

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

*Journal of Sakarya University*  
*Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23 | Sayı/Issue: 44 | Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*  
uluslararası hakemli bir dergidir.

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

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

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

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

<b>SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY</b>
Cilt: 23   Sayı: 44   Yıl: 2021 (Aralık)	Volume: 23   Issue: 44   Year: 2021 (December)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Ayşe KAYA Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖĞE Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖĞE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Dr. Yunus KAYMAZ Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2021 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenicaim, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54050 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd">https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd</a> e- posta / e-mail: <a href="mailto:sauifd@sakarya.edu.tr">sauifd@sakarya.edu.tr</a></p>	<p><b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) <b>Danışma Kurulu / Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Emekli) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (B.A.İ.B. Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Müртеza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modarrés Uni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zarqa University) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
<b>Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue</b>	
<p>Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Aziz DOĞANAY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI (Yalova Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (B.A.İ.B. Üni.) Prof. Dr. Nasi ASLAN (Çukurova Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Adnan ARSLAN (Bilecik Şeyh Edebali Üni.) Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üni.) Doç. Dr. Davut İŞKDOĞAN (Dicle Üniversitesi) Doç. Dr. Davut İLTAŞ (Erciyes Üniversitesi) Doç. Dr. Erkan ATAK (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Eşref ALTAŞ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)</p>	<p>Doç. Dr. Mahmut Esad ERKAYA (A.Hacı Bayram Veli Üni.) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Mustafa GÜNERİGÖK (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Ömer BAŞKAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.) Doç. Dr. Sedat BARAN (Batman Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Ahmet Numan ÜNVER (Sakarya Üni.) Dr. Öğr. Üye. Ali BENLİ (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Habip DEMİR (Hitit Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. İslam MUSAYEV (Kastamonu Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Metin AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Necmi SARI (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.) Dr. Öğr. Üye. Nihat DURMAZ (Bartın Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Ömer Faruk ARAZ (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Ziya ERDİNÇ (Sakarya Üniversitesi)</p>
Dergimizin yaygın ve yazım ilkeleri 549-557 sayfaları arasında yer almaktadır.	

## **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

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

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

## **Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

**Yahudilikte Tartışmalı Bir Ritüel: Kapparot / Kapparat: A  
Controversial Ritual in Judaism**  
**Dr. Öğr. Üyesi Mürsel Özalp**  
329-353

**Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi / The  
Relationship of Morality with Human Nature and God in Scholastic Philosophy**  
**Doç. Dr. Mustafa Çakmak**  
355-379

**Hicrî Üçüncü Asırda Mürsel Kavramının Kullanımı: Ebû  
Dâvûd'un Sünen'i Özelinde / The Use of Mursal Concept in The Third Hijri  
Century: A Case of Abû Dâwûd's Sunen**  
**Dr. Bahadır Opus**  
381-395

**Müşâkele Sanatının Kavramsallaşma Sürecinde Fahreddin er-Râzî /  
Fakhr al-Dîn al-Râzî in The Conceptualization Process of al-Mushâkala  
(Verbal Similarity)**  
**Dr. Öğr. Üyesi Mehdi Cengiz**  
397-419

**Bağımsızlık Sonrası Dönemde Tacikistan'da Dinî Durum ve  
Din Eğitimi / Religious Situation and Religious Education in Tajikistan in the  
Post-Independence Period**  
**Dr. Alim Emin Yusufoglu**  
421-447

**Abdulilâh b. Arafе'nin Bilâdü Şâd Romanında Tarih, Hayal ve İrfân  
/ History, Imagination, and Knowledge in 'Abd al-Ilâh b. 'Arafa's Novel of  
Bilâd Şâd**  
**Prof. Dr. Ahmet Bostancı – Fatma Hayrûnnisa Çil**  
449-480

**Günümüze Ulaşamayan Erken Osmanlı Dönemine Ait Bir Yapı:  
Bolu Ak Mescid (Leylekler Camii) / An Architectural Structure from the  
Early Ottoman Period that No Longer Exists: Bolu Ak Masjid  
(Leylekler Mosque)**  
**Hüseyin Can**  
481-499

**Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı ve Yansımaları / The Naskh**  
*Understanding of Abû Bakr Ibn al-'Arabî and its Reflections*  
**Dr. Öğr. Üyesi Şükrü Şirin**  
**501-525**

**Kıtap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

Muhammed İsa Yüksek. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları.*  
**Dr. Öğr. Üyesi Bayram Demircigil**  
**527-532**

Muhammad Afzal Upal & Carole M. Cusack (eds.). *Handbook of Islamic Sects and Movements.*  
**Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu**  
**533-538**

Cafer Sadık Yaran. *Sanat Ahlâkı.*  
**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif Altunışık**  
**539-546**

**İndeks / Index**  
43-44. Sayılar  
**547-548**

**Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication**  
**549-557**

## **Editör'den**

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* olarak 44. Sayımızı yayımlayarak tekrar siz kıymetli okurlarımızla beraberiz. Yoğun çalışma temposuna, araştırma ve eğitim-öğretim faaliyetlerimize rağmen bu sayıyı da tam vaktinde yayımlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin bir standart haline gelen sadece nitelikli yayınlara yer verme, akademik etik ilkelerine riayet etme ve vaktinde yayımlanma gibi hususları bu sayımızda da muhafaza ettiğimizi belirtmeliyiz.

Bu sayıda üç tanesi kitap değerlendirmesi, sekiz tanesi de araştırma makalesi olmak üzere on bir akademik yayını sizlerin istifadesine sunuyoruz. Hadis, tefsir, fıkıh, felsefe, dinler tarihi, din eğitimi, İslam sanatları tarihi ve Arap dili ve edebiyatı alanlarından araştırma makaleleri ile yayın yelpazemizin genişliğini; kitap değerlendirmelerimizle de kitap tanıtımı ile kitap değerlendirmesi arasındaki farkı dergimizin bir hassasiyeti olarak bu sayıda da korumuş olduk.

Bu sayıda da dergimize yoğun teveccüh gösteren araştırmacılara, kıymetli görüşlerini paylaşarak makalelerin ilmî düzeyine katkı sunan hakemlere, özveriyle tüm süreçte destek olan dergi ekibine ve fakültemizin akademik/idari mensuplarına çok teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimizin gelişmesi için elinden gelen desteğini esirgemenen ve derginin işleyişi konusunda hiçbir telkinde bulunmayarak yayın kuruluna rahat bir çalışma ortamı sunan dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza da dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Emrah KAYA

Editör

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Yahudilikte Tartışmalı Bir Ritüel: Kapparot**

*Kapparot: A Controversial Ritual in Judaism*

**Mürsel Özalp**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler  
Tarihi Ana Bilim Dalı – Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of History of Religions

murselozalp@ibu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2239-8614>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 06/12/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atıf/Citation: Özalp, Mürsel. "Yahudilikte Tartışmalı Bir Ritüel: Kapparot". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 329-353. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.977277>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Yahudilikte Tartışmalı Bir Ritüel: Kapparot

### Öz

Yahudilikte *Roş ha-Şana* (Yıl Başı) ile başlayıp *Yom Kippur* (Kefaret Günü) ile sona eren *Tişri* ayının ilk on günü en kutsal zaman dilimidir. Bu dönemde genellikle Ultra-Ortodoks Yahudi gruplarca (*haredim*) yerine getirilen dinî bir uygulama hem Yahudilik içinde hem Yahudilik dışında tartışma konusu yapılmaktadır. Bu uygulama, kişinin günahlarının sembolik olarak tavuk ya da horoz cinsinden bir kümes hayvanına yüklenerek kesilmesi ve etinin fakirlere verilmesi geleneği olan *kapparot* ritüelidir. Hayvan hakları, hijyen kuralları vb. argümanlar yanında asıl tartışma ne Tevrat ne de Talmud'da geçmemesi nedeniyle *kapparot* ritüelinin köken ve dolayısıyla dini meşruiyetine ilişkindir. Bazı araştırmacılar *kapparot* ritüelinin mabet döneminde *Azazel*'e adanan günah keçisi ayınının yerine mabet sonrası dönemde ikame edilen bir ritüel veya pagan-putperest kaynaktan alınan bir adet ve uygulama olduğunu iddia eder. Öte yandan *kapparot* uygulaması, *Roş ha-Şana*'nın ilk günü bir su kaynağı yanında icra edilen bir diğer tartışmalı arınma ayını *taşlih* (tashlick) ile de ilişkilendirilmiştir. Bu çalışmada günah keçisi ve *taşlih* uygulamaları bağlamında *kapparot* ritüelinin dini ve tarihi kökenleri ile bu ritüele yönelik itirazlar ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Ultra-Ortodoks Yahudilik, Roş ha-Şana, Yom Kippur, Kapparot, Taşlih, Günah Keçisi.

## Kapparot: A Controversial Ritual in Judaism

### Abstract

The first ten days of the month of *Tishri* (High Holidays) which begins with *Rosh Hashanah* (New Year) and ends with *Yom Kippur* (Day of Atonement) are the most sacred time period in Jewish religious tradition. A religious practice, which is usually performed by Ultra-Orthodox Jewish groups (*haredim*), in this period, is subject to discussion both within and outside Judaism. This is the *kapparot* ritual, which is the tradition of symbolically attributing one's sins to a chicken or a rooster then slaughtering it and giving it to the poor. In addition to the arguments related to animal rights, hygiene rules etc., the main issue of debate is on the origin and hence religious legitimacy of the *kapparot* ritual. Since it is claimed that *kapparot* is mentioned neither in the Torah nor in the Talmud. Some scholars claim that the *kapparot* practice was substituted for the scapegoat ritual devoted to *Azazel* during the temple period or a custom or practice taken from pagan (gentile) sources. On the other hand, the *kapparot* ritual is closely related to another polemical purity ritual *tashlick*, which is performed near a body of running water on the first day of *Rosh Hashanah*. This study examines the religious and historical origins of the *kapparot* ritual and the objections to this ritual in the context of scapegoat and *tashlick* practices.

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

**Keywords:** History of Religions, Ultra-Orthodox Judaism, Rosh Hashanah, Yom Kippur, Kapparot, Tashlick, Scapegoat.

### Giriş

Yahudi geleneğinde *Tişri* ayının ilk günü *Roş ha-Şana*<sup>1</sup> ile başlayıp onuncu günü *Yom Kippur* ile sona eren dönem *yamim nora'im* (huşu günleri) olarak anılır ve inananların bir iç muhasebe yaparak pişmanlık duydukları, günahlarından dolayı af ve merhamet diledikleri müstesna bir döneme işaret eder.<sup>2</sup>

1 Tevrat'a göre aslında Yahudi yılının başlangıcı Mısır'dan çıkış ayı olan Nisan ayıdır (Çık. 12:1-2). Ancak Ezra bunu değiştirerek Babil'den çıkış anısını hatırlatan *Tişri* ayını yılın ilk ayı yapmıştır. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 116.

2 Louis Jacobs, "Ro'sh Ha-Shanah And Yom Kippur", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), 7927-9.



Adem'in yaratılması, İbrahim, İshak ve Yakub'un doğumu, Musa'nın Fira-vun'un karşısına çıkması gibi Yahudi tarihindeki önemli olayların *Roş ha-Şana'* da meydana geldiğine inanılır. İş yapmanın yasak olduğu<sup>3</sup> ve tövbeye çağrı mahiyetinde şofar çalındığı için *şofar çalma günü* (yom teruah)<sup>4</sup> olarak da isimlendirilen o gün inananlar, diğer ibadet ve uygulamalar yanında, çalışmamız açısından önemli olan *taşlih* olarak adlandırılan, nehir, deniz gibi bir su kaynağı kıyısında dua ve niyazda bulunup ceplerini boşaltıp suya atarak günahlarından kurtulduklarına inandıkları bir geleneği yerine getirirler.<sup>5</sup> Tövbe, tefekkür ve nefis muhasebesiyle geçirilen bu on günlük süre bir anlamda Yahudi takviminin en kutsal günü kabul edilen kefarete gününe<sup>6</sup> bir hazırlık mahiyetindedir. Zira herkesin günahları nispetinde akıbeti ve kade-riyle ilgili bütün bilgilerin yazıldığı defterler "hüküm günü" olarak da isimlendirilen *Yom Kippur'* da mühürlenmektedir. Dolayısıyla bu on günlük dö-nemde kişinin tövbe, dua vd. uygulamalarla ortaya koyacağı iyi ameller Tan-rının takdirini değiştirme fonksiyonuna sahiptir.<sup>7</sup>

Bu amaçla *Roş ha-Şana'* da yerine getirilen *taşlih* töreninden sonra bir diğer kefarete ritüeli de *Yom Kippur* arifesinde icra edilen *kapparot* uygulamasıdır. Günahlardan arınma bağlamında birbiriyle ilişkili görülen bu iki gelenek tar-tışmalar eşliğinde geçmişten günümüze varlığını sürdürmektedir. Bu muay-yen dönem içerisinde şofar üflemek ve yakmalık sunu kutsal kitaba dayanan<sup>8</sup> önemli ritüeller olarak görülürken *kapparot* ve *taşlih* Yahudiliğe sonradan ve farklı kaynaklardan giren batıl uygulamalar olarak addedilmiştir. Yalnız bu iki uygulamanın modern dönemlerde Yahudi toplumundaki yansımaları farklılık arz etmektedir. Şöyle ki *taşlih* töreni günümüzde reformist hareketin de<sup>9</sup> içinde olduğu farklı Yahudi gruplar<sup>10</sup> tarafından benimsenip farklı şekil-lerde ve kısmen festival havasında yerine getirilirken, sınırlı bir kesim tara-fından icra edilen *kapparot* ritüeline icra usul ve vasıtaları bakımından Yahu-dilik içinden ve dışından eleştiri ve müdahaleler, hatta bazı bölgesel mahke-meler tarafından hukuki yasak ya da sınırlamalar getirilmektedir. Ayrıca bazı rabbiler tarafından *kapparotun* tavuk ya da horoz yerine para ile yapılması ve paranın da sadaka olarak fakirlere verilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bu durum ise zamanın ruhunu; yani kansız olan ya da göze batmayan bir ritüelin tartışma konusu yapılmaktan çıkabileceğini hatta *taşlih* örneğinde olduğu gibi

3 Lev. 23:28.

4 Lev. 23:24.

5 Daniel Sperber, "Rosh Ha'shana", *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, ed. Haya Bar-Itzhak (Armonk: M. E. Sharpe, 2013), 452.

6 Lev. 23:27.

7 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 295.

8 Lev. 23:23-26.

9 Reform Judaism (RJ), "Tashlich: Into the Deep" (Erişim 12 Nisan 2021).

10 Sharona Levy, "Feminism, Modern Judaism and", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, ed. Glenda Abramson (London: Routledge, 2006), 452.

benimsenebileceğini ve tartışmanın esastan ziyade şekli unsurlara bağlı olduğu gibi bir düşünceyi de akla getirmektedir.

*Kapparot* uygulaması önemsiz gibi görünmesine rağmen aslında Yahudi inanç ve uygulamalarının tarihsel gelişimi, değişim ve dönüşümü hususunda önemli bilgiler vermektedir. *Kapparot* ritüelinin teolojik ve tarihsel kökenleri hakkında en detaylı bilgileri bize sunan Jacob Zallel Lauterbach'ın özellikle *Rabbinic Essays* adlı eserinde bu değişim ve dönüşüm detaylı bir şekilde ortaya konulmuş ve analitik yorumlarla etraflıca işlenmiştir. Mezkûr bu çalışma aynı zamanda bizim makalemizin de omurgasını oluşturmaktadır.

## 1. Kapparot: Anlamı, Amacı ve İcrası

*Kapparot*, İbranice *kapparah* (kefaret) kelimesinin çoğulu olup kişinin günahlarının sembolik olarak tavuk ya da horoz cinsinden bir kümes hayvanına yüklenmesi geleneğidir. Bu tören *haredi* olarak nitelendirilen çevrelerce genellikle *Roş ha-Şana*'yı takip eden dokuzuncu günde, yani *Yom Kippur* arifesinde, bazı Yahudi gruplar tarafından *Roş ha-Şana* arifesinde ya da Çardaklar Bayramının yedinci günü *Oşana Raba*'da yerine getirilmektedir.<sup>11</sup>

Kapparot ayini, Mezmurlar<sup>12</sup> ve Eyüp<sup>13</sup> kitaplarından belirli bölümlerin okunmasıyla başlar. Ardından bu benim bedelim (halifati), benim temsili sunum (temurati), benim kefaretimdir (kapparati). Bu horoz (ya da tavuk) ölümlerle yüzleşecek, ancak ben uzun ve iyi bir hayata, selamete kavuşacağım ifadesini söyler ve eş zamanlı olarak beyaz bir horoz (erkek için) ya da tavuk (kadın için)<sup>14</sup> kendisi için adanan kişinin başı üzerinde saat yönünün tersine üç kez döndürüldükten sonra ehil bir kesici (şohet) tarafından kesilir. Bağır-sak vb. iç organları kuşların yemesi için çatılara atılan<sup>15</sup> bu hayvanların etinin

11 Avigdor Dagan, "Kapparot", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 11/781-2.

12 "Zincire vurulmuş, acıyla kıvranan tutsaklar, Karanlıkta, zifiri karanlıkta oturmuştu. Çıkardı karanlıktan, zifiri karanlıktan, Kopardı zincirlerini. Cezalarını buldu aptallar, Suçları, isyanları yüzünden. İğrenir olmuşlardı bütün yemeklerden, Ölümün kapılarına yaklaşmışlardı. O zaman sıkıntı içinde RAB'be yakardılar, RAB kurtardı onları dertlerinden. Sözüünü gönderip iyileştirdi onları, Kurtardı ölüm çukurundan". Mez. 107:10, 14, 17:21.

13 "Yine de insana doğruyu bildirmek için yanında bir melek, bin melekten biri Arabulucu olarak bulunursa, Ona lütfeder de, 'Onu ölüm çukuruna inmekten kurtar, ben fideyi buldum' derse". Eyü. 33:23-24.

14 *Kapparot* hayvanının beyaz renkte olması Yşa. 1:18'de geçen "... Günahlarınız sizi kana boyamış bile olsa kar gibi ak pak olacaksınız..." ifadesine istinaden bir gelenek haline almıştır.

