ona göre müphemlik anlamsızlık değil, anlam bolluğudur diyebiliriz. Yazarın üzerinde durduğu çok anlamlılığın, müphemliğin İngilizce karşılığı ise "ambiguity"dir. Ambiguity, sözlükte çok anlamlılık ve müphemliğin yanı sıra anlaşmazlık, muğlaklık, anlatım bozukluğu, anlam kargaşası, şüpheli oluş ve iltibas anlamlarına da gelmektedir.

Bauer, eserinde müphemliğin tarih, felsefe, psikoloji gibi ilimlerde ne ifade ettiğini açıklamaktadır. Deyim yerindeyse o, farklı disiplinlerde müphemliğin izini sürmektedir. Ama bize göre onun en çok önem verdiği, üzerinde en çok durduğu alan kültürdür. Ona göre kültür, son derece fazla müphemlik barındıran bir olgudur. Şunu da belirtmek gerekir ki, müphemlik meselesi hakkında Bauer'in eserinin dışında pek çok eser kaleme almıştır. Mesela bunlardan biri, Amerikalı sosyolog Donald N. Levine (1931-2015) tarafından yazılan Flight From Ambiguity (Müphemlikten Kaçış) adlı eserdir. Thomas Bauer, eserini oluştururken bu ve buna benzer pek çok eserden yararlanmış, onlardan iktibasta bulunmuştur.

Yazar, eserin önsözünde amacını şu şekilde ifade etmektedir: "Bu kitap İslâm dünyasındaki çeşitliliğin algılanmasına katkıda bulunur, İslâm'ın daima çeşitlilik ifade etmiş olduğu, dolayısıyla tek bir "İslâm" olmadığı bilincini güçlendirirse, önemli bir amacı yerine getirmiş olacaktır". Görüldüğü üzere Bauer'in amacı, İslâm dininin pek çok yorum ve fikir ayrılığını bünyesinde barındırdığını ortaya koymaktır. O, bunu yaparken tarihten günümüze İslâm dünyasında ortaya çıkmış pek çok mezhebe, hadis ve tefsir ekolüne, tasavvufi-felsefi yaklaşımlara temas etmektedir.

Yazarın, önsözdeki en çarpıcı ifadelerinden biri de şudur: "İslâm, Doğu Bloku'nun çöküşünden sonra başarıyla onun yerine yeni düşman olarak ikame edildi.

11 Eylül 2001'den çok önce oldu bu". Görüldüğü üzere yazar, Batı'daki İslâm düşmanlığının veya diğer adıyla İslamofobi'nin aslında İslâm'ın özünden kaynaklanan doğal bir süreç olmadığını, belli odaklar tarafından oluşturulduğunu ve k r klendiğini, ayrıca plan ve uygulamanın, sanılanın aksine ABD'deki ikiz kuleler saldırısından çok önce işleme konuduğunu vurgulamaktadır. Burada önemli olan bir nokta, Batılı bir yazar ve araştırmacının bu tespitleri yapmış olmasındır. Bu bize yazarın, İslâm'a ve müslümanlara bakışı hakkında bir ipucu vermektedir. Bu konuya daha sonra tekrar dönmeye çalışacağız.

Öte yandan yazar, kitabın giriş kısmında Nobel Fizik  d l  sahibi meşhur Alman fizikçi ve matematikçi Max Born (1882-1970)'un şu sözlerinden alıntı yapar: "Mutlak doğruluk, mutlak kesinlik, niha  hakikat vb. fikirlerin, hiçbir bilime sokulmaması gereken kuruntular olduğuna inanıyorum. Düşüncedeki esneme, günümüz biliminin bize getirdiği en büyük nimet gibi görünüyor bana. Değil mi ki, tek bir hakikatin varlığına ve onun sahibi olduğuna inanmak, dünyadaki bütün kötülüklerin en derindeki köküdür". Burada Max Born'un savunduğu fikirlerin, postmodernist fikirler olduğu gözümüze çarpmaktadır.  nk  postmodernizmde de mutlaklık yerine görelilik, belirlilik yerine belirsizlik esastır. İşte müphemliği bu yönüyle de değerlendirmek gerekir. Tek anlamlılık-müphemlik tartışması bizi aslında modernizm-postmodernizm çatışmasına götürmektedir. Kitapta da açıkça ifade edildiği gibi, rasyonelleşme süreci olarak modernlik, müphemliğe düşmandır.

Bauer'in eserindeki m phemlikle ilgili temel kavramlar şunlardır: 1- Müphemlik Krizi, 2- Müphemlik Hoşgörüsü, 3- Müphemlik Hoşg r s zliğ , 4- Müphemlik Kaybı, 5- Müphemliği Giderme. Yazara göre müphemlik hoşgörüsü yüksek kişilikler çok anlamlılık arayışındadırlar. M phemliğe hoşgörüsüz kişilerde ise sansür önlemlerini onaylama eğilimi olabilir. Müphemlik hoşg r s zliğinde gri yoktur; ya siyah ya beyaz anlayışı vardır.

Öte yandan yazarın m phemlikle İslâm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Bu konuda şu tespitleri yapabiliriz. Öncelikle onun müphemlik olgusuna olumlu (pozitif) yaklaştığını söyleyebiliriz. Ona göre  eşitmeler tanrısal bir l tuftur, insanlara ek bir yükümlülük doğurmaz. Bununla birlikte o, bütün ideolojiler gibi İslamcılığın da hoşgörüsüz, müphemliğe düşman ve totaliter olduğu kanaatinde. Ona göre modern İslâm'ın müphemliğe olan hoşg r s zliği de modernliğin bir olgusudur.

Bauer, İslâm dünyasında üç farklı düşünce ekolü tespit eder. Bu ekoller reformist İslâm, ılımlı gelenekselcilik ve fundamentalistler/selefi İslâm'dır. O, haklı bir şekilde reformist İslâm ile fundamentalizm/selefi İslâm'ı aynı kategori içerisinde

değerlendirir. Ona göre bu ikisi birbirlerine karşıt olsalar da, bir üst düzlemde aslında akrabadırlar, çünkü her ikisi de gelenekselcilik karşıtı, mühphemliğe düşman bir tutumdan doğmuşlardır. Bununla birlikte yazarın gerek İslam siyasi tarihi gerekse İslam düşünce tarihi konusunda vukufiyet sahibi olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda onun, geçmişten günümüze İslam dünyasındaki tartışmalar hakkında da bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

Yazarın, eserinde bazı meseleleri izah etmek için şemalara ve grafiklere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Bu durum esere hem görsel olarak katkı sunmakta, hem de konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Yazar, mühphemlik olgusunu ele alırken Kur'an metnine başvurmakta ve Kur'an ayetlerinden örnekler vermektedir. Mesela Kur'anda geçen fa's-saabikat-i sabkan ayeti, eserde ayrıntılı olarak analiz edilmektedir. Bauer, herhangi bir çevirmenin fa's-saabikat-i sabkan ayetini aynı anda altı değişik biçimiyle çeviremeyeceğini belirtmektedir. Ona göre bir çeviri, daima mühphemlikten arındırır ve dolayısıyla özgün metin kadar dipsiz ve kıyasız olamaz. Çevirmenin tercihlerde bulunması gerekir. Ayrıca çeviri, özgün metne göre daha tek yanlı ve ideolojik manipülasyona daha açıktır.

Bunun dışında eser, İslam düşünce tarihindeki çeşitli mühphemlik krizlerine temas etmektedir. Çeşitli örnekler üzerinden bu krizlerin nasıl aşıldığına, nasıl giderildiğine dair bir resim sunmaktadır. Ayrıca eser, İslam tarihi üzerinden modernliğin tek hakikat iddiası ile postmodernizmin çoğulculuğu arasında karşılaştırma yapmaya imkan vermektedir. Bu bağlamda o, modernizm ile postmodernizmi daha iyi anlamaya yardımcı olur.