15 Asher ben Jehiel (Aşeri, 1259-1328) Talmud'un Hullin 95b üzerine yaptığı yorumunda da eski *kapparot* geleneğinin bir parçası olarak kurban edilen horozun bağırsaklarının çatılara atıldığından bahseder. İlerleyen kısımlarda daha detaylı olarak vereceğimiz gibi, çeşitli su kaynakları yanında evlerin çatılarının da şeytanların ya da kötü ruhların yaşadığı yerler olduğuna inanılmıştır. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 164; Israel Drazin, *Maimonides: The Exceptional Mind* (Jerusalem: Gefen Publishing House, 2008), 200.

ihtiyaç sahiplerine verilmesi âdettendir. Evdeki her erkek birey için bir horoz, kadın için ise tavuğun kullanıldığı<sup>16</sup> kapparot ritüelinde bu hayvanların kişinin günahlarından ötürü başına gelmesi muhtemel felaket ve musibetleri yüklediğine inanılmaktadır. Aynı zamanda bu ritüel Tanrının Yom Kippurda o kişinin lehine iyi bir hüküm vermesini/yazmasını teminat altına alma amacına matuftur. Zira bazıları törenin başlangıcında bir can için bir can (nefesh taht nefesh) ifadesini söylerler. Bununla eğer o kişinin Yom Kippur'da ölmesine hükmedilecekse kesilecek bu hayvanın onun yerini alması kastedilir. Öte yandan halifati, temurati ve kapparati ifadelerinin söylenmesindeki amaç bu ifadelerin ilk harflerinin "tüm canlılara hayatı paylaştıran" yaşam meleşği HaTaKh'ı oluşturmasıdır. Ancak bazı rabbiler tavuk yerine, tavuğun fiyatına eşdeğerde bir paranın fakirlere verilmesiyle de bu görevin yerine getirileceğini söylemektedirler.<sup>17</sup>

Para ile yapılan uygulamada daha ziyade sadaka (*tzedakah*) ile ilişkilendirilmekte ve bu yardım faaliyeti kişinin esenliği için bir teminat olarak görülmektedir. Bu uygulamada da tavuk ile icra edilen törendekine benzer ifadeler yer alır. Bir miktar para küçük bir bez parçasına sarılarak kişinin başı üzerinde döndürülür ve *bu benim yerimedir. Bu benim bedelim, benim kefaretim olabilir. Bu para sadakaya gidecek böylece ben de iyi ve uzun bir hayata, selamete erişebilirim* sözleri okunur.<sup>18</sup>

Yukarıda geçen uygulama ve ifadeler kişinin kendisi için yerine getirdiği *kapparot* ritüeli içindir. Bunun yanında kişi bu ayın için bir başkasını vekil tayin edebilir. Bu durumda ayını icra etmesi için vekil tayin edilen kişi horozu iyice kavrayarak elini hayvanın başına koyar. Ardından elini horozun başından çekerek kendisi için kefarete sunulan kişinin başına koyar ve *bu horoz bu kişinin yerine olacak; bu horoz bu kişinin yerini tutacak, bu horoz bu kişi için kefarete olacak (ya da bu kişi bu horoz vasıtasıyla günahlarından kurtulmuş olacak)* ifadelerini söyler. Ardından horozu yerine geçirilen kişinin başı etrafında çevirirken *bir can için bir can* der ve bunu yedi kez yapar. Daha sonra *sen, falanca, falanca-*

16 Eğer kadın hamile ise iki tavuk ve bir horoz kullanılır. Tavuğun birisi kendisi için, diğer tavuk ve horoz ise cinsiyeti belli olmayan muhtemel erkek veya kız çocuk içindir. Geçmiş dönemlerde tavuk veya horoz bulunamadığında kaz veya balık dahil diğer hayvanlar *kapparot* ritüelinde kullanılmıştır. Alfred J. Kolatch, *The Jewish Book of Why* (New York: Jonathan David Publishers, 1981), 239.

17 Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 164-5; Jacob Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1951), 354; J. Lauterbach, *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore* (New York: Ktav Publishing House, 1970), 133; Macy Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer: Ashkenazic and Sephardic Rites* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993), 95; Lesli Koppelman Ross, *Celebrate!: The Complete Jewish Holidays Handbook* (Northvale: Jason Aronson Inc., 1994), 201.

18 Rabbi Leonard Gordon vd. *Mahzor Lev Shalem for Rosh Hashanah and Yom Kippur* (New York: The Rabbinical Assembly, 2019), 199.

nın oğlu, hayata katılacaksın ve ölmeyeceksin diyerek bunu üç kez yapar. Ardından yerine bedel sunulan kişi (bir tür kurbanlık hayvan üzerine elin konulması ritüeli olarak) elini horozun başı üzerine koyar, ayini gerçekleştiren kişi de elini horozun üzerine koyar ve belirli kurallar çerçevesinde hemen onu keser.<sup>19</sup>

## 2. Kapparat Ritüelinin Kökenleri: Azazel, Günah Keçisi ve Taşlıh

*Kapparat* uygulamasının ne zaman, nerede ve nasıl başladığı kesin değildir. Zira bu uygulama Tevrat ve Talmud'da geçmemektedir. Yahudi Tanrı inancıyla açıkça çelişen, bazı hususlardan dolayı Talmud'un *kapparat* geleneğine yönelik herhangi bir bahis açmadığı ifade edilmiştir. Zira ilerleyen bölümlerde değineceğimiz gibi, günah keçisi ritüelinin yerine ikame edilen *taşlıh* uygulamasıyla ilişkilendirilen *kapparat* ritüelinde şeytanın Tanrısal bir konuma sahip olduğunu ima eden, onun Tanrının vereceği hüküm ve kararları etkileme gücüne işaret eden ifade ve uygulamalar bulunmaktadır ki bu durum Yahudi Tanrı tasavvuruna uymadığından rabbiler tarafından hiçbir şekilde kabul görmeyecektir. Ancak rabbiler, halk dindarlığı kabilinden dini ritüellere düşkün Yahudilerin, gelenekten tevarüs ettikleri inanç ve uygulamalarını değiştirebilme imkân ve ihtimallerini düşük gördüklerinden bir şekilde rabbani anlayışla uyumlu ve bu doğrultuda yorumlarda bulunmayı tercih etmişlerdir.<sup>20</sup>

Yahudi dini literatüründe *kapparat* ritüeline dair ilk mülahazalar geonik dönemde (IX. yüzyıl ortaları) Babil'deki Sura akademisi gaonu<sup>21</sup> Amram ben

19 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 356-7; Daniel Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 65-6.

20 Simcha Fishbane, "The Ritual of Kapparat", *The Jewish Journal of Sociology* 50 (2008), 69; Örneğin *Kapparat* ritüelinin kökeni noktasında ileri sürülen bazı iddialara göre bu uygulama pagan-putperest bir kaynaktan gelmiştir. Bazı müellifler ise Hristiyan etkisinin bir sonucu olduğunu ileri sürmüş hatta eski Pers dini ile de kıyaslama yoluna da gidilmiştir. Bu noktada dikkat çeken husus rabbani otoritelerin Yahudiliğe yabancı görülen bu geleneği bastırmak için belli bir çaba harcaması ancak başarılı olunamamasıdır. Dov Noy, "Folklore", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 111.

21 Gaon (çoğ. geonim) kelimesi İbranice "dahi" ya da "yüce kişi" anlamlarına gelir. Yahudi tarihinde geonim terimi genellikle Talmud'un tamamlanmasından (M.S. 200-550) sonraki yüzyıllarda ileri gelen din adamlarını (rabbi) ifade eder. Miladi VIII. yüzyıldan itibaren Babil'deki Sura ve Pumbedita akademilerinin liderleri gaon olarak isimlendirilmiştir. Liderliğin liyakatten ziyade genelde babadan oğula veya en yakın akrabaya aktarıldığı bu akademilerin liderleri Talmud'un en yetkili yorumcuları olarak görülmüşlerdir. Geonim Talmud yorum geleneğinde Tannaim ve Amoraimi takiben bir sonraki devreyi temsil etmişlerdir. Diasporanın yanı sıra Filistin Yahudiliği üzerinde muazzam bir etki ve otorite kazanan geonim, tüm Yahudiler tarafından kendilerine yöneltilen şer'i/hukuki (halakik) soruları responsa olarak

Şeşna (810-875)'nin responsalarında geçmektedir.<sup>22</sup> Şeşna'ya cevaplaması için gönderilen soruda *Yom Kippur* arifesinde icra edilen törende horoz ya da tavuk kurbanının anlam ve önemi ve eğer amaç bir hayvan sunmaksa neden başka bir hayvan değil de horoz ya da tavuk sunulduğu sorulmaktadır. Şeşna, uygulamaya yönelik bir itiraz ya da ritüelin dini meşruiyetine dair şüpheleri akla getiren törenin ne amaçla yapıldığı sorusunu, bunun bilinmediği şeklinde geçiştirirken, neden özellikle horoz ya da tavuğun sunulduğu noktasında bazı muhtemel sebepler ileri sürmüştür. Peki *kapparot* uygulamasında amaç bu töreni icra eden kişinin bir bedel sunması ise neden başka bir hayvan değil de horoz sunulmaktadır? Bunun zor bir soru olduğunu belirten Şeşna iki sebebin horoz tercihinde etken olabileceğini ileri sürmüştür. Birincisi, horoz diğer hayvanlara nazaran genellikle evlerde bulunan ve kolaylıkla elde edilebilen, maliyet yönüyle de ucuz bir hayvandır. Şeşna bu gerekçeye ilaveten aslında Yahudi toplumunda alım gücü yüksek kişilerin bu ritüel için koç sunduğunu ve asıl olanın da İbrahim'in oğlu İshak'ın bedeli olarak sunduğu koç örneğinde olduğu gibi boynuzlu bir hayvan cinsinin tercih edilmesi gerektiğini, ancak bu konuda yerleşik, değişmeyen bir kuralın da olmadığını ve horoz takdiminin bir şekilde tercih edilen bir uygulama olarak kendisini gösterdiğini ifade etmiştir. Şeşna'ya göre ikinci muhtemel tercih sebebi ise horoz kelimesinin İbranice'de taşıdığı sesteş özelliğidir. Şöyle ki İbranice *geber/gever* kelimesi hem horoz hem de adam (kişi) anlamı taşımaktadır ve dolayısıyla *kapparot* ritüelinde kullanılan horoz bunu yerine getiren kişinin tam bir bedeli ya da karşılığı olmaktadır.<sup>23</sup>

Ancak Şeşna bu ikame sunusunun asıl amacı noktasında ısrarla sessizliğini sürdürmüş ve bu sununun kime sunulduğunu, yani Tanrı'ya bir adak mı yoksa şeytana bir armağan mı olduğunu ve kişinin herhangi bir dini görevi yerine getirip getirmediğini açıkça belirtmemiştir. Bu sorulara net bir cevap verilmemesi *kapparot* ritüelinin sihir ve büyücülükle ilişkilendirilmesine ve aptalca bir batıl inanç olarak görülüp alay edilmesine sebep olmuştur. Hatta bu ritüele müsamaha gösteren ya da onaylayan bazı Filistin bölgesi gaonları bile bunun bir tür büyü olduğunu kabul etmişler, ancak iyi niyetli ve etkili bir büyü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira Filistin bölgesinden Babil'deki bazı kişilere gönderildiği tahmin edilen responsalarda bu durum (*bu törenleri gerçekleştirdiğimiz için bize*) *güldünüz ve sihir uyguladığınızı ileri sürdünüz. Bu hal*

---

isimlendirilen mektuplar yazarak cevaplandırmışlardır. Yahudi tarihinde geonik dönem genellikle VII-XI. yüzyıllar arası kabul edilir. Sara E. Karash-Mitchell M. Hurvitz, "Geonim", *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts On File, 2006), 172.

22 Ancak *kapparot* ilk defa geonik dönemde zikredilmiş olsa da ortaya çıkma ve uygulanmasının daha da gerilere gittiği ileri sürülmüştür. Rabbi Şeşna da *kapparot* uygulamasından köklü bir gelenek olarak bahsetmiştir ki bu ifadeden hareketle *kapparot*'un Talmudik dönemlere kadar uzanan kadim bir uygulama olduğuna hükmedilmiştir. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 355.

23 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 359-60.

ve hareketlerden ritüelle alay eden ve bunu bir sihir eylemi olarak gören bazı insanlar olduğunu görüyoruz. Ancak biz onu iyi bir niyetle yapıyoruz şeklinde savunulmaya çalışılmıştır.<sup>24</sup>

*Kapparatun* kökeni konusuna gelince, onun Yahudilik dışı bir kaynaktan ziyade Yahudiliğin kendi iç dinamiklerinin etkisiyle ortaya çıktığı görüşü hakimdir. Örneğin Lauterbach, Nahmanides ve Raşi'nin öğrencisi Vitri'ye de atıfla *kapparatun* aslında Tevrat'ta geçen<sup>25</sup> ve mabedin ayakta olduğu dönemlerde icra edilen günah keçisi ritüelinin bir canlandırılması olduğunu iddia eder.<sup>26</sup> Bu ritüel de aynen *Azazel*'e gönderilen keçi gibi şeytana bir kurban sunusu, bir yatıştırma ayini ve bir anlamda şeytana teklif edilen bir tür fidye veya rüşvettir. Bu sayede şeytan avı veya düşmanı olarak gördüğü insanlara yönelik düşmanca tutumundan vazgeçirilerek onun dostluğu kazanılmış oluyordu. Buna göre *kapparat* uygulaması kadim bir dini anlayışa; Yahudi literatüründe de ifadesini bulan, *Azazel*'in daha önceden meleklerin başı olduğu, İsrailoğullarını suçladığı ve *Yom Kippur*'da Tanrı'ya İsrailoğullarının günahlarını affetmeyip onları helak etmesini salık verdiği şeklindeki inanıştır.<sup>27</sup>

Bu durumda Tevrat'ta ifadesini bulan ve mabedin ortadan kalkmasıyla askıya alınan *Azazel* ve günah keçisi ayini ile bunun yeniden canlandırılması ve/veya bunun yerine bir ikame mesabesindeki *kapparat* ve *taşlih* uygulamaları arasındaki benzerlikler üzerinde duralım.

## 2.1. Azazel ve Günah Keçisi

Yahudi literatüründe *Azazel*'in ne ifade ettiği noktasında net bir tanımlama yoktur. Genellikle *Azazel* mabedin ayakta olduğu zamanlarda icra edilen *Yom Kippur* töreninde günah keçisinin gönderildiği kayalık ve uçurumlardan oluşan yerin adı (Saadia Gaon ve Raşi bu görüştedir)<sup>28</sup> ya da bu keçinin gönderildiği doğaüstü kuvvet olarak tanımlanmaktadır. İbn Ezra ve Nahmanides ise *Azazel*'in bu gönderilen keçinin adı olduğunu belirtmişlerdir ki bu görüş Talmud'da Rabbi Yişmael ekölü<sup>29</sup> tarafından da dile getirilir. Buna göre *Azazel*

24 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 361.

25 Lev. 16:7-10.

26 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 362.

27 Lauterbach, *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, 138; Bernard Jacob Bamberger, *Fallen Angels: Soldiers of Satan's Realm* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2006), 187; (krş. Eyü. 1:9-12, 2:4-6) Şeytan burada Tanrı'yla Eyüp hakkında polemige girmekte, Tanrı'nın Eyüp'ün iyi bir kul olduğu söylemine karşı Şeytan onun denenmesi için başına türlü bela ve musibetler göndermesini istemekte, Tanrı da bu iş için Şeytana görev vermektedir.

28 Bamberger, *Fallen Angels*, 154.

29 Yahudi din geleneğinde II. Mabedin miladi 70 yılında Romalılar tarafından ortadan kaldırılmasıyla birlikte kurban başta olmak üzere mabet merkezli ibadet ve uygulamaların yerini Kutsal Kitap çalışmaları almış ve muhtelif ekoller doğmuştur. Farklı bakış açıları ve yorum metotlarıyla Tevrat çalışmalarında bulunan bu ekoller hem Tanrı, vahiy, ahiret gibi temel

keçinin adıdır, çünkü o düşmüş melekler olan *uzza* ve *azael*'in işlediği günahların cezasını çekmektedir. Yine *Azazel*'in soyut bir isim, Tanrı Yahve'nin mutlak saflığının tam karşısında yer alan soyut bir safsızlığın/kirliliğin ifadesi veya çok farklı anlamlar ihtiva eden muğlak bir kavram olduğu da ifade edilir.<sup>30</sup> Buradaki amaç keçinin İsrailoğullarının günahlarını çöle götürmesi, insanları günahattan beri hale getirip arındırmasıdır. Bu durum bu ritüelin neden *Yom Kippur*'da icra edildiğini de açıklamaktadır. Keçinin İsrailoğullarının günahlarını yüklenmesi düşüncesi Babil (ya da İskenderiye) Yahudileri ile ilişkili olarak Mişna'da ayrıntılı bir şekilde geçmektedir. Babil'li Yahudiler keçiden bir tutam kıl koparıp iki kere "günahlarımızı yüklen ve git/kaybol" şeklinde bağırdılar. Bu ifade "toplumun günahları pek çok ve bunlar onun üzerinde olduğu halde bu keçi neden hala burada bekliyor" anlamına geliyordu. Günahlar keçiye yüklendikten sonra hayvana kırmızı bir kurdele bağlanır ve özel bir törenle *Azazel*'e gönderilirdi. O günlerde orada hazır bulunanlar, günahlarının affedildiğinin bir işareti olarak kırmızı kurdelenin beyaza dönmesini endişeli gözlerle beklerlerdi.<sup>31</sup> Tevrat'ta geçtiği şekliyle<sup>32</sup> aslında *Azazel*'e gönderilen keçi boğazlanmadığından -en azından boğazlanıp boğazlanmadığına dair bir kesinlik yoktur- dolayı bir kurban sunusu değildir.<sup>33</sup> Öte yandan

---

inanç esaslarında hem de Yahudi şeriat ve muamelat konularında Talmudik ve Midraşik geniş bir külliyat ortaya koyan Rabbani Yahudiliğin temellerini oluşturmaktadırlar. M.Ö. I. yüzyılda Hillel ve Şammai ile başlayan bu süreç M.S. I ve II. yüzyıllarda Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva ile sonraki dönem takipçileri ile devam ettirilmiştir. Bu konuyla alakalı olarak bkz. Ömer Faruk Araz, "Rabbâni Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şammai'nin Hayatı ve Ekolleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1049-69; "Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü: Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva Ekolleri", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (2019), 185-202.

30 Düşmüş meleklerle alakalı olarak en erken kayıtlardan birisi de Enoh'un Kitabı'nda bulunur. Tevrat'taki (Yar. 6:1-3) anlatıya benzer şekilde Enoh'un Kitabı'nda *Azazel* (Asael) insan kızlarını arzulayan meleklerin liderlerinden birisidir. (7:1-14) *Azazel* insanlara kılıç kalkan gibi aletler yapmayı, metal ve değerli taş işlemeciliğini ve kullanımını öğretmiştir. Diğer melekler de insanlara büyüçülük, ay ve güneşin bilgisi vb. farklı alanlarda bilgiler öğretmişler ve bu sayede insanlar arasında kötülük ve ahlaksızlık yaygınlaşmış, (8:11) Bunun üzerine melekler Mikail, Cebrail, Rafael, Suryal, Uriel dünyadaki bu kötülükleri görüp Tanrı'ya şikâyetle bulundular. (9) Tanrı'da bir tufanla dünya üzerindeki her şeyi yok edeceğini bildirdikten sonra dünyadaki tüm kötülük ve ahlaksızlıklardan *Azazel*'i sorumlu tutarak bütün günahı ona yüklemiş, Rafael'e de *Azazel*'in elini ayağını bağlayarak onu Dudael'deki bir çöle bırakmasını ve karanlığa hapsedmesini emretmiştir. (10:4-12) *The Book of Enoch* (Start Publishing LLC, 2013)

31 Mişna, Yoma 6:4.

32 "Harun boğayı kendisi için günah sunusu olarak sunacak: Böylece kendisinin ve ailesinin günahlarını bağışlatacak. Sonra iki tekeyi alıp RAB'bin huzuruna, Buluşma Çadırı'nın giriş bölümüne götürecektir. İki kişi üzerine kura çekecek. Biri RAB için, biri *Azazel* için. Harun kurada RAB'be düşen tekeyi getirip günah sunusu olarak sunacak. *Azazel*'e düşen tekeyi ise halkın günahlarını bağışlatmak için canlı olarak RAB'be sunacak. Onu çöle salıp *Azazel*'e gönderecek". Lev. 16:8-10.

33 Paul Carus'a göre ise *Azazel* gönderilen keçi ritüeli İsrailoğullarının Yahve inancının belli bir saflığa erişmesinden önce her iki ilkenin de eşit şekilde kabul edildiği bir düalizmden yeni

bu iki keçi örneği, Tanrının Musa'ya bildirdiği, cüzzamlı kişinin arınma ritüelinde kullanılan iki kuş rivayetine<sup>34</sup>, kuşlardan birinin kesilip diğnerinin salıverilmesine de benzetilmektedir.<sup>35</sup>

Tekrar Lauterbach'ın ileri sürdüğü iddiaya dönecek olursak *kapparot* töreninin amacı mabet zamanlarında uygulandığı şekliyle özelde *Azazel* genelde şeytan veya ibislere kurban sunarak onlara rüşvet verme ya da onları hoşnut ederek ayartma inancının yeniden canlandırılması veya temsiliydi. Buna göre bazı Yahudiler eski zamanlardaki *Azazel*'e kurban göndermenin birebir temsili için *kapparot* töreninde bir keçi kullanmışlardır. Keçinin de özellikle bir şekilde şeytana benzediğine inanıldığından ve *sa'ir* (keçi/teke) kelimesinin İbranice şeytanlar için kullanılan bir isim olmasından dolayı seçilmiştir.<sup>36</sup>

Burada *Azazel*'e keçi sunma töreninin bu temsiline bazı itirazlar yöneltilmiştir. Çünkü özellikle keçi sunumu *kapparot* töreninin tek amacının şeytana

---

çıktıklarını gösterir. Başlangıçta eski Mısır'ın çöl Tanrısı Set'e benzer özelliklere sahip (çöl Tanrısı) *Azazel* güçlü Tanrı olmaktan çıktı eski gücünün gölgesi haline geldi. Sonrasında keçi ona kurban sunusu olarak değil günah sunusu olarak sunuldu ve *Azazel*'e yapılan ibadet zamanla onun sadece tanınmasına dönüştü. *Azazel*'in konumundaki bu düşüş şeytanı ortaya çıkardı ve bir kötülük Tanrısına olan inancın yerini de tüm kötü ibislere olan inanç aldı. Paul Carus, *The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to Present Day* (La Salle: Open Court Publishing, ts.), 65. vd.

34 "RAB Musa'ya şöyle dedi: Deri hastasının temiz kılınacağı gün şu yasa geçerlidir: Hasta kâhine götürülecek. Kâhin hastaya ordugahın dışında bakacak. Hastalık iyileşmişse, pak kılınacak kişi için iki temiz, canlı kuş, sedir ağacı, kırmızı iplik ve mercanköşkotu getirilmesini buyuracak. Kâhinin buyruğuyla kuşlardan biri toprak bir kapta, akarsuyun üzerinde kesilecek. Sonra kâhin canlı kuşu, sedir ağacını, kırmızı ipliği ve mercanköşk otunu akarsuyun üzerinde kesilen kuşun kanına batıracak ve pak kılınacak kişinin üzerine yedi kez serpecek, onu temiz ilan edip canlı kuşu kıra salacak". Lev. 14:4-7.

35 Diğer taraftan keçi ritüelini antik dünyanın çeşitli gelenekleriyle karşılaştırma çabaları olmuştur. Örneğin Babil'de, *Akitu* (Yeni Yıl) bayramında *Ereşkigal*'e bir insan yerine (puh) bir keçi vermek adeti vardı. Asur'da ise yemeden içmeden kesilmiş bir adamın tedavisi için yazılmış Akad'ca büyüsel formülde hastanın yatağına bir keçi bağlanması tavsiye edilmiş ve böylelikle rahatsızlığın keçiye geçeceği ön görülmüştür. Ertesi sabah da bu keçi bulunduğu yerden alınarak çöle götürülüp başı kesilir, eti pişirildikten sonra muhtemelen ibislere bir takdime olarak bal ve yağ ile bir kuyuya konulurdu. Hititler de toplumda veba hastalığı patlak verdiğinde salgını taşınması için düşman topraklarına bir keçi gönderirlerdi. Bu keçinin başına da mabet döneminde Yahudilerin *Azazel*'e gönderilen keçiye bağladıkları kızıl yün ipliği (Yoma 4:2) benzer şekilde renkli yünden yapılmış taç gibi bir başlık iliştilirdi. Helenistik dünyada da benzer ritüeller vardı. Ancak burada "günah keçisi" olarak bir hayvan değil insan seçilmekteydi. Bazı yerlerde bu ritüeller zor zamanlarda, bazılarında ise yılın belirli zamanlarında yapılırdı. Ancak Helenistik dünyada icra edilen törende dikkat çeken husus günah keçisinin öldürülmesi değil, şehir dışına gönderilmesi, hatta bazı yerlerde öldürülmemesiydi. Shmuel Ahituv, "Azazel", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 763-4; Pinker Aron, "A Goat to Go to Azazel", *The Journal of Hebrew Scriptures* 2 (2007), 3-14; Ida Zatelli, "The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts", *Vetus Testamentum* 48 (1998), 260.

36 Yşa. 34:14; Lev. 17:7.



kurban sunusu olduğunu açık bir şekilde göstermekteydi. Bu çekince den dolayı halk koç kullanmaya başlamış ancak bu uygulama da İshak'ın teslimiyetini andırdığı için bazı çekinceler oluşmuştur. Şeşna da responsasında açıkça *kapparot* ritüelinde kullanılan hayvanın koç olmaması gerektiğini, bunun tek başına İshak'ın teslimiyetini ya da fedakarlığını andırdığını belirtmiştir. Lauterbach ise burada asıl amacın Şeytan'a rüşvet teklif ederek onu yatıştırmak olduğunu, rüşvet ne kadar pahalı olursa o kadar etkili olacağı anlayışından hareketle de insanların pahalı bir hayvan arayışı içerisinde bulduklarını iddia etmektedir. Aslında ritüelde kullanılacak ve şeytan için de makul bir sunu Tesniye 21'de geçen düve de olabilirdi, ancak en nihayetinde horoz bu ritüel için tercih edilen hayvan olmuştur. Horozun tercihe şayan bir kefarete ya da sunu olarak öne çıkmasına gelince horoz, rabbani yasaya göre sunakta adak olarak kabul edilmeyen bir hayvan türüydü. Aynı zamanda horozun şeytan için boynuzlu hayvan eşdeğerinde makul ve etkin bir sunu olduğu düşünülmüştür. Zira horozun şeytan ya da ibislere benzerliği vardır ki iblislerin ayakları horozun ayakları gibidir. Rabbi Şeşna da horoz kullanımını önermiş ve boynuzlu bir hayvan kadar pahalı olmasa da onun kadar hatta ondan daha etkili olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında yukarı da ifade ettiğimiz gibi *gever/geber* kelimesi hem horoz hem de adam (kişi) anlamına gelmekteydi ve bunu sunan kişinin tam bir bedeli, karşılığı olmaktadır. Horoz seçiminin nedenine dair bu tür bir yorum getirmesine rağmen Şeşna, kurbanın şeytan için olduğunu açıkça belirtmekten kaçınmıştır. Ne var ki kurban takdimesinde bulunan veya yerine kurban edilecek kişinin töreni bizzat kendisinin yapmaması, din adamı gibi bir aracının töreni gerçekleştirebilmesi, bu din adamının da tıpkı eski dönemlerde başkâhinin ellerini *Azazel'e* gönderilecek keçinin üzerine koyması (*s'mikhah*) ve onun üzerine itiraflar yapması gibi elini horozun başına koyup dua etmesi *kapparot* uygulamasının şeytana yönelik ve eski günah keçisi ayininin temsili olduğunun açık delili sayılmaktadır. Bunun yanında Rabbi Moses ben Nachman (Nahmanides) (1194–1270) *kapparot* ritüelinin tek başına bir Tanrısal varlık olmayıp Rabbe tabi bir varlık olan şeytana etkilemek için yapıldığı ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Törenin yapılacağı gün ile ilgili olarak ise hem teolojik inançlar hem de rabbani yasalar çerçevesinde zaman içinde bazı değişiklikler yapılmıştır. Rabbilerin batıl inançlara karşı çıkışlarında ise her zaman bazı tuhaf tavırlar söz konusu olmuştur. Şöyle ki onlar öncelikle batıl inançlara en başından karşıdirlar ve onları bastırmaya çalışmışlardır. Ancak astroloji, rüya yorumları ve falcılık, sihir ve büyü gibi inanç ve uygulamalara karşı duruşlarının yararsızlığını ve insanları belirli bir değer kazanmış batıl inanç ve uygulamalarından vazgeçiremediklerini fark ettiklerinde bu süper inatçı uygulama-

37 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 365 vd; Fishbane, "The Ritual of Kapparot", 69.

maları görmezden gelmişler ya da bunlara herhangi bir müdahalede bulunmamışlardır.<sup>38</sup> Özetlemek gerekirse *kapparot* uygulaması, şeytana veya *Azazel*'e kurban sunma geleneğinin bir taklidini oluşturmaktaydı. Öyleyse tutarlı olmak bakımından bu törenin gerçekleştirilmesi için uygun zaman da *Azazel*'e kurban sunulduğu gün olan *Yom Kippur* olmalıydı. Ama burada *halaka* duruma müdahale etmiştir. *Yom Kippur*da Kudüs'teki Tapınak dışında herhangi bir iş yapmak yasaktı. Dolayısıyla bu kutsal günde bu tören yapılamazdı. Bu nedenle tören Kefaret Günü'nden bir önceki güne kaydırılmıştır.<sup>39</sup>

## 2.2. Taşlih Töreni

*Taşlih* töreni hali hazırda uygulandığı biçimiyle *Roş ha-Şana*'nın ilk günü öğleden sonra (*minkhah*) özellikle içerisinde balık bulunan bir nehir ya da su birikintisi yanında dua ve ilahilerin, özellikle de Tanah'dan Mika 7:19 bölümünün<sup>40</sup> okunarak sembolik olarak günahların suya (taşlih; İbr. Atmak, kurtulmak) atılmasıdır. Günümüzdeki uygulanma biçiminin XIII. yüzyıl civarında ortaya çıktığı, batıl bir inanç olduğu gerekçesiyle rabbilerin tüm karşı çıkışlarına rağmen günümüze kadar ulaştığı ifade edilmiştir. *Taşlih* töreninde günahların sembolik olarak suya atılması için genellikle ekmek kırıntıları kullanılırken bazı Yahudiler ise kendilerini suya atarak günahlarından arındıklarını düşünmüştür.<sup>41</sup> *Taşlih* uygulamasına dair en erken kayıt Rabbi Yaakov Moelin (1365-1427, Almanya)'in yazılarında görülür. Moelin *Roş ha-Şana* yemeğinden sonra insanların günahlarını atmak için göl ya da nehir kıyısına gittiklerini belirtmiştir. Moelin'e göre bu ritüel İshak'ın teslimiyeti (Akedat Yitshak) anısına kutlanmaktadır. Anlatıya göre İbrahim İshak'ı kurban etmek üzere Moriya tepesine doğru yola koyulduğunda şeytan önlerinde bir nehir halini alarak onu bu işten engellemeye çalışmıştır. Boynuna kadar ulaşan suya rağmen İbrahim bu işten vazgeçmemiş ve *kurtar beni, ey Tanrı, sular boynuma ulaştı*.<sup>42</sup> şeklinde Tanrıya yakarınca Tanrı nehri kurutmuştur. Bazı Yahudi alimlere göre bu olay *Roş ha-Şana*'da meydana gelmiştir ve *taşlih* töreni İbrahim'in fedakarlığını hatırlama ve ona öykünerek Tanrının Yahudi topluluğunu bağışlamasını istemektir.<sup>43</sup>

Orta çağın önemli teolog ve Talmud alimi Raşi (1040–1105, Fransa) ise Talmud'un Şabat (81b) bölümüne yaptığı yorumunda geonik dönem boyunca *taşlih* töreninin öncüsü olarak kabul edilebilecek ve *kapparot* ritüeline çok benzer ek bir uygulamadan bahseder. Buna göre *Roş ha-Şana*'dan yaklaşık iki

38 Noy, "Folklore", *Encyclopaedia Judaica*, 111; Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, xxviii;

39 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 367.

40 "Bize yine acıyacaksın, çiğneyeceksin suçlarımızı ayak altında. Bütün günahlarımızı denizin dibine atacaksın". Mik. 7:19.

41 Ross, *Celebrate!*, 168.

42 Mez. 69:1

43 Ari Z. Zivotofsky, "What's the Truth about ... Tashlich?", *Jewish Action* (Fall 2007), 62.

veya üç hafta önce evdeki her genç erkek veya kız için, palmiye ağacının yapraklarından *propitio* (ya da *parpisa*) adını verdikleri bir sepet yaparlar. İçini toprak ve gübre ile doldurduktan sonra fasulye veya bezelye ekerler. *Roş ha-Şana'*dan önceki gün herkes sepetini alır ve yedi kez başının etrafında çevirerek *bu benim ikamem, benim bedelim, bu yerime geçecek* dedikten sonra sepeti kefaretle amacıyla nehre atarlar. *Yom Kippur* öncesinde icra edilen bu uygulamayla kişinin günahlarının tomurcuklanan filize geçtiğine inanılırdı. Bu törende de *kapparot* uygulamasıyla örtüşen ortak unsurlar göze çarpmaktadır. Öncelikle elde tutulan sepetin başın etrafında döndürülmesi ve bir bedel olarak sunulması *kapparota* benzemektedir. Öte yandan zamanlamasının da *Roş ha-Şana'*dan önce olması ve filizin kefaretle olarak nehre atılması bu tür törenlerin her zaman kümes hayvanlarıyla yapılmadığını da göstermektedir.<sup>44</sup>

Lauterbach'a göre bu uygulamanın altında yatan ana düşünce, böyle bir yerde okunan dua ve yakarışların Tanrı tarafından başka yerlerde okunanlardan daha iyi işitileceği inancı, yani özellikle dua ve niyaz için su ve suya yakın bir yerin yeryüzündeki herhangi bir yerden daha uygun bir yer olduğudur. Zira Tanrının veya meleklerinden birinin her daim suyun yakınlarında bulunması bundan dolayı da onlara orada daha kolay ulaşılabilme imkânı vardır. Başka bir deyişle, bizatihi Tanrı veya bazı Tanrısal varlıklar kendilerini su içinde veya suyun yakınında bir yerlerde göstermektedirler. Bu düşünce kadim İbranilerle başlamış ve zaman içerisinde farklı biçimlerde yorumlanarak Yahudi düşüncesinde belli bir yer edinmiştir.<sup>45</sup> Buna göre Tevrat'ta ifade edilen, göğün ve yerin yaratılması esnasında *Tanrı'nın ruhunun suların yüzünde hareket etmesi*<sup>46</sup> Yahudi düşüncesinde tüm zamanlar boyunca bilinçli veya bilinçsiz olarak yer etmiştir. Buna göre Tanrı ilk hareket ettiği yeri asla tamamen terk etmemiş, onun ruhu suyun üzerinde veya çevresinde dolaşmaya devam etmiştir. Su ve suyun yakınındaki yer o zamandan itibaren Tanrı'nın tercih ettiği uğrak yeri olmuş, seçtiği kişileri burada kabul etmiş, kendisini peygamberlere burada tanıtmıştır. Dolayısıyla Yahudiler arasında her daim yaşayan bu inanca göre Tanrı kendisine takdim edilen sunuları burada kabul eder, dua ve yakarışlara burada olumlu karşılıklar verebilir. Yahudi kutsal literatürü de kutsal kuyulara, bir nehir veya suyun yakınlarında vuku bulan olaylara, kuyular üzerine veya suyun yakınına inşa edilmiş mabetlere atıflarda bulunur. Örneğin Rabbin meleği Hacer (Hagar) ile *beer-lahai-roi*, yani *beni gören hayat*

44 Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 163; Lauterbach, *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, 138; Abraham P. Bloch, *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies* (New York: Ktav Publishing House, 1980), 159-160; *Taşlih* ile *kapparot* uygulaması arasında mahiyet benzerliği açıktır. Girişte de belirtildiği gibi hangisinin daha önce başladığı bilinmese de çalışmamızda *taşlih* uygulamasını *kapparotun* kökeni kısmında vermeyi uygun gördüm.

45 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 212.

46 Yar. 1:2

*sahibinin kuyusu* olarak adlandırılan bir su kuyusunun başında karşılaşmıştır (Yar. 16:7) ki bu kuyu muhtemelen insanların Tanrı'ya ulaşmak ve ona dua etmek için geldiği kutsal bir yerdi ve Hacer'in de meleklerle orada karşılaşması tesadüf değildi. Benzer şekilde İbrahim ile Abimelek'in antlaşma yaptığı ve bir ilgin ağacı dikerek Tanrı'nın ismini andığı Beer-şeba'daki kuyu ile (Yar. 21:29-34) Süleyman'ın mesh edildiği Gihon kuyusu da (1Kr. 1:33-4) kutsal bir kuyu idi. Hezekiel vahyini Kildan ülkesinde Kevar (Kebars) ırmağı kıyısında almış (Hez. 1:3) ve yine Hezekiel gördüğü vizyonda tapınağın altından akan ırmaklardan bahsetmiştir (Hez. 47:1-12). Ezra da Babil'den güvenli bir dönüş için Ahava ırmağı yanında beraberindekilere oruç tutulmasını emretmiş ve orada Tanrıya yakarmışlar Tanrı da onların bu niyazına karşılık vermiştir (Ezra 8:21). Babil sürgününden Kudüs'e dönünce de ilk toplantıları Su Kapısı'nın önündeki geniş alanda olmuş ve yine burada Ezra toplanan kalabalığa Tevrat'ı okumuştur (Neh. 8:1-3, Ezr. 10:9). Babil'de Daniel ve arkadaşları muhtemelen dua ve ibadet için Dicle nehrinin kıyısında toplanmışlar ve Daniel'e orada Tanrının meleği görünmüştür (Dan. 10:4-10). Lauterbach'a göre Babil ırmakları kıyısında oturup ağlaşanlar (Mez. 137:1) da muhtemelen oraya Tanrıya yalvarıp yakarmak için gitmişlerdir. Talmud'daki bir anlatıya göre de Kudüs'teki Süleyman Mabedinin temeli dünyayı sular altında bırakacak derecede güçlü derin su kaynaklarına kadar uzanır.<sup>47</sup>

Bütün bu referanslar, eski zamanlarda Tanrının bir kuyu ya da su kaynağında, yanında-yöresinde bulunduğu ve onun lütfunun en iyi buralarda kazanılacağı şeklindeki dönemin hâkim Yahudi inancına işaret olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle, tanrının meskeni olarak kabul edilen bir mabet veya kutsal alan, bir su kütesinin yakınında veya üzerinde olmalıydı. Elbette bu durum Kitabı Mukaddes yazarlarının Tanrı'nın su üzerinde ya da bir su kıyısında sakin olduğu şeklindeki ilkel inancı benimsedikleri anlamına gelmiyor. Ancak bu inancın kırıntılarının kutsal yazılarda gözlemlenebileceğini, bir kutsal alan veya ibadet yerini suya yakın bir yerle ilişkilendirdiklerini göstermektedir. Elbette, batıl inançlar kolay ölmediğinden, insanların zihninde, Tanrı'nın gerçekten su üzerinde veya yakınında yaşadığına dair ilkel inancın, onlara Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır olduğu, bütün yeryüzünün onun ihtişamı ile dolu olduğu öğretildikten sonra bile hala devam ettiği varsayılabilir. Tanrı'nın varlığının suya yakın bir yerde bulunacağına dair bu inanç, muhtemelen su yakınında ibadet etme uygulamasının temelini oluşturmuştur. Miladi ilk yüzyıl Yahudi tarihçisi Josephus Flavius da Helenistik Yahudi topluluklarının sinagogları genellikle bir su kaynağının yanına inşa ettiklerinden