Kitap, gerek mühphemliğin, gerekse tek anlamlılık ve kesinliğin avantaj ve dezavantajlarını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte yazarın mühphemlik yanlısı olduğu hissedilmektedir. Fakat yazar, aşırı mühphemliğin sakıncalarını da göz ardı etmez. Bu bağlamda "mühphemliği terbiye etme" kavramsallaştırması yapar. Mühphemliği, çok anlamlılığı ehliileştirmek olumlu bir şey olarak değerlendirilirken, mühphemliği bertaraf etmek ise olumsuz olarak değerlendirilmektedir.

Eserin dilinin çok ağır olmadığını söyleyebiliriz. Ancak yer yer anlaşılması zor, uzun cümlelerle karşılaşmaktayız. Ayrıca yazar, ele aldığı konularla ilgili sayısal verilerden sıkça yararlanmaktadır. Yazarın kronolojiye dikkat ettiğini de ifade etmek gerekir.

Eserde önce Kur'an üzerine olan tartışmalara, farklılıklara ve görüş ayrılıklarına daha sonra hadis konusundaki ayrılıklara değinilmektedir. Ayrıca Buhari ve

Müslim gibi çeşitli hadis derlemelerinin oluşum sürecine değinilmekte ve bunlar hakkında bilgi verilmektedir. Öte yandan yazarın, ele aldığı konulara hakim olduğu görülmektedir. Bazen konunun en ince ayrıntılarına dahi temas eder ve bunlar hakkında bilgi verir.

Yazar, bazı konularda kendi görüşünü net olarak ortaya koyar; kendi fikrini beyan etmekten çekinmez. Mesela o, İbn Hacer el Askalanî'nin, bir hadisin mütevatir sayılabilmesi noktasında herhangi bir rakam vermenin doğru olmadığı görüşüne kesin olarak katıldığını ifade etmektedir. Ayrıca İslâm'da dinî söylemlerin ilke olarak dünyevî söylemlerden daha önemli oldukları telakkisinden kurtulmak gerektiğini de ısrarla ve sürekli olarak vurgulamaktadır.

Kitapta tefsirden hadise, İslâm hukukundan diğer İslâmî ilimlere varıncaya dek İslâm alimleri arasındaki görüş farklılıkları büyük bir titizlik ve dikkatle ele alınmaktadır. Bu bağlamda İslâm düşünürleri arasındaki görüş farklılıkları çeşitli örnekler üzerinden açıklanmakta ve işlenmektedir. Mesela kitapta İslâm hukukçuları arasındaki görüş farklılıkları işlenirken telef olmuş hayvanın derisinin kullanılıp kullanılmayacağı meselesi üzerinde durulmaktadır. Bu konuda Maliki, Hanefi, ve Şafi hukuk okullarının tavrının ne olduğu çeşitli şemalarla ifade edilmektedir.

Yazar, tefsir, hadis ve İslâm hukukundaki farklı anlamların, görüşlerin yanı sıra Arap dilindeki mühphemlik, çok anlamlılık mevzusuna da değinmektedir. Bu bağlamda ezdâd türü Arapça'daki zıt anlamlı sözcükleri bir araya getiren eserlere temas etmektedir.

Eserde, esasen bütüncül, kesinlikli, yekpare bir İslâm tarihi okuması yerine farklılıkları merkeze alan bir İslâm tarihi okuması yapılmaktadır. Bu bağlamda eser, okuyucuya İslâm tarihi boyunca oluşan farklı fikirleri, fetvaları, görüşleri, tavırları bilme, anlama ve keşfetme imkanı sunmaktadır. Elbette bunu yaparken söz konusu farklılıkların sebeplerini de ortaya koymaktadır. Örneğin kitapta "müfessirler Kur'an'ı neden farklı şekillerde yorumlamışlardır?" veya "İslâm hukukçuları bir konu hakkında neden farklı fetva vermişlerdir?" sorularına tatmin edici cevaplar bulmaktayız.