47 Talmud, Makkot 11b.

bahseder.<sup>48</sup> Bu seçimin muhtemel bir sebebi olarak da diasporanın necis toprağının bir su kenarında daha temiz olacağı düşüncesi olduğu iddia edilir. Elçilerin İşleri'nde de Pavlus'un ibadet için toplanan bir toplulukla karşılaşmak için bir nehir kıyısına gittiği anlatılır<sup>49</sup> ve İncillere göre Hz. İsa da Hz. Yahya tarafından Şeria Irmağında vaftiz edilmiştir.<sup>50</sup> Bu anlayış aslında bütün antik halklar arasında yaygın bir durumdur. Zira Yahudiler kadar diğer eski dinlerin tapınakları da suya yakın bir konumda ya da bir kuyu üzerine inşa edilmişlerdir.<sup>51</sup>

Geç Talmudik dönem (VI. yüzyıl) ve erken geonik dönemde (VII. yüzyıl) ayrıca -bütün Yahudiler arasında olmasa da en azından bazı çevrelerde- düşmüş meleklerin ve şeytanın ve diğer bazı habis ruhların da Tanrıların en sevdiği mesken olarak kabul edilen nehir, göl ve denizin derinliklerinde ikamet ettiklerine inanılmıştır. Bu meleklerin ve ruhların şefaathlerine bel bağlanarak onların rızasını kazanmanın uygun ve yararlı olduğuna inanılmış, hatta şeytanın bile kendisine çeşitli hediye ve sunular takdim edildiğinde dostluğunun kazanılabileceğine inanılmıştır. Meleklerin insanlarla Tanrı arasında aracılığını bekleme yanında şeytanın ve şeytani güçlerin şerrinden korunmak noktasında bir inanç geliştirilmiştir. Örneğin Talmud'da geçen<sup>52</sup> bir ifadede özellikle geceleri nehir veya göllerden su içilmemesi gerektiği, aksi durumda kişinin bundan zarar görebileceği, örneğin gözlerinin kör olabileceği ifade edilmiştir. Yine *Hullin 105b'*de suda yaşayan bir ruha (rüşvet ya da onu yatıştırma için) eklemek kırıntılarıyla çimen vs. atıldığında bu ruhun bu takdimde bulunanlara karşı "sefalet şeytanı"nın zarar vermesini engelleyecektir. Eğer bu yapılmazsa bu sefer bu ruh şeytanı insanlar üzerine salacaktır. Midraşik literatürde de denize her gün bir somun eklemek atan bir adamın bir gün yakaladığı balığın içinde bir hazineyle karşılaştığı ve bunun denizde iyi beslenen bir ruhun armağanı olarak yorumlandığı ifade edilir.<sup>53</sup> Elbette bu düşüncelerin kökenleri daha önceki dönemlere gitmekteydi ancak geonik dönemde üst

48 Josephus, *Jewish Antiquities*, çev. Ralph Marcus (Cambridge: Harvard University Press, 1957), VII (XIV-257), 587.

49 Elç. 16:13.

50 Mat. 3:13-17; Mar. 1:9-11; Luk. 3:21-22.

51 Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013); Benzer şekilde M.Ö. II. yüzyılda Filistin coğrafyasında, ana akım Yahudi anlayışa muhalefet eden Esseniler ile miladi ilk yüzyıl içinde Vaftizci Yahya ve İsa cemaatleri ve kökenleri hem Esseniler hem Hz. Yahya ile ilişkilendirilen Sabiiler bölgedeki diğer akarsu ve su kaynakları yanında özellikle Şeria nehrine özel önem vermişler, Sabiiler de tapınaklarını su kenarlarına inşa etmişlerdir. Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sabiiler: İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 36 vd; Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 213 vd; Rudolf Klein, "Synagogue", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 362.

52 Pesahim 112a.

53 Harry Freedman vd (ed.), *Midrash Rabbah Ecclesiastes*, çev. A. Cohen (London: The Soncino Press, 1983), 287.

düzy din adamları tarafından bunlara yüksek tonda itiraz edilmemiştir. Zira dönemin ortodoks inanca sahip çevreler tarafından bile bu tür inançların benimsenmesi ve bazı yazınsal yapıtlarında ifadesini bulması bunu göstermektedir. Şeytanın gücüne dair bu fikirlerin yeniden canlanması ve onunla savaşmaktan ziyade uzlaşma ihtiyacı, doğal olarak insanların mistik düşünceye yönelik bir temayül geliştirmesine ve kadim dönemlerde *Azazel*'e yapılan takdimeye benzer törenlerden bazılarının yeniden canlandırılmasına yol açmıştır.<sup>54</sup>

### 3. Kapparat Uygulamasına Yönelik İtiraz ve Kabuller

Önde gelen çoğu Yahudi alim *kapparat* uygulamasının batıl bir inanç olduğunu ve bunun bir şekilde Yahudi adet ve pratiği haline geldiğini ileri sürerek karşı çıkmıştır. Özellikle İspanya Yahudi cemaatinde yetişen ve Yahudi geleceğinde önemli bir yere sahip alimlerin bu ritüele karşı çıktığı görülmektedir. Çünkü İspanya'daki din adamlarının daha akılcı ve felsefi düşünceyi önemseyen bir kafa yapısına sahip olduğu ve mistik Kabbala öğretisinin de burada daha teorik bir düzlemde seyrettiği ileri sürülmüştür. Haliyle buradaki din adamları ritüelin geri planındaki batıl inançları kolayca fark edip dini prensiplerle uyumsuzluklarını net bir şekilde görebilmişlerdir.<sup>55</sup> Örneğin XIII. yüzyılın önemli Yahudi alimi Rabbi Solomon b. Abraham Adret (Raşba) *kapparat* ayininin Tevrat'ta geçen *Azazel*'e gönderilen kefare ritüeliyle<sup>56</sup> benzerlik gösteren büyüsel bir uygulama ve "Amoritlerin adeti" putperest bir hurafe olduğunu ileri sürmüştür. Abraham'ın bu görüşü hocası Moshe ben Nahman (Nahmanides/Ramban 1194-1270) tarafından da dile getirilmiştir. Yahudi fıkının en önemli derleyicilerinden Yosef Karo (1488-1575) da Şulhan Aruh'da *kapparotu* "saçma bir gelenek" olarak tanımlamış ve Yahudilerin bundan kaçınmaları gerektiğini belirtmiştir.<sup>57</sup> Karo'nun bu görüşüyle birlikte daha önceki geonim ve rabbilerin ritüel hakkındaki hüküm ve açıklamalarını yorumlayan Rabbi Mordehai Yafe (1535-1612) ise bu uygulamanın bir ritüel olmadığını, kefare hayvanının (tavuk ya da başka bir hayvan) ihtiyaç sahiplerine verilmek suretiyle yerine getirilen bir hayır işi olduğu ileri sürmüştür.<sup>58</sup> Rabbi Hezekiah de Silva (1659-98) da kanatlı hayvan ya da onun yerine geçen para veya yetiştirilmiş fidan şeklinde olsun *kapparat* geleneğinin bütün uygulamalarının ortadan kaldırılması gerektiğini belirtmiştir. Ünlü Yahudi alimi Maimonides'in yazılarında *kapparota* hiçbir şekilde atf yoktur. Buradan hareketle

54 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 247, 251, 260; Drazin, *Maimonides*, 208.

55 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 377.

56 Lev. 16:5-22

57 *Shulchan Arukh, Orach Chayim* 605, Sefaria, "The Custom of Kapparat on Erev Yom Kippur" (Erişim 14 Kasım 2021); Dagan, "Kapparat", 782.

58 Fishbane, "The Ritual of Kapparat", 73.

Maimonides'in *kapparat* uygulamasını onaylamadığı veya tartışma konusu yapmak istemediği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>59</sup>

Öte yandan Alman Yahudileri arasında bu törenlerin daha kolay kabul bulduğu, en azından dini otoriteler tarafından bu uygulamaya yönelik yapılan itirazların o kadar güçlü olmadığı iddia edilmiştir. Rabbanî otoritelerin bu sessizliğinin yanında bazı Kabbalistlerin bu geleneği mistik bir yorumlama içinde ele almaları ve ritüelin uygulanması yönünde tavır koymaları *kapparat*un belirli bir yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.<sup>60</sup> Örneğin Rabbi Moses Isserles (1530-72) *kapparat* ritüelinin yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ayın olduğunu dile getirmiş buna iştirak etmiştir. Celile bölgesinde Safed Yahudi topluluğunun önde gelen din adamı ve modern Kabbalanın öncülerinden Isaac Luria (1534-72) ve Isaiah Horowitz (1555-1630) gibi mistikler de *kapparat*u mistik bir bakış açısıyla ele alarak yorumlamış ve kabul etmişlerdir. Bu durum pek çok kişinin ritüele olan ilgisinin artmasında ve günümüze kadar sürecek olan popüleritesini kazanmasında önemli rol oynamıştır. *Hasidizmin* kurucusu Israel ben Eliezer (Baal Şem Tov) (1698-1760) de *kapparat*u uygulamış ve bu sayede pek çok *hasidik* topluluk bu uygulamayı geleneklerinin bir parçası olarak görüp yerine getirmişlerdir. Bu *hasidi* mistik Yahudi toplulukları *kapparat* uygulamasının en azından Süleyman Mabedinin yeniden inşasına hazırlanırken askıya alınmış kurban mefhumunu canlı tuttuğunu düşünmektedirler.<sup>61</sup>

XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise büyük din bilginlerinden olan Vilna'lı Gaon (Elijah ben Solomon Zalman, 1720-97) da *kapparat* uygulamasının akılcı veya mistik hiçbir yorumuna itibar etmemiş ve bu törenin salt tektanrıca inanca ve dini öğretilere aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Vilna'lı Gaon bu düşüncesiyle çağdaşları arasında tek kalmıştır. Zira XVIII. yüzyılın diğer önde gelen din alimleri ritüelin çeşitli yorumlarından birini veya diğerini kabul ederek yerine getirdikleri gibi başkalarının da yerine getirmesi gereken önemli bir dini gelenek olarak görmüşlerdir. Sonuç olarak XVIII. yüzyıldan

59 Dagan, "Kapparat", 782; Yonassan Gershom, *Kapparos Then and Now: Toward a More Compassionate Tradition* (Raleigh: Lulu Press, 2015), 31-2.

60 Hıristiyan Avrupa'da *kapparat* törenleri genellikle Yahudilerin günahlarını Hıristiyanlara yüklemeleri şeklinde tasvir edilirken Purim'de Haman'ı aşığalama geleneği de Hıristiyan karşıtı bir durum olarak görülmüştür. Jay Berkovitz, "Jewish Law and Ritual in Early Modern Germany", *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth Century*, ed. Dean Phillip Bell-Stephen G. Burnett (Leiden: Brill, 2006), 485; Ayrıca Almanya'da *Yom Kippur* arifesinde horoz ya da tavuk satın almaya maddi gücü yetmeyen Yahudilerin Hıristiyanları birkaç peni karşılığında günahlarını üstlenmeleri için kandırdığı sık tekrarlanan bir iddiadır. Maria Diemling, "Anthonius Margaritha on the Whole Jewish Faith: A Sixteenth-Century Convert from Judaism and his Depiction of the Jewish Religion", *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth Century*, 330.

61 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 377; Dagan, "Kapparat", 782; Richard H. Schwartz, *Who Stole My Religion?: Revitalizing Judaism and Applying Jewish Values to Help Heal Our Imperiled Planet* (Raleigh: Lulu Press, 2011), 314.

itibaren uygulama yavaş yavaş evrensel olarak kabul görmüştür. İspanya ve Portekiz'den Fas, Kafkasya ve Kırım başta olmak üzere en ücra Yahudi cemaatlerine kadar yayılmıştır.<sup>62</sup>

#### 4. Modern Dönem ve Süregelen Tartışmalar

Günümüzde de *kapparot* uygulaması Yahudi nüfusun yaşadığı farklı coğrafyalarda tartışmalar eşliğinde varlığını sürdürmektedir. Her yıl Avrupa ülkelerinin çoğunda ve Amerika'da *Yom Kippur* arifesinde bu ritüeli yerine getirmek isteyen Yahudilerle karşıt gruplar arasında hem sahada hem resmi makamlar nezdinde mücadeleler yaşanmaktadır. Uygulamaya karşıt görüşler hem Yahudilik içinden hem Yahudilik dışından olmak üzere farklı kesimlerden oluşmaktadır. Yahudilik içinden gelen tepkiler hijyen koşulları ve hayvanların gördüğü kötü muameleler yanında tarihsel süreçtekilere benzer ve büyük ölçüde bunlara dayanan uygulamanın kökenine ve dini meşruiyetine dairdir. Bazı Ortodoks rabbilerin bu argümanlardan hareketle farklı zamanlarda ve çeşitli mecralarda yapmış olduğu açıklamalar yanında *hasidik* rabbi Yonassan Gershom ile Kuzey Amerika Yahudi Vejetaryenler<sup>63</sup> başkanı Richard Schwartz'ın başını çektiği organizasyon *The Alliance to End Chickens as Kaporos*<sup>64</sup> ve Amerika'daki etkili rabbiler arasında görülen Shmuly Yanklowitz'in kurmuş olduğu hayvan hakları savunucusu ve vegan kuruluş *The Shamayim V' Aretz Institute*, *kapparot* geleneğine özellikle hayvan hakları ve Yahudi etiği bağlamında muhalefet etmektedir.<sup>65</sup> İsrail söz konusu olduğunda ise çevre koruma bakanlığı 2019 yılında resmî web sitesinden de yayınladığı bildiri de *kapparot* ritüeli için para kullanılması çağrısında bulunmuş ve bu paranın da hayır kurumlarına bağışlanmasını istemiştir. Bakanlık yaptığı açıklamada pek çok rabbinin tavuk kullanılmasına karşı çıktığını ekledikten sonra para kullanılmasının gerekçelerini de açıklamıştır. Buna göre öncelikle *Yom Kippur* arifesinde icra edilecek geleneksel uygulama amacıyla bekletilen binlerce tavuğun olumsuz şartlar altında acı çektiği, kesim işinin de hızlı bir şekilde yerine getirdiğinden birçok tavuğun koşer kurallarına göre kesilmeksizin çöpe gittiği ifade edilmiştir.<sup>66</sup> Uygulamaya Ortodoks ve reform karakterli modern dönem mezhepler yanında zaman zaman *haredi* kesimin kendi içerisinden de muhalif sesler yükseltilmektedir. Örneğin Kudüs'te *Naturei Karta*

62 Lauterbach, *Rabbinic Essays*, 410-1.

63 Jewish Veg, "Mission Statement" (Erişim 14 Kasım 2021).

64 Alliance to End Chickens as Kaporos, "Founding Members" (Erişim 14 Kasım 2021).

65 Shamayim, "Kapparos" (Erişim 17 Mayıs 2021).

66 Ministry of Environmental Protection, "Ministry Calls on Public Not to Use Chickens for Kapparot Tradition this Yom Kippur Eve" (Erişim 03 Mayıs 2021).



üyesi Meir Hirsch de hayvan kesim koşullarındaki olumsuzlukları öne sürerek “günah işleyerek bir emri yerine getirilemeyeceğini” ifade etmiştir.<sup>67</sup>

Yahudilik dışından ise hem Avrupa ülkelerinde hem de yoğun Yahudi nüfusun yaşadığı Amerika’da ve özellikle Brooklyn’de uygulamaya yönelik hem bireysel hem de organizasyonlar nezdinde tepki gösterilmektedir. Gösteri düzenleme ve yerel ya da bölgesel mahkemelere başvurma şeklinde ortaya konan bu tepkilerin hepsinin burada ifade etmek tekrar mahiyetinde olacaktır. Geçmiş on yıllara bakıldığında bunun pek çok örneği görülmektedir. Birisini zikretmek gerekirse Amerika’da *Animal Protection and Rescue League*<sup>68</sup> topluluğu son yıllarda California’da bulunan Hebrew Discovery Center Sinagogu önünde protesto gösterilerinde bulunmuş ve *kapparot* uygulamasının yasaklanması için adli mercilere başvurmuşlardır. Karşı taraf ise bu tür eylem ve girişimleri din özgürlüğüne saldırı olarak nitelendirmiştir.<sup>69</sup>

Hem içerden hem dışardan yapılan bütün eleştiri, karşı kampanya ve protestolara rağmen *kapparot* ritüeli özellikle dindar Yahudi gruplar arasında varlığını sürdürmektedir. Koronavirüs salgınına ve alınan tedbirlere rağmen 2020 yılı *Yom Kippur* arifesinde de bu geleneksel uygulamayı yerine getirmek için toplanan kalabalıklar çeşitli medya organlarına yansımıştır. Ayrıca bu dönemde *Chabad-Lubavitch* hareketinin bir kuruluşu olan *National Committee for Furtherance of Jewish Education (NCFJE)* gibi bazı kuruluşlar cemaatlerine internet üzerinden *kapparot* hayvanı satın alabileceklerini ve bunların kapıya tesliminin yapılacağını vaat eden ya da uzaktan bir vekil aracılığıyla ritüeli yerine getirebilecekleri imkanlar sunmuşlardır.<sup>70</sup>

## Değerlendirme

Süleyman Mabedinin yıkılışından sonra *Yom Kippur* törenlerinde icra edilen tek kanlı kurban geleneği *kapparot* uygulaması olarak göze çarpmaktadır. Tevrat ve Talmud’da yer almayan bu uygulamanın ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. İlk izlerine IX. yüzyıl ortalarında Babil’deki Sura akademisi gaonu Rabbi Amram ben Şeşna’nın responsalarında rastlanır. Ancak *kapparotun* daha gerilere; Talmud dönemlerine (III-VI. yüzyıllar) kadar uzanan bir geçmişinin olduğu tahmin edilmektedir.

*Kapparot* ritüelinin kökeni dolayısıyla meşruiyeti noktasında önde gelen Yahudi şahsiyetler olumsuz bir görüşe sahiptir. Nahmanides, Yosef Karo ve

67 Daniella Cheslow, “Israel’s ultra-Orthodox Rethink Yom Kippur Ritual”, *Houston Chronicle*, (Erişim 17 Mayıs 2021).

68 Animal Protection & Rescue League (APRL), “Our Mission” (Erişim 14 Kasım 2021).

69 Los Angeles Daily News, “Animal rights group sues Woodland Hills synagogue over holiday chicken slaughter; rabbi pushes back” (Erişim 17 Mayıs 2021).

70 The New York Jewish Week, “If You Need a Chicken for kapparot They’ll Swing by” (Erişim 17 Mayıs 2021).

Vilna'lı Gaon gibi rabbiler *kapparotun* sonradan ve yabancı bir kaynaktan geldiğini ve Yahudilerin bunu icra etmekten kaçınmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Ünlü Yahudi bilgin Maimonides ise bu ritüel hakkında olumlu-olumsuz herhangi bir görüş belirtmemiştir. Talmud gibi Maimonides'in de bu konu hakkında sessiz kalışı ritüelin sabıkası hakkında belli bir fikir vermektedir. Buna karşın Moses Isserles, Isaac Luria, Isaiah Horowitz, Baal Şem Tov gibi Kabbalist *hasidik* öncüler *kapparotu* mistik bir zaviyeden yaklaşarak yorumlamışlar ve onu geleneklerinin bir parçası olarak görerek Yahudi inanç-ibadet dairesi içerisinde değerlendirilmişlerdir. Bu durum *kapparotun* yaygınlık kazanarak günümüze değin ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

*Kapparotun* hangi amaçla yapıldığına dair ileri sürülen görüşlere gelince, bunun genellikle mabet döneminde icra edilen günah keçisi ayininin (Lev. 16:8-10) yerine mabet sonrasında ikame edilen bir uygulama, *Yom Kippur'* da Tanrının lehte hüküm vermesini sağlamak adına şeytanın ayartılması için ona sunulan bir armağan veya rüşvet olduğudur. Raşi'nin bahsettiği bir bitki sepetinin kişinin başı etrafında döndürülerek (*kapparottaki* gibi) adak/sunu ifadelerinin kullanılması bu iki uygulama arasındaki benzerliği göstermektedir. Ancak bunların hangisinin daha önce başladığı hususu açık değildir. Zira her iki uygulama da geonik dönem ile tarihlendirilmektedir. Ancak İsrailoğulları arasında çok eski zamanlara dayanan Tanrı ve Tanrısal varlıkların bir su kaynağında veya yakınında bulunduğu inancı yanında düşmüş melek ve şeytan(lar)ın da buraları mesken tuttuğu inancı gelişmiş ve ona bir su kaynağı yanında tazimde buluma geleneği yerleşmiştir. Bitki sepetinin bir kefaret sunusu olarak suya atılması, günahların bitkiye geçtiği inancı (halihazırdaki taşli uygulamasının kökeni) ile *kapparot* uygulamasındaki günahların tavuk veya horoza yüklenmesi arasında nitelik açısından çok yakın benzerlik bulunmaktadır.

*Kapparot* uygulaması hali hazırda özellikle *haredi* cemaatin yoğun yaşadığı bölgelerde bazı Yahudi ve Yahudi olmayan grupların çeşitli platformlarda ortaya koyduğu farklı eleştiri ve engellemelere rağmen varlığını sürdürmektedir.

## Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Ahituv, Shmuel. "Azazel". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum. 2/763-764.
- Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Alliance to End Chickens as Kaporos. "Founding Members". Erişim 14 Kasım 2021. <https://www.endchickensaskaporos.com/founding.html>
- APRL, Animal Protection and Rescue League. "Our Mission". Erişim 14 Kasım 2021. <https://www.aprl.org/about>
- Araz, Ömer Faruk. "Rabbâni Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şammy'ın Hayatı ve Ekolleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1049-69.
- Araz, Ömer Faruk. "Rabbani Yahudiliğin Teşekkülü: Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva Ekolleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (2019), 185-202.
- Bamberger, Bernard Jacob. *Fallen Angels: Soldiers of Satan's Realm*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2006.
- Ben Ezra, Daniel Stökl. *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Berkovitz, Jay. "Jewish Law and Ritual in Early Modern Germany". *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth Century*. ed. Dean Phillip Bell-Stephen G. Burnett. 481-502. Leiden: Brill, 2006.
- Bloch, Abraham P. *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*. New York: Ktav Publishing House, 1980.
- Carus, Paul. *The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to Present Day*. La Salle: Open Court Publishing, ts.
- Dagan, Avigdor. "Kapparot". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum. 11/781-782.
- Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Diemling, Maria. "Anthonius Margaritha on the Whole Jewish Faith: A Sixteenth-Century Convert from Judaism and his Depiction of the Jewish Religion". *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth Century*. ed. Dean Phillip Bell-Stephen G. Burnett. 303-334. Leiden: Brill, 2006.
- Drazin, Israel. *Maimonides: The Exceptional Mind*. Jerusalem: Gefen Publishing House, 2008.
- Fishbane, Simcha. "The Ritual of Kapparot". *The Jewish Journal of Sociology* 50 (2008), 67-75.
- Freedman, Harry vd. (ed.). *Midrash Rabbah Ecclesiastes*. çev. A. Cohen. London: The Soncino Press, 1983.
- Gershon, Yonassan. *Kaporos Then and Now: Toward a More Compassionate Tradition*. Raleigh: Lulu Press, 2015.
- Gordon, Rabbi Leonard. vd. *Mahzor Lev shalem for Rosh Hashanah and Yom Kippur*. New York: The Rabbinical Assembly, 2019.

- Gündüz, Şinasi. *Son Gnostikler Sabîler: İnanç Esasları ve İbadetleri*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Cheslow, Daniella. "Israel's ultra-Orthodox rethink Yom Kippur ritual". *Houston Chronicle*. Erişim 17 Mayıs 2021. <https://www.houstonchronicle.com/news/nation-world/article/Israel-s-ultra-Orthodox-rethink-Yom-Kippur-ritual-2206756.php>
- Jacobs, Louis. "Ro'sh Ha-Shanah And Yom Kippur". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 12/7927-7929. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
- Jewis Veg. "Mission Statement". Erişim 14 Kasım 2021. <https://www.jewish-veg.org/about>
- Josephus. *Jewish Antiquities*. çev. Ralph Marcus. vol. VII. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- Karash, Sara E.- Hurvitz, Mitchell M. "Geonim". *Encyclopedia of Judaism*. 172. New York: Facts On File, 2006.
- Klein, Rudolf. "Synagogue". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum. 19/352-383 Detroit: Macmillan Rerefence USA, 2007.
- Kolatch, Alfred J. *The Jewish Book of Why*. New York: Jonathan David Publishers, 1981.
- Levy, Sharona. "Feminism, Modern Judaism and". *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*. ed. Glenda Abramson. 1/381-386. London: Routledge, 2006.
- Los Angeles Daily News*. "Animal rights group sues Woodland Hills synagogue over holiday chicken slaughter; rabbi pushes back". Erişim 17 Mayıs 2021. <https://www.dailynews.com/2019/07/30/animal-rights-group-sues-woodland-hills-synagogue-over-holiday-chicken-slaughter-rabbi-pushes-back/>
- Lauterbach, Jacob Z. *Rabbinic Essays*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1951.
- Lauterbach, Jacob Z. *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*. New York: Ktav Publishing House, 1970.
- Ministry of Environmental Protection*. "Ministry Calls on Public Not to Use Chickens for Kapparot Tradition this Yom Kippur Eve". Erişim 3 Mayıs 2021. [https://www.gov.il/en/departments/news/kippur\\_day\\_moep\\_call\\_avoiding\\_use\\_of\\_chickens#:~:text=A%20live%20chicken%20is%20waved,of%20the%20person%20performing%20it](https://www.gov.il/en/departments/news/kippur_day_moep_call_avoiding_use_of_chickens#:~:text=A%20live%20chicken%20is%20waved,of%20the%20person%20performing%20it)
- Noy, Dov. "Folklore". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum. 7/95-113. Detroit: Macmillan Rerefence USA, 2007.
- Nulman, Macy. *The Encyclopedia of Jewish Prayer: Ashkenazik and Sephardic Rites*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993.
- RJ, *Reform Judaism*. "Tashlich: Into the Deep". Erişim 12 Nisan 2021. <https://reformjudaism.org/tashlich-deep>
- Ross, Lesli Koppelman. *Celebrate!: The Complete Jewish Holidays Handbook*. Northvale: Jason Aronson Inc., 1994.
- Schwartz, Richard H. *Who Stole My Religion?: Revitalizing Judaism and Applying Jewish Values to Help Heal Our Imperiled Planet*. Raleigh: Lulu Press, 2011.
- Sefaria. "The Custom of Kapparot on Erev Yom Kippur". Erişim 14 Kasım 2021. [https://www.sefaria.org/Shulchan\\_Arukh%2C\\_Orach\\_Chayim.605.1?ven=Sefaria\\_Community\\_Translation&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh%2C_Orach_Chayim.605.1?ven=Sefaria_Community_Translation&lang=bi&with=all&lang2=en)
- Shamayim*. "Kapparos". Erişim 17 Mayıs 2021. <https://www.shamayim.us/#!/page/kapparos>

- Sperber, Daniel. "Rosh Ha'shana". *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. ed. Haya Bar-Itzhak. 452-453. Armonk: M. E. Sharpe, 2013.
- The Book of Enoch*, Start Publishing LLC. 2013.
- The New York Jewish Week*. "If You Need a Chicken for Kapparot They'll Swing by". Erişim 17 Mayıs 2021. <https://jewishweek.timesofisrael.com/if-you-need-a-chicken-for-kapparot-theyll-swing-by/>
- Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Zatelli, Ida. "The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts". *Vetus Testamentum* 48 (1998), 254-263.
- Zivotofsky, Ari Z. "What's the Truth about ... Tashlich?". *Jewish Action* (Fall 2007), 62-65.

## Kapparat: A Controversial Ritual in Judaism

### (Extended Abstract)

The first ten days of *Tishri* in the Jewish calendar, which begins with *Rosh Hashanah* (Jewish new year) and ends with *Yom Kippur* (day of atonement), are called *yamim nora'im* (days of awe). It refers to a significant period in which believers make introspection and regret their sins and ask for forgiveness and mercy. The fate and destiny of everyone are determined on *Yom Kippur*, which is also called the "day of judgment." Therefore, the good deeds that a person will reveal through practices such as repentance and prayer have the function of changing the will of God on these days. For this purpose, some Jews, especially Haredi Jews, perform the *tashlick* method during this period, besides other worships and practices. They believe they get rid of their sins by praying and throwing some things from their pockets into the water in a body of running water and the *kapparat* ritual, which is the tradition of symbolically attributing one's sins onto a chicken or rooster. However, in this particular period, blowing the shofar and the sacrificial offerings were seen as essential rituals based on the Tanakh. At the same time, *kapparat* and *tashlick* were regarded as superstitious practices that entered Judaism later and from different sources.

The earliest remarks of the *kapparat* ritual in Jewish religious literature appear in the responsas of Amram ben Sheshna (810-875), the gaon of Sura academy in Babylon during the geonic period. In the question sent to Sheshna to answer the importance and meaning of the sacrifice of a rooster or chicken in the ceremony performed on the eve of *Yom Kippur*, and why a rooster or chicken is offered instead of another animal if the purpose is to provide an animal is asked. Sheshna, on the other hand, refrained from giving a clear explanation of the meaning and purpose of the ceremony, the first question implying a particular objection to the practice, or at least a doubt about the appropriateness of the ritual focused more on the second question. Sheshna suggested that the purpose of this ceremony is not known. If the intention is to offer atonement, some possible reasons were put forward as to why a rooster or chicken was presented instead of another animal.

As for the origin of the *kapparat* ritual, prominent Jewish intellectuals have argued that it was actually a substitute for the scapegoat ritual sent to the *Azazel* during the temple period. This claim is based on the similarity between another practice called propitio or *parpisa* (the use of expressions like *kapparat* by turning a plant basket around one's head) dated to the geonic period. It has been suggested that this *parpisa* practice developed around the belief among the Israelites that God and divine beings are located in or near a water source, which dates back to ancient times, as well as the belief that fallen angels and

devil(s) resided there. Throwing the basket of herbs into the water as an atonement offering, the belief that sins are transferred to the plant has been seen as the origin of the current *tashlick* practice, and the close similarities between these practices and the attributing of the sins on the chicken or the rooster in the *kapparot* ritual have been pointed out. The revival of these ideas of the power of the devil, and the need to compromise rather than fight him, naturally led people to develop an inclination towards mystical thought and to revive some of the ceremonies similar to the offering to *Azazel* in ancient times.

Many leading Jewish scholars objected, arguing that the practice of *kapparot* was superstitious and had somehow become Jewish custom and tradition—for example, prominent Jewish scholars of the thirteenth century Nachmanides and Rabbi Solomon b. Abraham Adret claimed that the *kapparot* ritual was a magical practice similar to the atonement ritual sent to *Azazel* mentioned in the Torah. The "custom of the Amorites" was a pagan superstition. Yosef Karo (1488-1575), one of the basic compilers of Jewish jurisprudence, also defined *kapparot* as an "absurd tradition" in *Sulhan Aruh* and stated that Jews should avoid it. There is no reference to *kapparot* in the writings of the famous Jewish scholar Maimonides. This silence has been interpreted as Maimonides either never heard of the practice of *kapparot*, did not approve of it, or did not want to make it the subject of discussion.

Despite all these criticisms, *kapparot* is accepted among the German Jews who developed Kabbalah, or objections to *kapparot* by religious authorities were not effective. On the other hand, the Kabbalists' approach to this tradition in a mystical interpretation and their stance towards observing the ritual enabled *kapparot* to gain a particular prevalence. For example, Rabbi Moses Isserles (1530-72) stated that the *kapparot* ritual was an obligatory ritual to be performed. Mystics such as Isaac Luria and Isaiah Horowitz, the pioneers of Kabbalah, also interpreted and accepted *kapparot* from a mystical point of view. These mystical figures played an essential role in increasing the interest of many people in the ritual and gaining its popularity that will continue until today.

Today, the *kapparot* practice exists in different geographies where the Haredi or Ultra-Orthodox Jewish population lives, accompanied by discussions. Every *Yom Kippur* eve, there are clashes between Jews who want to perform this ritual and opposing groups in most European countries and America. Opposition to the practice consists of both inside and outside Judaism. Reactions from within Judaism are similar to those in the historical process and are based mainly on the origin and religious legitimacy of the practice. Non-Jewish responses are primarily seen in animal rights, both in European countries and America, where a large Jewish population lives.





*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi**

*The Relationship of Morality with Human Nature and God in  
Scholastic Philosophy*

**Mustafa Çakmak**

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim  
Dalı - Assoc. Prof., Giresun University Faculty of Islamic Sciences, Department of  
Philosophy of Religion.

mustafa.cakmak@giresun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6833-9970>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 23/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 08/11/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atıf/Citation: Çakmak, Mustafa. "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 355-379. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.985830>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi

### Öz

Skolastik felsefede ahlâkın insanın doğasında nasıl yerleşik hale geldiği ve bu süreçte Tanrının rolünün ne olduğu tartışması Antik Yunan felsefesine kadar geri götürülebilir. Bu makale, Skolastik felsefenin iki farklı dönemini temsil eden iki önemli teoloğu temel alarak ahlâkın insanın doğası ve Tanrı ile ilişkisini ele almaktadır. Skolastik felsefenin ilk dönemlerinde Thomas Aquinas, insan doğasında mündemîç bir ahlâklılık potansiyeline vurgu yapan teolojik bir doğal yasa teorisi savunmuştur. Buna karşılık John Duns Scotus insan doğasındaki ahlâklılık potansiyelini yadsınamış, fakat yine de ahlâkın ilahî emirlerle temellendiğini iddia ettiği ılımlı bir ilahî emir teorisini savunmuştur. Aquinas ve Scotus'un iki meselede ciddi bir ayrışma yaşadıkları söylenebilir. Bunlardan birincisi insandaki ahlâklı olma bilincinin insan doğasının bir parçası olarak akılda (*ratio*) mı yoksa iradede (*voluntas*) mi açığa çıktığı tartışmasıdır. Aquinas bu konuda akla vurgu yaparken Scotus belirleyici olanın akıl değil irade olduğunu düşünmüştür. Ayrışma noktalarından ikincisi *On Emir*'in hangi prensiplerinin doğal yasa ile bilinebileceği meselesidir. Aquinas *On Emir*'in tüm ilkelerinin doğal yasa ile bilinebileceğini iddia ederken Scotus, sadece ilk üç ilkenin doğal yasanın konusu olabileceğini; diğer ilkelerin ise ancak ilahî emirlerle belirlenebileceğine inanmıştır. Bu makale Skolastik felsefedeki ahlâk, insan doğası ve ilahî emirlere bakıştaki ayrışma sürecini iki önemli figür üzerinden irdelemeye çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlâk Felsefesi, İlahî Emir, Doğal Yasa, Aquinas, Scotus.

## The Relationship of Morality with Human Nature and God in Scholastic Philosophy

### Abstract

In scholastic philosophy, the discussion of how morality becomes embedded in human nature and God's role is in this process goes back to Ancient Greek philosophy. This article deals with the relationship of morality with human nature and God, based on two important theologians who present two different periods of Scholastic philosophy. In early scholastic philosophy, Thomas Aquinas advocated a theological natural law theory that emphasized the potential for an inherent morality in human nature. In contrast, John Duns Scotus did not deny the potential for morality in human nature, but nevertheless advocated a soft divine command theory in which he claimed that morality was grounded in divine commands. Aquinas and Scotus had a serious disagreement on two issues. The first of these is the debate whether the consciousness of being moral in human beings is based on intellect (*ratio*) or will (*voluntas*) as a part of human nature. While Aquinas claimed that reason was decisive in this matter, Scotus thought that it was not reason but will that was decisive. The second point of disagreement is the issue of which precepts of the Decalogue can be known by natural law. While Aquinas claimed that all the precepts of the Decalogue could be the subject of natural law, Scotus believed that only the precepts in the first table of the Decalogue could be known of natural law, while the other precepts could only be determined by divine commands. This article has tried to examine the differentiation process in morality, human nature and divine commands in the scholastic era through two important theologians.

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

**Keywords:** Moral Philosophy, Divine Command, Natural Law, Aquinas, Scotus.

### Giriş

Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği sorusu ahlâk felsefesinin kadim tartışma konularından biridir. Antik dönemde Sokrates ile Euthyphron arasında geçen dindarlığın veya ahlâkîliğin kaynağının ne olduğu tartışması şöyle bir dilemma üzerinden ifade edilmiştir: "Bir eylem veya tutum iyi ve ahlâka uygun olduğu için mi Tanrı(lar) tarafından emredilir;

yoksa Tanrı(lar) tarafından emredildiği veya olumlandığı için mi iyi ve ahlâka uygun bir nitelik kazanır?" Yani bir insan ahlâkî iyi ve doğrunun bilgisine kendi doğasından kaynaklı bir potansiyelle mi, yoksa ilahî vahyin rehberliğiyle mi erişebilir? Antik dönemdeki bu ilk tartışma, dönemin politeist yapısını yansıtmakla birlikte tek tanrılı dinlerin varlıklarını yoğun bir şekilde hissettirdiği Orta Çağ'da da gündeme gelmiştir. Hem İslam hem de Yahudi düşünce geleneğinde bu dilemma çevresinde şekillenen tartışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışma söz konusu tartışmaların Skolastik felsefedeki yansımalarına odaklanmaktadır.

Skolastik felsefede, ahlâkîliğin nasıl temellendirileceği tartışmalarında iki önemli figür ön plana çıkar: Thomas Aquinas (1225-1274) ve John Duns Scotus (1266-1308). Aquinas, yüksek dönem Skolastik felsefeyi temsil ederken, Scotus geç dönem Skolastik felsefenin etkili isimlerindedir.<sup>1</sup> Aquinas, Aristoteles felsefesinin Hıristiyan teoloji üzerindeki etkisini hissettirmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır. Scotus ise bu etkiye karşı mücadelenin var olduğu geç Skolastik dönemin önemli figürlerinden biridir. 12. yüzyıl sonları ile 13. yüzyıl, Skolastik felsefe açısından yeni bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde Hıristiyan teoloji iki ana akımın etkisi altındadır. Birincisi, Aristotelesçi bir çizgiyi takip eden, İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının etkilerinin görüldüğü ve Aquinas'ın da mensup olduğu Dominikenler; ikincisi ise Platon etkisinin hissedildiği, Patristik dönemden Augustinus (sonraki dönemlerde Scotus bu geleneğin içine dâhil olacaktır) gibi teologların etkin olduğu Fransiskanlar'dır.<sup>2</sup>

Tanrı-Ahlâk ilişkisinin çerçevesini belirleyen tartışmalar, Skolastik felsefede ahlâkîliğin insanda nasıl oluştuğu sorusu etrafında şekillenir. Bu yönüyle Antik dönemde ve başka dinî gelenekler içindeki benzer tartışmaların devamı niteliğindedir. Söz konusu tartışmalar iki farklı bakış açısını yansıtan teorileri gündeme getirmiştir: Bunlardan birincisi, insan doğasından kaynaklı rasyonelliğin ve insanın mutlu olma arzusunu temel alan Skolastik felsefenin

1 Bu iki isme aslında Skolastik felsefenin daha geç dönemini temsil eden Ockham'lı William (1285-1347) da eklenebilir. Ockham'ı da içeren daha geniş tartışmalar için bk. Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019), 25-108. Bu makale kitabın atıfta bulunulan bölümünden kısmî unsurlar içermektedir.