Kitapta İbn Useymin ve İbn Cezeri gibi isimler etraflıca ele alınmakta ve bunların görüşlerine fazlaca yer verilmektedir. Özellikle İbn Useymin'in fikirlerinden hareketle selefilik hakkında saptamalar ve değerlendirmeler yapıldığını görüyoruz. Yazarın selefilikle ilgili olarak yapmış olduğu dikkat çekici tespitlerden biri şudur: "Selefilğin la mezhebiyye (mezhep karşıtı) tutumu, klasik İslâm hukukunda bir mühphemliğe hoşgörüsüzlük reformudur".

Öte yandan kitapta çeşitli yazar, düşünür ve tarihçilerden doğrudan alıntılar yapıldığını belirtmek gerekir. Ayrıca yazarın eserde yoğun olarak kullandığı bir kavram gözümüze çarpmaktadır. Bu kavram "ilahiyat"tır. Bauer, eserinde "ilahiyat" kavramını çeşitli bağlamlarda sıkça kullanmaktadır. Ama onun bu kavram ile kastettiği kelimedir.

Bunun dışında yazarın biraz liberal bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla selefi düşünceye de olumsuz baktığı hissedilmektedir. Zaten eserde bazı kişiler ve fikirler sert bir üslupla eleştirilmektedir. Mesela İbn Kesir için "İslam fikir tarihinin en dar kafalı softalarından biri" denir. Bu ve benzeri ifadelerden yola çıkarak eserin yer yer sataşma içerdiğini söyleyebiliriz.

Öte yandan yazarın yorumlarının genellikle mantıklı ve tutarlı olduğunu ifade etmemiz gerekir. Ayrıca yazar, işlediği konuyu bulanık hale getirmemekte, aksine açıklığa kavuşturmuştur. Kitaptaki fikirler ve olaylar da geniş bir zeminde bağlamına oturtulabilmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki yazar konusuna odaklanabilmiştir. Yazarın yaklaşımı, meseleleri ele alış biçimi, okuyucunun konuyu daha iyi anlamasına yardımcı olmaktadır. Zaten kitabın anlaşılması genel olarak kolaydır. Ancak yer yer metnin anlaşılmasını güçleştirecek şekilde ağır ifadeler ve yoğun bir jargon kullanımını söz konusudur.

Eserin yazımında yararlanılan kaynaklar, genellikle basılı dokümanlardan oluşmaktadır. Ayrıca yazarın çoğunlukla birincil kaynaklara referans verdiğini görüyoruz. Mesela Goldziher'den bahsediyorsa Goldziher'in kendi eserine atıf yapmaktadır. Keza Brockelmann'ın bir görüşünü aktarırken direkt olarak onun GAL diye bilinen eserine referans vermekte, o eseri kaynak olarak göstermektedir. Başkalarının Brockelmann hakkında yazmış olduğu makale veya kitaplara başvurmuştur (ikincil kaynaklar). Aynı durum İbn Cezeri, Maverdi, İbn Useymin, Gazali gibi isimler için de geçerlidir. Özellikle İbn Cezeri'nin *Kitâb-ün-neşr fil-krâat-il-aşr* adlı eserinden ve İbn Useymin'in *Usul fi't-Tefsir* adlı eserinden pek çok alıntı yapıldığını söyleyebiliriz.

Bauer'in *Müphemlik Kültürü ve İslâm* adlı eserine getirebileceğimiz bir eleştiri şu olabilir. Kitap, gerçekten İslam düşüncesindeki çeşitliliği ve farklılığı iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak kronolojik bir sınırlama olması, kitabın zayıf yanlarından birini oluşturmaktadır. Yazarın ele aldığı kişiler, olaylar, düşünceler, olgular genellikle İslam tarihinin miladi yedinci ile on dördüncü yüzyıllarını kapsamaktadır. Yeni Osmanlı dönemi düşünürlerine ve olaylarına kitapta neredeyse hiç yer verilmemiştir.



Kitaba yönelik bir başka eleştirimiz daha vardır. Yazar, metnin pek çok yerinde Wikipedia'yı kaynak olarak göstermiştir. Halbuki Wikipedia yeteri kadar güvenilir bir kaynak değildir ve akademik çalışmalarda kullanılmaması gerekir. Wikipedia güvenilir bir kaynak olmadığından ötürü, eserde ona referans verilmesi, eserin güvenilirliğini zedelemektedir.

Bauer'in değerlendirmesini yaptığımız eserin, İslam dünyasındaki çeşitliliğe, çok anlamlılığa ve farklılığa dikkat çektiğini yukarıda ifade etmiştik. Fakat yazar, "İslam'ın İslamîleştirilmesi" olarak adlandırdığı bazı tutumların İslam dünyasındaki müphemliği, çeşitliliği, çoğulluğu göz ardı ettiğini ve görünmez kıldığını vurgulamaktadır. Bunun yanında söz konusu tutumların monolitik bir İslâmî-dinî kültür kurgusu oluşturduğunu iddia etmektedir. Yazar kitabın "İslam'ın İslamîleştirilmesi" başlıklı altıncı bölümünde bu tutumları şu şekilde sıralamaktadır:

- 1- "İslâmî tanımıyla ("İslâmî kültür, tıp, sanat, edebiyat"), dine uzak sahalara da dinî bir aidiyet atfedilir.
- 2- Dinî olmayan söylemler İslâmî kültür açısından atipik veya önemsiz ilan edilir veya hiç dikkate alınmaz. Dinî unsurların bariz bir rol oynadığı sahalardaki (örn. hukuk) gayri dinî unsurlar için de aynı geçerlidir.
- 3- Bir sahada farklı söylemler varsa, toplumsal konuyla ilgili bir sorgulamaya gitmeksizin, Batı'nın dine dair tasavvurlarına en uygun olanı belirleyici addedilir.
- 4- Dinî bir söylemle lâdinî bir söylem bir arada bulunuyorsa, dinî söylem norm, diğeriye sapma olarak kabul edilir.
- 5- Farklı dinî söylemler yan yana var oluyorsa, Batılı ölçütlere göre "en muhafazakâr" olanı, İslâm'ın "özünü" en iyi yansıtan "ortodoks" norm olarak kabul edilir.

Öte yandan yazarın, okuyucunun anlamını bilmesinin düşük ihtimal olduğu birçok terimin anlamını eserde parantez içinde verdiğini görüyoruz. Mesela edebi bir terim olan "muhafara", eserde parantez içinde "söz müsabakası" şeklinde açıklanmıştır. Yine yazar, "apolojetik" kelimesinin anlamını da parantez içinde "savunmacı-mazeretçi" şeklinde vermiştir. Bu durum metnin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Bunun dışında yazarın ele aldığı konuya hakim olduğu görülmektedir. Mesela hadis alanında müphemliği ele alırken, bir hadis uzmanı kadar; dil alanında

müphemliği ele alırken, bir dil bilimci kadar konuyla ilgili terimlere ve literatüre hakim olduğu göze çarpmaktadır.

Yazar, çeşitli konularda Doğu ve Batı'nın tutum ve tavırları arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Bunu yaparken, Batı'nın Doğu'ya bakışını (çeşitli konularda ve değişik açılardan), Doğu'ya karşı olan tutumunu ve Doğu'yu algılama biçimini eleştirmekte ve kendi medeniyetine (mensubu olduğu Batı medeniyetine) dair bir özeleştiri yapmaktadır. Yazarın böyle bir özeleştiriye çekinmeden yapabilmesi, gerçekten takdire şayandır. O, İslam dünyasında olup biten her şeyin (bilhassa olumsuz şeylerin) sorumlusunun Batı tarafından İslam dini olarak gösterilmesine karşı çıkar, bunu tasvip etmez ve eleştirir.