2 Dominikenler ve Fransiskanlar aktif oldukları dönemde heretik gruplarla mücadelede ve misyonerlik faaliyetlerinde aktif görev almışlardır. Dominikenler, heretikleri ikna etmek için elverişli bir yöntem olarak mantık ve teoloji öğretimine çok önem verirken, Fransiskanlar mantık ve teolojiji kullanmayı pek tercih etmemişlerdir. İman-akıl-doğa ilişkisinde Dominikenler iman alanıyla akıl-doğa alanı arasındaki mesafeyi çok açmazken, Fransiskanlar bilakis bu mesafeyi olabildiğince genişletmiştir. Dominikenler daha çok akla (*ratio-intellect*) vurgu yaparlarken, Fransiskanlar irade (*voluntas-will*) üzerinde durmuşlardır. Daha genel bilgiler için bk. Muhammet Tarakçı, "Fransiskan ve Dominiken Tarikatları", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2009), 6/829-833.

ilk dönemindeki doğal yasa teorileridir.<sup>3</sup> İkincisi ise Skolastik felsefenin daha geç döneminin genel karakterini yansıtan ve tanrısal buyruğu merkeze alan ilahî emir teorileridir.<sup>4</sup>

Skolastik felsefenin ilk döneminde Aquinas, ahlâkiliğin oluşumunda in-sanda mündemiç bir potansiyelden bahseder. Doğal yasa işte bu potansiyele işaret eder. Yani Aquinas doğal yasayı, evrensel birtakım ahlâkî normlar olarak görmek yerine, ahlâkî yargılar için insanî bir kapasite olarak anlamıştır. Bu yasanın kaynağının ne olduğu ve insan doğasının ahlâkî iyiyi belirleme konusunda nasıl bir işlevi olabileceği tartışması oldukça eskidir. Doğal yasa teorilerinin Antik dönemde, Orta Çağ'da ve modern dönemde farklı nitelikler kazandığını özellikle belirtmek gerekir.<sup>5</sup> Antik dönemde, doğal yasanın mahiyeti konusunda Tanrı ve din başat bir role sahip değilken Orta Çağ'a geçildiğinde doğal yasa teorisi, tek tanrılı dinlerin de etkisiyle, doğal yasayı ahlâkî yargılara ulaşımda Allah vergisi bir kapasite olarak değerlendirmiş,<sup>6</sup> ahlâkî değerlerin tespitinde insan doğası ile Tanrı arasında temel bir bağ kurmuştur.<sup>7</sup> Skolastik felsefenin özellikle geç döneminde teolojik bir karaktere bürünmüş olan doğal yasa teorisi, Modern Batı felsefesinde genel olarak ahlâkî

- 
- 3 Anver M. Emon vd. (ed.), *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue* (New York: Oxford University Press, 2014).
- 4 Farklı niteliklere sahip ilahî emir teorilerinden bahsedilebilir. Örneğin Skolastik felsefede Scotus insanın akıl ve iradesinin de bir işleve sahip olduğu daha ılımlı ilahî emir teorisini savunurken, Ockham'lı William ahlâkiliğin tümüyle ilahî emirle belirlendiği katı bir ilahî emir teorisi savunmuştur. Bu farklılığı İslam düşünce geleneğindeki Eş'ariler ile Mâtürîdî gelenek arasında ahlâkiliğin kaynağına dair ortaya çıkmış kısmî ayrılmaya benzetebiliriz. Bu arada Scotus ile Mâtürîdî'nin ılımlı ilahî emir teorisi olarak nitelendirilebilecek ahlâk anlayışlarında ilginç paralellikler olduğunu da ifade etmek gerekir. bk. Mustafa Çakmak, "Analogies between al-Mâtürîdî's and Duns Scotus's Ethical Perspectives", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/4 (2017), 473-491. Ayrıca bk. Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*.
- 5 Yakın dönemde doğal yasa teorisinin farklı versiyonlarını savunmuş önemli isimlerden bahsedilebilir: Elizabeth Anscombe, John Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle, Anthony Kenny, Jacques Maritain, Alasdair MacIntyre, Mark C. Murphy ve Jean Porter. bk. Mustafa Çakmak, "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlâkî Değerler İle İnsan Doğası Arasındaki İlişki", III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi, ed. Hasan Meydan (Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 105-120.
- 6 İslam düşünce geleneğinde *akl-ı selim*, sanırım bu kapasiteyi en iyi ifade eden kavramlardan biridir. Mehmet Türkeri, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 143.
- 7 Hıristiyan ahlâk düşüncesinde bu bağın altını çizen yaklaşımlar söz konusudur. bk. Stephen J. Pope, "Natural law and Christian Ethics", *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. Robin Gill (New York: Cambridge University Press, 2012), 67-87; Matthew Levering, "Christians and Natural Law", *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue*, ed. Matthew Levering Anver M. Emon - Novak David (New York: Oxford University Press, 2014), 66-110. İslam düşünce geleneğinde ise Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf, Ebu 'Ali el Cübbâf ve özellikle el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr gibi Mu'tezilî kelimciler benzer bir yaklaşıma sahiptir. bk. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili bir Tas-

normları belirleyen bir çerçeveye bürünmüş, herhangi bir tanrısal otoriteye referansta bulunmaksızın sadece insanın doğasında mündemiç rasyonel niteliğinden hareketle dünyadaki ahlâkî düzenin anlamlandırılabilceği iddiasının taşıyıcısı olmuştur.<sup>8</sup>

Ahlâk felsefesinde doğal yasa teorilerinin en büyük muarızı ise kuşkusuz ilahî emir teorileridir. Her ne kadar Antik dönemde *Euthyphron* örneğinde olduğu gibi politeist versiyonları olsa bile ilahî emir teorisi özellikle tek tanrılı dinlerin ahlâk anlayışlarında çeşitli şekillerde kendini göstermiştir. Hıristiyan düşünce geleneğinin önemli parçalarından olan Patristik dönem, geç Skolastik dönem, Reformasyon dönemi ve Puriten anlayışın tebarüz ettiği dönemlerde ilahî emir teorisinin izlerini bulmak mümkündür.<sup>9</sup> Scotus geç Skolastik dönemin ilahî emir teorisinin önemli savunucularından biridir. Bu teoride insanın eylemlerinin nötr bir niteliğe sahip olduğu ve bu nedenle bir eylemi ahlâkî anlamda değerli kılan şeyin ancak ilahî emirler olduğu iddiasına vurgu yapılır.<sup>10</sup>

İnsan doğasının temel ahlâkî değerlerin belirlenmesine nasıl bir katkı sunduğu sorusu önemlidir. Aquinas, insan doğası ve akli arasında neredeyse bir özdeşlik görmektedir. Ona göre aklın direktiflerine karşı olan şey insan doğasına aykırı, akla uygun olan şey ise insanın doğasına uygundur. Bu durumda insanî iyi, akla mütenasip olan; kötü ise akla mütenakız olan şeydir.<sup>11</sup> Bu gerekçeyle Aquinas, temel ahlâkî prensiplerin dünyanın herhangi bir yerinde

viri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2016). Fârâbî, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi İslam filozofları, doğal yasa teorisine atıfta bulunan ahlâkî perspektifler geliştirmişlerdir. bk. Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sinâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 51-66; Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014). Yahudi geleneğinde ise Mûsâ b. Meymûn (1135-1204) gibi bazı isimler Tanrı ve İnsan arasında benzer bir bağlantıya işaret eden perspektifler geliştirmişlerdir. bk. David Novak, *Natural Law in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

8 Joseph Boyle, "Global Ethics and Natural Law", *Natural Law and The Possibility of Global Ethics*, ed. Mark J. Cherry (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), 2.

9 Janine Marie Idziak, "Divine Command Ethics", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Paul Draper Philip L. Quinn Charles Taliaferro (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010), 585.

10 İlahî emir teorisinin İslam düşünce geleneğinde de izlerine rastlamak mümkündür. Eş'arî, Bâkîllânî, Cüveynî, Bağdâdî, Gazzâlî gibi kelimcülerinin ahlâkın kaynağı ve onun ilahî olanla ilişkisine dair söyledikleri ilahî emir teorisinin tanımı içine girebilecek yaklaşımlar içermektedir. bk. Mariam Al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (Oxford: Routledge, 2012), 99-120; Ali Yıldırım, *İlahî Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 69-95; Osman Demir, "Kelam Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", *İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 179-197. Diğer taraftan ilahî emir teorisinin Yahudi geleneğinde de önemli izlerinden bahsedilebilir.

11 Thomas Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, çev. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947), Q.94, Art. 2-4, 1009-1011.

düzgün bir toplumsal dokunun içinde yaşayan insanlar tarafından doğal yasa ile bilinebileceğini iddia etmiştir. Ancak doğal yasa ile bilinen bir eyleme atfedilen iyi veya kötü nitelikleri kendiliğinden apaçık bilinen şeyler değildir; belirli bir akli mülâhaza sürecini gerektirir.

Aquinas'ın, Aristoteles ve İbn Rüşd etkisi ile doğada bir ahlâkî nedensellikten bahsetmiş olması bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Öyle ki Aquinas karşıtları Paris Üniversitesi başta olmak üzere Üniversitelerde Aristoteles felsefesinin öğretimine şüpheyle bakmaya başlamışlardır. Bu tartışmalar sonunda Paris Başpiskoposu Stephen Tempier'in, İbn Rüşd'ün dâhil olduğu Aristotelesçi düşünce çizgisinin ilahî özgürlüğünün sınırları ve aklın yetkinliğine dair ortaya koydukları iddiaları mahkûm eden "*The Comdemnation of 1277*" adlı bir belge yayınlamıştır.<sup>12</sup> Bu tartışma Aquinas ve Scotus arasındaki ayrışmanın önemli ipuçlarını barındırmaktadır.

Scotus'un ahlâk teorisinin karakteristik özelliklerinden biri kuşkusuz akıl ile irade arasında kurduğu ilişkide kendini gösterir. Scotus iradenin, Aquinas'ın söylediğinin aksine, aklın kendisi için oluşturduğu ahlâkî içeriği onaylamak zorunda olmadığı kanaatindedir. Bu durum Scotus'un insan doğasını anlama biçimiyle ilişkilidir. İnsan doğası hem kendi mutluluğuna hem de hakkaniyete uygun olana dair iki farklı eğilime sahiptir.<sup>13</sup> Scotus'un ahlâk teorisinin esas noktası doğal zorunluluğa karşı ilahî özgürlüğü savunmaktır. İnsan, doğası gereği öncelikle kendi mutluluğuna odaklı olarak yaşar, fakat ahlâkî olgunluğa erişmiş bireyin özünde iyi olanı kendi mutluluğuna önceleyen bir irade devrimini gerçekleştirmesi beklenir. Fakat bu irade devriminin Tanrı'nın yardımı olmaksızın başarılması pek kolay değildir. Scotus'u sefelerinden ve çağdaşlarından ayıran en temel farklılık onun bir ahlâkî eylemin rasyonel bir nedensellik ile ortaya çıkacağına yönelik itirazıdır.

Bu makalenin çerçevesini, Tanrı-ahlâk ilişkisine dair Antik dönemde yapılan tartışmaların doğal yasa ve ilahî emir teorileri bağlamında Skolastik felsefede ne tür yansımaları olduğunu irdelemek olarak belirleyebiliriz. Bu bağlamda izini süreceğimiz değişim, Aquinas'a atıfla insanın doğası kaynaklı mutluluk ve erdemi temel alan erken dönem Skolastik ahlâk felsefesinin Scotus'a atıfla ilahî emir ve zorunluk merkezli yeni bir döneme geçişine dairdir. Bu çalışmada öncelikle insan doğası ile insanın ahlâkî özgürlüğünün anlamı üzerinde durulacak, ahlâkî olanın belirlenmesi ve hayata geçmesinde akıl ve irade arasında ortaya çıkan gerilimin Aquinas ile Scotus'un ahlâk anlayışlarında neye tekabül ettiği tartışılacaktır. Sonrasında ise On Emir'in temel ilkelerinin doğal yasanın bir parçası olarak mı değerlendirileceği yoksa Tanrı'nın

12 Jason Gooch, "The Effects of the Condemnation of 1277", *The Hilltop Review* 2 (2011), 34-44.

13 John Duns Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, çev. Alan B. Wolter, ed. William A. Frank (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997), Ord.II, dist.6, 298.

kudret ve özgürlüğünü önceleyen bir tutum üzerinden mi anlaşılması gerektiği meselesine değinilecektir.

## 1. İnsan Doğasında Akıl ve İrade Arasındaki Gerilim

Aquinas, ahlâk teorisinde tüm yasaların kendisinden türediği ve ezeli yasa (*lex aeterna*) adını verdiği bir plana atıfta bulunur. Ezeli yasa bütün mahlûkâtın kendi amaçlarına uygun bir şekilde varlık bulabilmesi için gereken ilahî düzenin adıdır. Mevcudatın aklî düzeninin nihaî kaynağı Tanrı'dır. Tanrı'nın yarattığı ezeli yasaya insanın etkin katılımı ise doğal yasa olarak adlandırılır. Yani insanoğlunun sahip olduğu akıl yetisi ile bu ilahî düzene karşılık vermesi doğal yasayı ifade eder.<sup>14</sup> Eğer Tanrı kanun koyucu ise o zaman doğal yasanın prensiplerinin Tanrı'nın emirleri olduğu düşünülebilir. Bu ise Aquinas'ın doğal yasanın ezeli yasaya katılmak anlamına geldiği şeklindeki iddiasını izâh eder niteliktedir.<sup>15</sup> Ezeli yasayı Tanrı'nın dünyadaki yaratılmış varlıkların düzeni olarak tanımlayan Aquinas, insanın ezeli yasaya katılımını ezeli akıldan pay almak ve kendi nihaî amacına doğru bir eğilim içinde olmak şeklinde yorumlar. İlahî akıldan bir parça sahibi olmak, insanın iyi ile kötüyü birbirinden ayırmasını sağlayan insan aklının ışığına sahip olması manasını taşır.<sup>16</sup>

Eğer bir eylem ahlâkî anlamda olumlu veya olumsuz bir değer taşıyacaksa o eylemi icra edecek varlığın özgür olması beklenir. Özgürlük olmadığında insanın ahlâkî anlamda övgüye değer bir eylem ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Peki ama insan ahlâkî anlamda özgürse bu özgürlüğünün kaynağı nedir? Bu soru muvacehesinde ortaya çıkan tartışmada Aquinas insan doğasının bir parçası olan akla vurgu yaparken Scotus, insan doğasının iki farklı eğilimine atıfla asıl rolü iradeye vermiştir.

İnsan doğasının temel ahlâkî değerlerin belirlenmesinde ne tür bir rolü olduğu sorusu önemlidir. Aquinas, insan doğası ve akli arasında neredeyse bir özdeşlik görmektedir. Ona göre akla uygun olan şey insan doğasına uygun, aklın direktiflerine karşı olan şey aynı zamanda insan doğasına aykırıdır. Bu durumda insanî iyi akla uygun olan; kötü ise akla aykırı olan şeydir. Aquinas açısından kötü, bir şeyin potansiyelini açığa çıkaramamak anlamına gelir. Aklinı yeterince kullanmayan kişi kendi potansiyelini doğru bir şekilde hayata geçirmediği için kötülük yapmış olmaktadır.<sup>17</sup> Ahlâkî başarısızlık doğamızı

14 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.93, Art.1-6. 997, 1003. Ayrıca bk. Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden/Boston: Brill, 2005), 197-209; Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ul-lah)' Anlayışı", 53-58.

15 Steven J. Jensen, *Knowing the Natural Law* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015), 155.

16 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.91, Art.4, 995, 998.

17 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.94, Art.2, 1009-1011.

yeterli şekilde devreye sokamayışımızla ilgilidir.<sup>18</sup> İnsan doğasında var olan potansiyelin ahlâka ve erdemli davranışlara dönüşmesi için akla ihtiyaç vardır. Akıl başlangıç noktasını basitçe kör arzuları ifade eden içgüdülerden değil, doğuştan insan doğasında var kılınmış iyilere rasyonel olarak yönelen eğilimden alır. İnsanoğlu kendi özüne uygun şekilde davranmaya doğal olarak eğilimlidir. İnsanın özü rasyoneldir, bu öze uygun davranmak rasyonel hareket etmektir. Rasyonel eylemlerde bulunmak ise erdemli davranmak anlamına gelir.<sup>19</sup>

Yani doğal yasa bize erdemli olmayı emretmektedir. Eğer insan rasyonel kapasitesini kullanmaz, zaaflarıyla baş edemez ve kötü alışkanlıklardan sıyrılmazsa bu prensiplerin deforme olması mümkündür. Bu risk ortaya çıktığında doğal yasanın işlevsiz kalması ve dolayısıyla ilahî yasanın devreye girmesi beklenir.

Aquinas insanın herhangi bir ahlâkî hedefe irade sayesinde yöneldiğini, fakat aynı zamanda bu hedefin akıl tarafından tanımlandığını düşünmüştür. Bizim iyimiz bizi tamamlayan şeydir. Bu yüzden eylemin herhangi bir amacı, en azından genel iyinin bir parçası olmalıdır. İnsanoğlu nihaî hedefi olan iyiye veya mutluluğa teşne bir yapı ile yaratılmıştır. Bir eylemi ahlâkî anlamda kötü yapan şey insanı bu nihaî hedefinden uzaklaştırmasıdır. Böyle bir uzaklaşma açıkça irrasyoneldir. Bir başka ifadeyle, bir insanî eylemin ahlâkî anlamda kötülüğü Aquinas açısından eylemin rasyonel olmayışıyla ilgilidir, çünkü irrasyonellik insanın nihaî hedefe ulaşma potansiyeline getirilmiş bir engeldir.

Doğamızın bir parçası olan aklın iyi olana yönlendiren, kötü olandan ise imtina etmemizi sağlayan niteliği Aquinas'ın ahlâk teorisi açısından önemlidir. Fakat buradaki akıl, modern dönemdeki insanın kendisi dışında başka hiçbir harici etkinin mümkün olmadığını savunan bir bakış açısının ürünü değildir. Aquinas'ın üzerinde durduğu akıl, Tanrı'dan bağımsızlığın kendinde anlam kazandığı bir yeti değil, Tanrı'nın insan doğasında potansiyel olarak yarattığı melekenin adıdır.<sup>20</sup> Aquinas bu bağlamda her insanın doğuştan sahip olduğu ve onunla ahlâkın temel prensiplerine ulaşabileceği bil'kuvve durumunda bir yetiden bahseder. Bu yetiye '*synderesis*' (feraset)<sup>21</sup> adını vermiştir. Feraset, tüm ahlâkî mülahazalarda iyi ve kötünün ne olduğunu yanılmaz şekilde kavramamızı ve gerçek iyiye yönelmemizi sağlar. "İyi,

18 Rebecca Konyndyk DeYoung - Christina Van Dyke, *Aquinas's Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 66.

19 J. Budziszewski, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law* (New York: Cambridge University Press, 2014), 259.

20 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.94, Art.6, 1012.