Yazarın Batı'ya yönelik ikinci bir eleştirisi daha vardır. Bu noktada o, Batı'nın müphemliğe yeteri kadar hoşgörülü olmadığını iddia etmektedir. Batı'nın kolektif bilincinde aynı anda doğru olabilecek iki veya daha fazla hakikatin olabileceği ihtimalinin öngörülmediğini vurgulamaktadır.

Yazarın Batı dünyasına dair eleştirileri bunlarla sınırlı değildir. O, bir başka eleştirisini de şu cümlelerle ortaya koymaktadır: "Batı ne zaman herhangi bir Batılı yazarın eserleri Yakın Doğu'da yasaklanacak veya sansürlenecek olsa 'skandal' çılgılığı koparıırken, kendi geleneğinde de en azından aynı ağırlıkta sansürün ve otosansürün hüküm sürdüğü genellikle bilinmez".

Bauer'in, Batılı bir araştırmacı olmasına rağmen, İslam tarihini ve İslam kültürünü değerlendirirken mümkün olduğunca objektif olmaya özen gösterdiğini ve meselelere önyargılı yaklaşmadığını söyleyebiliriz. Nitekim o, İslam tarihi ve medeniyetini incelerken bazı oryantalistlerin yaptığı gibi olumsuz, istenmeyen olay ve olgulara saplanıp kalmaz. Karalama, kötüleme amacı gütmaz. Aksine İslam kültür ve medeniyetinde pek çok pozitif (olumlu, takdire şayan) düşünce, tutum ve davranışın bulunduğunu hiç çekinmeden vurgular. Mesela o, İslam dünyasının modern öncesi dönemde müphemliğe hoşgörülü olduğunu savunur. Ona göre İslam dünyası 19. yüzyıla kadar müphemlik hoşgörüsünü korumuştur. Bu yüzden de Avrupa'daki şiddetli dinî çatışmalar, İslam toplumunda en azından o ölçekte yaşanmamıştır.

Yazara göre demokrasinin Batı'da başarılı olmasının sebebi de, Batı'nın müphemlik hoşgörüsüne uzun süre sahip olmamasıdır. Bauer, Avrupa'nın esasen müzik ve sanatta müphemliğe hoşgörülü olduğunu ve bu alanların istisna olduğunu savunmaktadır. Batı dünyasının bugün bile açıkça müphemliğe hoşgörülü olarak tanımlanamayacağını söylemektedir. Bu bağlamda onun şu cümlelerini aktarmak yerinde olacaktır: "Batı'nın uğursuz müphemlik korkusu, hakikat takıntısı, ve evrenselleştirme hırsı zinciri bugün hâlâ canlı gibi görünüyor bana".

Sonuç olarak, Thomas Bauer'in *Müphemlik Kültürü ve İslam* adlı kitabında Batı'ya müphemlik hoşgörüsü konusunda çok net ve açık eleştiriler getirildiğini söyleyebiliriz. Bize göre müphemlik, aslında modernizm-postmodernizm bağlamında da tartışılabilecek bir konudur. Çünkü modernizm ve postmodernizmde mutlak hakikat/görelilik gibi zıt yaklaşımlar söz konusudur. Kitabın yazarı Thomas Bauer, aslında post-modernist yaklaşımı benimsemektedir. En azından post-modernizme yakın duruyor diyebiliriz. Nitekim kitabın Nobel dll fizikçi Max Born'un şu cümleleriyle bitmesi tesadüf olarak görülmemelidir: "Mutlak doğruluk, mutlak kesinlik, nihai hakikat vb. fikirlerin, hiçbir bilime sokulmaması gereken kuruntular olduğuna inanıyorum".Bu bağlamda kitabın yazarı Thomas Bauer'in, Batı'nın özellikle İslam dünyasıyla ilişkisinde Max Born gibi entelektüellerin izinden gitmesi gerektiğini açık bir şekilde söylediğini de son söz olarak eklemeliyiz.