21 *Synderesis*, insanın doğuştan sahip olduğu ve ahlâkın temel normlarını kavrayabildiği sezgisel yetisi olarak tanımlanır. Bu kavramının Türkçe'de tam karşılığını bulmak kolay değil, ancak '*feraset*' kavramının tercih edilebileceğini düşünüyorum.



yapılması ve peşinden koşulması gereken; kötü, uzak durulması gereken şeydir” ahlâkî ilkesi, feraset ile herhangi bir hataya düşmeksizin belirlenebilir. Bu açıdan bakıldığında Yeni Ahit’te geçen “Böylelikle Yasa’nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu görürler”<sup>22</sup> ifadesi, insanın kalbinde yerleşik olan yasanın bu ferasetle bilinebileceğine işaret olarak yorumlanabilir.<sup>23</sup>

Feraset bizim kendisiyle doğal yasanın prensiplerini idrak edebildiğimiz erdemdir. Ayrıca onun doğal yasanın pratik prensiplerini içeren aklın doğal bir alışkanlığı olarak nitelendirmek de mümkündür. Böylece insan bu temel prensiplerin farkına varır. Fakat feraset zihnin yasası ise o zaman tüm insanların aynı ahlâkî farkındalığa sahip olması gerekmez mi? Aquinas, ferasetin direktiflerinin somut ahlâkî normlar değil, genel ahlâkî prensipler olduğunu düşünmüştür.<sup>24</sup> Bu nedenle bütün insanlar aynı ferasete sahip olmakla birlikte bu ferasetleriyle aynı ahlâkî normlara ulaşması beklenmeyebilir. Sonuç itibarıyla, insanın doğasında potansiyel olarak var olan ahlâkîlik, onun aklın öncülük ettiği farklı yetilerinin ortaklaşa ürettiği bir vasıf gibi görünmektedir.

Anlaşılan o ki, Aquinas insanın doğal dünyanın bir parçası olduğuna özellikle vurgu yapmıştır. Bu perspektif İbrahimî dinlerin klasik yorumundan bir ayrışmayı ifade ediyor gibi görünse de aslında onun doğal yasanın teolojik bir yorumunu ortaya koyduğu söylenebilir. Şöyle ki, eğer doğal yasa ilahî hikmetin bir ifadesi ise doğal dünyanın bir parçası olan insan ve onda varlık bulan ahlâk da aynı şekilde ilahî hikmetin bir parçasıdır. İlahî hikmet hem kutsal metinlerde hem de evrene içkin yasalarda kendini gösterebilir. Tanrı ezeli lütfu ile evrende bir düzen yaratmıştır. Bu düzende her varlık kendi doğasında mündemiç potansiyelini hayata geçirmeye eğilimlidir. İnsan kendi doğasından hareketle, aklını kullanarak evrensel ahlâkî ilkeleri bulma gücüne sahiptir. İnsanın, doğasında var olan potansiyelin ahlâka ve erdemli davranışlara dönüşmesi için akla ihtiyacı vardır.

Aquinas ahlâkîliğin oluşumunda insan doğasının bir parçası olan akla öncü bir rol biçerken Scotus’un insan doğasının iki farklı eğiliminden bahsetmesi esaslı bir ayrışmayı beraberinde getirmiştir. Scotus’a göre insan doğası kendi mutluluğuna odaklı olmakla birlikte iradeyi içermez; o sadece edilgen bir şekilde kendisine sunulanı hayata geçirir.<sup>25</sup> İnsanın ayırıcı vasfının akılda (*ratio*) mı yoksa iradede (*voluntas*) mi kendini açığa vurduğu tartışmasında Scotus, belirleyici olanın -her ne kadar çoğu zaman rasyonel kararlar veriyor olsa da- akıl değil, irade olacağını düşünmüştür.

Scotus, ahlâk teorisini şekillendirirken akıl sahibi insan ile bu niteliğe sahip olmayan varlıklar arasındaki farklılığa dikkat çeker. Bu farklılık, insanın

22 *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim 30 Haziran 2021) Romahlara Mektup 2/15.

23 Aquinas, *Summa Theologica* (*Summa Theologiae*), Q.94, Art.1-2, 1008.

24 Tobias Hoffmann, “Conscience and Synderesis”, *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies (New York: Oxford University Press, 2012), 256.

25 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.IV, dist.49, 155.

kendi iyilik ve mutluluğuna doğal eğilimi ile özünde iyi olana (adalete veya hakkaniyete uygun olan şeye) yönelme arasında ortaya çıkan gerilimde kendini gösterir. Scotus, insanların iki farklı eğilime sahip olduğu kanaatinde. Birincisi, insanın kendi mutluluğuna dair yönelimi (*affectio commadi*), ikincisi ise adaletli olmaya dönük eğilimidir (*affectio iustiae*). Scotus açısından insanoğlu normal şartlar altında kendini merkeze alan bir eğilime sahip olmakla birlikte ikinci eğilimi ile kendi mutluluğuna odaklı bu eğilimi aşarak adalete uygun davranma erdemi sergileyebilir.<sup>26</sup>

Scotus üzerinde durulması gereken meselenin, insanın hem kendi mutluluğuna hem de özünde iyi olan şeye dönük iki farklı eğiliminden herhangi birini görmezden gelmeksizin, hangisinin önceleyeceği olduğuna inanmıştır. İnsanoğlunun kendi çıkarını öncelemeye eğilimli bir varlık olması elbette sürpriz değildir. Fakat burada asıl soru, böyle bir öncelemenin muhatabı olan insanın kendi mutluluğuna odaklanmak yerine özünde iyi olan şeye yönelmesinin nasıl mümkün olabileceğidir. İşte burada devreye giren Tanrı'dır. İnsanın kendi mutluluğuna yönelik eğilimi bir aşırılık olarak tanımlanacaksa özünde iyi olana dönük eğilim bu aşırılığı dengeleme işlevi görebilir. Bu durum ilahî iradenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.<sup>27</sup>

Ahlâkı insan doğası ile ilişkilendirmekten imtina etmek veya rasyonel olarak bilinen iyiyi irade ile ortaya çıkan eylemden ayırmak, Scotus'a rasyonellikten vazgeçmeksizin iradenin kendisinin özgürce belirlediği seçimin altını çizmesine izin vermektedir.<sup>28</sup> Bu durumda Aristoteles-Aquinas düşünsel çizgisinin insan doğasından kaynaklı kendi mutluluğunu (*eudaimonia*) temel almasına karşılık, Scotus kendinde iyi, doğru ve adil olanın peşine düşmektedir. Scotus'un irade ve özgürlüğe dönük yaklaşımları ile Augustinus'un Tanrı'nın özgürlüğü ve kudretine dair dile getirdikleri arasında ciddi paralellikler göze çarpar. İnsanın fiillerinin ahlâkî niteliğinin belirlenmesinde başrolü irade oynamaktadır.<sup>29</sup>

Aquinas'a göre insan yaşamının nihaî hedefi akıl tarafından bilinir ve bu amaç göz önüne alındığında kişi, amaç-araç bağlantısını kendi kurabilir. Scotus açısından ise bu mümkün değildir. Tanrı'nın özgür olmasının doğal bir sonucu olarak nihaî amacın insanın kapasitesi ile bilinemeyecek olması bizi bu bağlantının Tanrı tarafından kurulması gerektiği sonucuna götürür. Bu sonuç ise yasadan çok yasa koyucuya atıfta bulunmaktadır. Yasanın emri doğanın bir parçası olan akılda değil özgürlüğün kaynağı olan iradede temelle-

26 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.33. 223.

27 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.27, 277.

28 Hannes Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 327.

29 bk. Fatih Özkan, *Duns Scotus'ta İradecilik* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 179-186.

nir. Zira ikinci bir rolü olan akıl, kanunu anlasa bile kanun koyucunun niyetini anlayamaz ve bu nedenle süreç iradenin kararı ile şekillenir. Yasanın rasyonel oluşu onun anlaşılmasıyla değil, kabul edilmesi ile tamamlanan bir süreçtir. Bu, iradenin akılla uyum içinde eylemde bulunan rasyonel bir potansiyele sahip oluşu ile ilgilidir.<sup>30</sup>

İrade, Scotus'un ahlâk teorisi için son derece önemli bir kavramdır. Ahlâkî olanın ortaya çıkışında insan aklına değil, iradesine yapılan vurgu kuşkusuz insanın özgürlüğüyle de doğrudan ilişkilidir. Kendi çıkarımımızı öncelemek yerine özünde iyiye, hakkaniyete veya adalete olana yönelebilmek bize özgürlüğümüzü vermekte ve bununla birlikte bize bir de sorumluluk yüklemektedir.<sup>31</sup> İnsanın kendi iyiliğini aşarak özünde iyi olana yönelmesi, özgürlüğün aslında basit bir seçim olma anlamını iyiye yönelik bir bağlanmaya evirir. Sonlu varlık açısından seçim, basitçe daha aşağı derecede bir özgürlüktür. Bu yüzden özgür irade sadece seçmekle sınırlı değildir. Seçim spesifik bir durumda daha derin bir manayı içerir. Bu derin anlam iradedeki mükemmelliği oluşturan bağlılık, bir başka deyişle iyiye adanma konusundaki azim ve kararlılıktır (*firmitas*)<sup>32</sup>

Aquinas, günahların idraklerini zayıflatsa bile insanların doğal yasanın temel normlarını keşfedebileceklerini ve bunu ferasetle (*synderesis*) yapabileceklerini iddia etmişti. Feraset, iyi şeyler yapmamızı veya kötü şeylerden kaçınmamızı dikte eden; fakat bunu özel anlamda değil genel anlamda yapan şeydir.<sup>33</sup> Scotus'a göre ise feraset kötünün karşısında istenmesi gereken iyiyi gösterir. Bunu doğru ve yanlışın bilgisi vasıtasıyla kötünün ne olduğunu tanımlamaya yardım ederek doğamızın parçası olan akıl da yapar. Fakat kötülüğe karşı durmak bütünüyle iradeyle ilişkili bir durumdur. İyinin ne olduğunu bilmek kuşkusuz önemlidir. Ancak bu bir ahlâkî davranışın irade tarafından sergilenmesine karar verilmesinden önceki bir durumdur. Yani irade iyi ve hakkaniyete uygun olanı seçmediği sürece ahlâkî eylem süreci tamamlanmış olmayacaktır.<sup>34</sup>

İnsanın, mutluluğa dönük yönelimini özünde iyi olana çevirebilmesi aslında gerçek özgürlüğü de kazanması anlamına gelecektir. Zira burada gerçekleşen şey insanın doğasının zorlayıcı boyunduruğundan kurtulmasıdır. Bu açıdan bakıldığında en mükemmel ahlâkî davranış, erdemlerin motivasyonu ile insanın özgür iradesiyle yaptığı iyiye dair seçimlerle ortaya çıkar.

30 William A. Frank, "Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us", *Franciscan Studies* 42 (1982), 85-87.

31 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.II, dist.6, 298.

32 Thomas A. Shannon, *The Ethical Theory of John Duns Scotus: A Dialogue with Medieval and Modern Thought* (Quincy, IL: Franciscan Press, 1995), 46-47.

33 Timothy C. Potts, "Conscience", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. A. Kenny, vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 691.

34 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.II, dist.39, 162.

Scotus, mutluluğun insan doğasıyla ilişkili olduğunu kabul eder; lakin doğal eylem ile özgür eylem arasındaki farkın önemli olduğunu düşünür. Scotus'un yaklaşımı önemli bir paradigma değişikliğine işaret eder.<sup>35</sup> İnsana özgü olan ile diğer canlılarla paylaşılan niteliklerin ahlâk açısından nasıl bir anlam ifade ettiği tartışmasının, modern ahlâk felsefesindeki benzer tartışmaların öncüsü olduğu söylenebilir.

Özetle, Aquinas Tanrının ezeli lütfu ile evrende bir düzen yarattığına ve bu düzenin ezeli bir yasayla varlığını sürdürdüğüne inanır. Bu düzende her varlık kendi doğasında potansiyel olarak bulunan şeyi hayata geçirmeye eğilimlidir. İnsan kendi doğasından hareketle, aklını kullanarak evrensel ahlâkî ilkeleri bulma gücüne sahiptir. Doğal yasa tam da bu rasyonel düzene karşılık verme halini ifade eder. İnsanın aklını kullanarak ulaştığı ahlâkî doğrular ile Tanrı'nın vahiy ile bildirdikleri arasında asla bir çatışma beklenemez. Bu noktada ahlâkî olanı belirlemede hangi insanî yetinin başrolü üstlendiği sorusudur. Aquinas bu tartışmada akıl ve iradenin bu süreci ortaklaşa yürüttüğü kanaatinde. Fakat Aquinas'a göre akıl ve irade yine de birbirlerinden farklı iki gücü temsil eder. İrade aklın kendisine sunulan şeyler içinden seçim yapar. Yani ahlâkî eylemin ne olduğuna dair bir içerik ortaya koyamaz. Sadece akıl, iyyinin evrensel doğasını bilmesi ile bir şeyin iyi mi kötü mü olduğuyula ilgili karar verebilir.

Buna karşılık Scotus insanın özgürlüğün kaynağının doğasının bir parçası olan akıl değil, iki farklı eğilimi içinde barındıran irade olduğunu iddia etmiştir. İnsan doğası salim akla uygun olarak bazı şeyler dikte eder; fakat insan bu dikteyi kabul ya da ret konusunda hâlâ özgürdür. Diğer taraftan özgürlük kavramı iradenin eyleminin doğanın herhangi bir eğiliminden farklı olduğuna işaret eder. Böylece irade ile bağlantılı olarak kullanıldığında onu iyi olan şeye yönlendirmesi, iyi olanı iyi olduğu için sevmesi ile de ahlâkî bir içerik kazanmış olur.<sup>36</sup> Scotus iradenin bu niteliğine şöyle atıfta bulunur: "*İrade (insan doğasının) kendi çıkarına olan eğilimini sınırlar ve kontrol eder, bunu ise daha yüce bir iradeden aldığı adalet ödevine uygun olarak yapmak zorundadır.*"<sup>37</sup> Yani iradenin özgürlüğü basit bir seçim değildir; o bir amaca sahip olarak hakkaniyetin ortaya çıkışına kaynaklık eder. Scotus insanın kendi mutluluğunu öncellediği doğal durumu görmezden gelmeyi teklif etmez. Mesele sadece bu eğilimi hakkaniyete uygun davranma eğilimi ile dengelemektir. İradenin, bu dengeleme işini iyi yapması beklenir. Bununla birlikte iradenin işlevi sadece o iki alternatiften birini yorumlamak olarak görülemez. Burada iyyinin ortaya çıkması için bir azim ve kararlılıktan bahsedilmektedir.

35 Thomas M. Osborne, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005), 206.

36 Rudi te Velde, "Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will", *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy*, ed. E. P. Bos (Amsterdam: Rodopi, 1998), 155.

37 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.II, dist.6, 299.

## 2. On Emir Bağlamında Doğal Yasanın İlahî Emirle İlişkisi

Doğal yasanın ilahî emirle olan ilişkisi ele alınırken Aquinas ve Scotus'un On Emir'e dair değerlendirmelerinin ayrıştığını görürüz. Eski Ahit'te göre On Emir,<sup>38</sup> Hz. Musa önderliğindeki İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından yedi hafta sonra Sînâ Dağı'nda Tanrı tarafından Hz. Musa'ya önce sözlü olarak bildirilen, sonrasında ise iki taş levha üzerine yazılıp verilen birtakım ilkelerden oluşur. Bu ilkelerin ilk üçü, birey ile Tanrı arasındaki ilişkiyi düzenlemeye yöneliktir. Tanrı'ya ortak koşmamayı, O'nun ismini boş yere ağza almamayı ve başka Tanrılar edinmemeyi emreden bu ilkeler On Emir'in inançla ilgili bölümünü oluşturmaktadır. Diğer yedi ilke ise -dördüncü emrin hangi kategoriye gireceği konusunda bazı tartışmalar olmakla birlikte- bireyin kendisine, ailesine ve içinde yaşadığı topluma karşı görev ve sorumluluklarının neler olduğunu hatırlatmaktadır.

Aquinas doğal yasanın hangi temel ilkeler üzerinden şekilleneceği meselesine dair değerlendirmede bulunurken İsa'nın kendisine yöneltilen en önemli buyruğun ne olduğu sorusuna verdiği cevaba referansta bulunur:

...İsa ona şu karşılığı verdi: 'Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin!' İşte ilk ve en önemli buyruk budur. İkine benzeyen ikinci buyruk da şudur: 'Komşunu kendin gibi seveceksin.' Kutsal Yasa'nın tümü ve peygamberlerin sözleri bu iki buyruğa dayanır.<sup>39</sup>

Şeriat diyor ki: "Zina etme! Adam öldürme! Hırsızlık yapma, başkasının malına göz dikme." Bütün bunlar ve şeriatın diğer emirleri şöyle özetlenebilir: "Komşunu, kendini sevdiğin gibi sev!"<sup>40</sup>

Aquinas, ikinci tabletteki tüm emirlerin aslında tek bir ilkede özetlenebileceği kanaatindedir: "Komşunu, kendini sevdiğin gibi sev!" Bu açıdan bakıldığında "komşunu sev!" ilkesi ikinci tabletteki tüm ilkeleri içerir. Komşuyu sevmek ilkesi ise Tanrı'nın sevilmesi gereken bir varlık olduğu ilkesinden çıkar. Anlaşılan o ki Aquinas, İsa Mesih'in "Tanrı'yı ve komşunu sev!" emrini doğal yasanın konusu olarak görmüş ve onların tüm insanlar tarafından bilinebileceğini dile getirmiştir. Bu durumda On Emir'in ilkelerinin bu iki emirden çok basit bir akıl yürütmeye çıkarılabilir olması beklenir. Aquinas açısından On Emir'in Tanrı tarafından Hz. Musa'ya verilmesi bu emirlerin doğal

38 Eski Ahit'te, (Mısırdan Çıkış 20:1-17 ve Tesniye 5:6-21) Tanrı'nın Hz. Musa aracılığıyla İsrailoğullarına bildirdiği ifade edilen bu emirler şöyle sıralanır: (1) Allah'tan başka ilahların olmayacak. (2) Kendin için oyma put yapmayacaksın! (3) Allah'ın ismini boş yere anmayacaksın! (4) Cumartesi günü hiçbir iş yapmayacaksın! (5) Babana ve anana hürmet edeceksin! (6) Adam öldürmeyeceksin! (7) Zina etmeyeceksin! (8) Çalmayacaksın! (9) Yalancı şahitliği yapmayacaksın! (10) Komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin!

39 Matta 22/37-40.

40 Romalılara Mektup 13/9.

yasanın konusu olamayacağını göstermez. Bu emirler insanlar tarafından apaçık olarak bilinir ve dolayısıyla onlar mutlak anlamda doğal yasaya aittirler.<sup>41</sup> Görülen o ki, insandaki iyiye ve mutluluğa yönelik eğilim, doğal yasanın “iyi, yapılması gereken; kötü ise kaçınılması gereken şeydir” temel ilkesine dayanır. Bu prensip ise Yeni Ahit’in tüm normlarını içerdiği düşünülen “Tanrı’yı ve komşunu (kardeşini) sevmelisin” ilkesinde mündemiç kabul edilmektedir.

Aquinas, On Emir bağlamında şekillenen temel ahlâkî prensiplerin dünyanın herhangi bir yerinde düzgün toplumsal bir doku içinde yaşayan insanlar tarafından doğal yasa ile bilinebileceğine inanmıştır. İnsanın genel olarak doğal yasanın temel prensiplerine potansiyel olarak ulaşabilecek yeterlilikte olduğu söylenebilir. Fakat doğal yasanın doğrudan ahlâkî normlar ortaya koyduğu iddia edilebilir mi? Aklın işlevi tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Zira doğal yasanın prensiplerinin belirli bir yorumlama ameliyesi olmaksızın sosyal pratiklere dönüştürülmesi mümkün değildir.

On Emir’in hem birinci hem ikinci tableti doğal yasanın kapsamı içine alındığında bazı meseleler ortaya çıkmaktadır. Eski Ahit’te mezkûr bazı ifade ve anlatılar, Tanrı’nın normal şartlar altında izin vermeyeceği hatta kötü olarak nitelendirdiği bazı eylemleri emredebildiğini göstermesi açısından ilginçtir. Örneğin, (1) Tanrı’nın ilahî bir felaket tehdidi altında İsrailoğullarına Mısırlıların altınlarını gasp etmeyi emretmesi;<sup>42</sup> (2) Hoşea’ya fuhuş yapan Gomer’le evlenmeyi emretmesi;<sup>43</sup> ve (3) Tanrı’nın Hz. İbrahim’e oğlu İsmail’i (ya da İshak’ı) öldürmeyi emretmesidir.<sup>44</sup> Bu emirler doğal yasa açısından nasıl yorumlanmalıdır? Yani insanın böylesi emirlerin meşruluğu aklen onaylaması mümkün müdür? Aquinas bu olayların Tanrı “neyi isterse yapar veya emreder!” şeklinde bir yaklaşımla çözülebilir olduğu kanaatinde değildir. Bu nedenle bu spesifik durumlar için şöyle bir değerlendirmede bulunur: Tanrı İsrailoğullarına Mısırlıların mallarını gasp etmeyi emrettiğinde, bu durumun hırsızlık manasında bir yanlış olmadığı kanısındadır. Yine ona göre Tanrı ölüm ve hayatın Tanrısı olması nedeniyle Hz. İbrahim’e İshak’ı kurban etmesini istediğinde, İshak atası Hz. Adem’in asli günahının sonucunda tüm insanların hak ettiği ölüm cezası nedeniyle bu duruma maruz kalmıştı. Dolayısıyla Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmeye razı olması, cinayete razı olması anlamına gelmiyordu. Tanrı evliliğin de kurucusu olduğuna göre, Hoşea’ya günahkâr bir kadını bir eş olarak alması emredildiğinde o kadın artık (iffetli) bir hanım olmuştu. Dolayısıyla onun ilişkisi bir zina olarak değerlendirilemez.<sup>45</sup>

41 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.94, Art.2, 1009.

42 Mısırdan Çıkış 11/2 ve 12/35.

43 Hoşea 1/2.

44 Yaratılış 22.

45 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.100, Art.8, 1045.

Aquinas On Emir'in birinci ve ikinci tabletin doğal yasanın konusu olduğunu kabul etmekle birlikte onların iki farklı yapıya sahip olduklarını görmezden gelmez. Özellikle ikinci tabletin emirlerinin de birinci tablet gibi niçin doğal yasanın konusu olması gerektiğini adalet kavramı üzerinden temellendirir. Ona göre birinci tabletin emirleri Tanrı ile ilgili olarak nihaî ve genel bir iyiyi içerir; oysa ikinci tabletin ilkeleri insanlar arasında var olması istenen adalet emri ile ilgilidir. Yani hiçbir şey sebepsiz yapılmamalıdır, zira On Emir'in ilkelerinin tümü akla uygundur. Bu nedenle On emrin ilkeleri hiçbir şekilde istisna kabul etmez.<sup>46</sup> Örneğin öldürmenin yasaklanması adaletle ilgili bir durumdur. Burada dikkat edilmesi gereken adaletin neyi sağladığıdır. Masum bir insanın canına kıymanın adaleti ihlâl anlamı taşıdığı açıktır. Lakin insanın kendini savunmak adına bir caniyi öldürmesi adaleti ihlâl anlamına gelmez; dolayısıyla bu eylem On Emir'in ilkelerine aykırı olarak değerlendirilemez. Bu durum ikinci tabletinin diğer yasakları için de geçerlidir. On Emir'in ilkeleri temelde değişmez; ancak tekil olay ya da durumlarda neyin adalete uygun olacağına göre eylemin meşruluk niteliği değişebilecektir. Burada doğal yasa açısından değişmez kabul edilen şey eylemdeki adalettir. Aquinas doğal yasanın bu adaleti tespit konusunda yetkin olduğunu düşünmüştür.

On Emir'in ikinci tabletteki tüm emirlerin birinci emirden çıkması anlamında mutlak olarak doğal yasaya ait olduğunu düşünen Aquinas'a karşılık, Scotus sadece ilk üç ilkenin mutlak anlamda doğal yasanın konusu olabileceği kanaatindedir. Bu yaklaşım sadece ilk üç ilkenin doğruluğunun ilahî vahyin yardımı olmaksızın akılla tespit edebileceğine, diğer yedi ilkenin ise ancak ilahî vahiyle temellenebileceği iddiasına zemin oluşturur. Görülen o ki, On Emir'in birinci tabletinin mutlak anlamda doğal yasaya ait olduğu düşüncesi Aquinas ile Scotus'un uzlaştığı bir konudur.

Tanrı'nın sevilmesi gerektiği veya ona saygısızlığın kabul edilemeyeceği iddiasının doğruluğu aşikârdır. Scotus insanların bunu 'Tanrı' ve 'sevilmeye layık olan' kavramlarının içeriğini bilerek anlayabileceklerini düşünür.<sup>47</sup> Bu gerekçeyle Scotus der ki: "*Tanrı her şeyin üzerinde sevilmeye layık olandır, bu yüzden onu her şeyden çok sevmeliyim*".<sup>48</sup> Bir başka deyişle Tanrı'nın sevgi dolu oluşu zorunlu olarak doğrudur ve birinci tablet bu temel prensip ile anlaşılır. Dolayısıyla, Tanrı birinci tabletin bu mutlak ilkeleri konusunda doğası gereği bir istisna yapmaz. Diğer taraftan, ikinci tabletteki ilkeler başka bir ahlâkî düzende farklı bir nitelik kazanabilirdi.

46 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.100, Art.8, 1045.

47 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.37, 205.

48 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Lectura, 133.

On Emir'in ikinci tabletindeki ilkelerin ancak geniş anlamda doğal yasaya ait oldukları söylenebilir; yani onların doğruluk değerleri kendi kavramlarından türetilemez. Fakat Scotus'a göre ikinci tabletin ilkeleri, kendi kavramları ile bilinen birinci tabletin ilkelerinden zorunlu olarak çıkarılamayacak olsa bile onlarla son derece geniş bir harmoni içindedir.<sup>49</sup> Görülen o ki Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğü meselesi Scotus'un Tanrı ile ahlâk arasında kurduğu ilişkiyi önemli ölçüde etkilemiştir. Scotus açısından ikinci tabletin ilkeleri birinci tabletin ilkelerinden ancak ilahî kanun koyucunun niyeti ve emirleri bulunduğu çıkarılabilir. Bu ise ancak şöyle bir vahiy bilgisi ile ancak mümkün olur: *"Bu benim emrimdir: Benim sizi sevdiğim gibi birbirinizi sevin."*<sup>50</sup> Diğer bir ifadeyle, rasyonel potansiyelimiz ile Tanrı'nın var olduğunu bilebiliriz; fakat Tanrı'nın gerçekten nasıl bir varlık olduğunu bilemeyebiliriz. Böyle bir bilgi kutsal kitapta kendini açığa vuran ilahî vahiy ile mümkündür.<sup>51</sup>

On Emir'in nasıl anlaşılması gerektiğini dile getirilen yorumlar Tanrı'nın kudretinin niteliği ile ilgili başka bir tartışmanın fitilini ateşlemektedir. Tanrı dünyada kurduğu ahlâkî düzende istisnalar yaratabilir mi? Scotus'a göre ikinci tablette sözü edilen yasaklar konusundaki istisnalar Tanrı'nın özgürlük alanı içindedir. Kitab-ı Mukaddes'te sınırlı sayıda da olsa Tanrı'nın bu ilkelerle muarız eylemlere izin verdiği ve hatta emrettiği örneklerle rastlamak mümkündür. Tanrı'nın ilahî bir felaket tehdidi altında İsrailoğullarına Mısırlıların altınlarını gasp etmeyi emretmesi,<sup>52</sup> hırsızlık yasağı için bir istisna; Hoşea'ya fuhuş yapan Gomer'le evlenmeyi emretmesi,<sup>53</sup> zina yasağı için bir istisna; Tanrı'nın Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ı öldürmeyi emretmesi,<sup>54</sup> öldürme yasağı için bir istisna oluşturmaktadır. Söz konusu bu emirler ikinci tabletin *"çalmayacaksın! zina işlemeyeceksin! ve öldürmeyeceksin!"* şeklindeki doğrudan yasaklarıyla açık bir tenakuz içerir. Bu örneklerde Tanrı ikinci tabletteki bazı ilkelere istisna yapma gücünü kullanmış, daha önce gayrimeşru kabul ettiği bazı eylemleri meşru olarak nitelendirmiştir. Scotus'a göre bu örnekler Tanrı'nın daha sonraki emrinin önceki hükmü iptal ettiğini veya nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar.<sup>55</sup>

On Emir'in ilkelerinin ve özellikle ikinci tabletin insan tarafından nasıl anlaşılması gerektiği, iyi ve ahlâkî olanın kötü ve gayriahlâkî olandan nasıl ayırt edilebileceği ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: (1) On Emir'in ikinci tabletindeki prensipler ne mutlak anlamda istisnası olmayan temel

49 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.37, 204.

50 Yuhanna 15/12.

51 Mary Elizabeth Ingham, *The Harmony of Goodness: Mutuality and Moral Living according to John Duns Scotus* (Ashland, OH: Franciscan Institute, 2012), 89.

52 Çıkış 11/2 ve 12/35.

53 Hoşea 1/2.

54 Yaratılış 22.

55 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.37, 200.



prensipler ne de birinci tablettan zorunlu olarak ortaya çıkan sonuçlardır. (2) On Emir'in ikinci tabletindeki prensiplerin yokluğu nihâî hedefin yokluğuna sebep olmaz. (3) On Emir'in ikinci tabletindeki ilkelerin doğrulukları ezelden ebede mutlak kabul edilemez. Zira kutsal metinlerde Tanrı'nın bu emirler konusunda bazen farklı davrandığı görülebilmektedir. (4) Tanrı kendi özünden kaynaklı olarak birçok alternatif arasından seçimler yapmaktadır. Bu yüzden ikinci tabletteki emirler mutlak değil mümkün olarak algılanmalıdır.

Ahlâk teorisindeki birinci ve ikinci tablet ayrımı göz önünde alındığında Scotus'un, Aquinas tarafından ortaya atılan On Emir'in tüm ilkelerinin herhangi bir ayırım yapmaksızın doğal yasanın konusu olduğu iddiasına katılmadığı açıktır. Scotus birinci tabletin mutlak ve değişmez niteliği ile doğal yasanın bir parçası olabileceğini kabul ederken, ikinci tabletteki emirlerle ilgili ilahî emrin bağlayıcı ve mutlak olduğuna inanmıştır. Görülen o ki, Scotus açısından Tanrı insanlar için yarattığı ahlâk yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilir, hatta insanları bu yasalardan muaf da tutabilirdi. Bu dünyadaki ahlâkî düzen, kişisel olmayan bir zorunluluğun değil Tanrının kayıt konulamayacak iradesinin bir yansımasıdır.

İlahî özgürlüğü korumanın Scotus'un ahlâk teorisinin en temel elementlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Scotus'un On Emir'deki birinci ve ikinci tablet ayrımı temel olarak Tanrı'nın özgürlük ve hikmetinin önemini vurgulamak içindir. Scotus şöyle bir soruyu gündeme getirir: Tanrı acaba yapılmaması veya kaçınılmasını istediği eylemlerin aksini emredebilir miydi? Scotus bu soruya cevap bağlamında Tanrı'nın mutlak gücü (*de jure*) ile fiilî veya emredici gücü (*de facto*) arasında bir ayırım yapmıştır.<sup>56</sup> Scotus'un bu yaklaşımını şöyle yorumlamak mümkündür: On Emir'in ikinci tabletindeki emirlerin verilmesinde Tanrı fiilî gücünü ortaya koymuştur. Fakat O'nun bu gücünü harekete geçirmiş olması ahlâkî düzene dair alternatifleri tüketmiş olduğu anlamına gelmez. Tanrı mükemmel doğruluk barındıran mutlak gücü ile bazı özel durumlar içinde bu düzene karşı hareket edebilir ve hatta kurulu düzenin tümünü aşan ilahî özünde var olan pek çok alternatif içinden yeni bir düzen inşa edebilir.

Peki bu durum Tanrı'nın eylemlerinde bir keyfilik var olduğu anlamına gelir mi? Scotus'un Tanrı'ya atfettiği bu mutlak gücün bir keyfilik sebebi olmayacağı, zira Tanrı'nın bu alternatiflerden seçtiği düzenin insanın nihâî hedefine ulaşması için etkili bir vasıta olabileceği düşünülmektedir. Tanrı söz konusu olduğunda bir zorunluluktan değil, ancak bir özgürlükten bahsedilebilir. Tanrı hem fiilî hem de mutlak bir kudrete sahiptir. Tanrı'nın bu dünyada yarattığı düzenin kaynağı O'nun fiilî gücü olmakla birlikte sahip olduğu mutlak güç O'nun bu fiilî gücünü aşan tüm eylem potansiyelini içerir. Tanrı'nın yarattığı bu düzen içindeki kanunlara uygun eylemler içinde olması O'nun

56 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.I, dist.44, 193.

fiilî gücü ile ilgili iken, bu kanunların ötesine geçmesi mutlak gücü ile ilgili bir durumdur. Fakat burada Tanrı'nın eylemlerinin aksini yapma özgürlüğü O'nun iyiliğin ve adaletin timsali olan doğasına aykırı davranma özgürlüğünü içermez.<sup>57</sup> Başka bir deyişle, hiçbir özel yaratma Tanrı'nın sonsuz yaratma gücünü tüketecek bir iyilik, güzellik ve mükemmellikte değildir.

## Sonuç ve Değerlendirme

Euthyphron dilemmasında vücut bulan Antik çağdaki doğal yasa ile ilahî emir merkezli tartışmanın içeriği Orta Çağ'a gelindiğinde önemli dönüşümler geçirmiştir. İslam ve Yahudi geleneğinde de öncü tartışmalar olmakla birlikte Skolastik felsefede temel ahlâkî normların kaynağının ne olduğu ve bunun insan doğasıyla ilişkisi tartışılır hale gelmiştir. Bu dönemde doğal yasa teolojik bir niteliğe bürünürken, ilahî emirler politeist karakterinden uzaklaşarak tek bir Tanrı'nın emirlerini ifade eder olmuştur.

Skolastik felsefenin ilk döneminde Aquinas insan doğası ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Bu durum nihayetinde onun, ahlâkî mutlulukla ilişkilendirme isteğine bağlanabilir. Aquinas insan doğasının bir değer taşıdığını, bu nedenle de ahlâkî ilkelerin insan doğasından pekâlâ çıkarılabileceğine inanmıştır. Ona göre ahlâkî iyi ve kötüyü kendi doğasına atfla tespit etmesi insana, ayrıca özgürlüğünü de kazandırır. Özgürce seçimde bulunmak sadece iradenin kendi eyleminde değil, aynı zamanda aklın mutluluğa götüren araç ve sebepleri düşünebilmesinde de görülür. İnsan bir eylemi ahlâkî bir sonuç ile ilişkili olarak seçer. Doğada ahlâkî bir düzen vardır ve insan, akli ile bu düzene karşılık verir. Ahlâkî değer, eyleme dışardan eklenen bir şey değildir. Allah, evrende yarattığı ahlâkî düzenin bir parçası olan insan doğasına ahlâkîliği belirleyebileceği bir özgürlük vermiştir. Bu özgürlük insanın nihâî hedefini elde etmesi açısından son derece önemlidir. Ahlâkî eylemin oluşumunda başrolü akla veren Aquinas, iradenin aklın kendisine sunduğu seçeneklerle sınırlı olduğuna inanmıştır. İrade ahlâkî bir eyleme karar verip hayata geçiriyor olsa da bir eylemi gerçekleştirmeye değer bulmak için gerekli olan içerik akıl tarafından sağlanır. Dolayısıyla ahlâkî anlamda iyi ve kötünün belirlenme süreci nihâî anlamda akıl ile ilgilidir.

Scotus, Aquinas'ın aksine, insan doğasının birbiriyle karşıt eğilimlerinin birlikte bulunduğu bir yapıyı içerdiğine inanmıştır. Özgürlük insanın kendi mutluluğuna yönelik eğilimine karşı, özünde iyi olanı tercih edebildiğinde ortaya çıkar. Scotus özgürlüğün, iradenin özünde iyi olana eğiliminden kaynaklandığını, dolayısıyla özgürlüğün akılda değil, iradede temellendiğini iddia etmiştir. Scotus tümüyle ilahî iradeye dayalı bir ahlâk açıklaması yapmasa

57 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.I, dist.44, 191-194.

bile, Tanrı'nın iradesinin nihaî olarak herhangi bir eylemin iyilik ve kötülüğünü belirlediğini düşünür. Scotus için insanın nihaî anlamda mutluluğa yönelmesi onu özgür kılmaz. İnsan iki farklı eğilime sahip olduğu için özgürdür. Burada önemli olan nokta bu iki farklı eğilimin nasıl bir sıralama ile yönetileceğidir. Scotus insanın kendi mutluluğunu öncelediği doğal durumu görmezden gelmeyi teklif etmez. Mesele sadece bu eğilimi adalete uygun davranma eğilimi ile dengelemektir. İradenin, bu dengeleme işini iyi yapması beklenir. Fakat bununla birlikte, iradenin işlevini sadece o iki alternatiften birini seçmek olarak tanımlayamayız. Zira Scotus özgürlüğün özünün yalnızca seçim değil aynı zamanda sebat olduğunu düşünmüştür. Bu noktada önemli olan, iyinin peşinde azimli bir hayat sürmektir.

Scotus görüşlerini insan doğasının bir parçası olarak aklın etkin olduğu determinist bir ahlâkî düzenin varlığına tepki olarak ortaya koymuştur. Aquinas'ın akla yüklediği anlama itiraz eden Scotus, aklın farklı alternatifleri düşünebilse bile, hedefleri belirleyip karar sürecini neticelendiremeyeceğini iddia eder. Herhangi bir meseleye dair ortaya koyulan mülâhazalar insanın eyleme geçmesi için yeterli değildir. Bu nedenle Aquinas'ın akla yüklediği anlamı Scotus iradeye vermiştir. İradenin farklı alternatifler arasından özgürce seçme potansiyeli Scotus'un akıl ve irade arasındaki ayrımının merkezinde yer alır. Aquinas ahlâkî eylemin içeriğini aklın belirlediğini ve iradenin bu içerikle sınırlı olduğunu iddia ederken Scotus, iradenin aklın kendisine sunduğu içerikle kayıtlı olmadığını, akla rağmen eylem kararı alabileceğini söylemiştir. Ayrıca Scotus, insanın doğasından kaynaklı olarak kendi mutluluğuna odaklanması ile özünde iyi olan şeye yönelmesi arasında önemli bir karşıtlık kurmuştur. Scotus normal şartlarda insanın kendi mutluluğuna yönelişinin gayet doğal bir süreç olabileceğini kabul eder. Fakat ahlâkî eylemin ortaya çıkışının iradenin bu doğal eğilimin dışında özünde iyi olanı seçmesiyle gerçekleşebileceği kanaatindedir. Bu seçimde ahlâkî olanı belirleyen şey iradenin ortaya koyduğu tavidir.

Görülen o ki aslında buradaki temel tartışma, insan doğasının bir parçası olarak kabul edilen aklın, gerçekten herhangi bir yardım almaksızın ahlâkî olanı hayata geçirme konusunda ne ölçüde başarılı olabileceğidir. Aquinas aklın bu misyonu yerine getirebileceğine inanmışken, Scotus'un aklın bunu başarabileceği konusunda ciddi kuşkuları vardır. Bu nedenle insan doğasının bir parçası olarak akıl, ahlâkî olanın ne olduğu konusunda bir içerik sağlıyor olsa da son karar her zaman insanın özgürlüğünün temeli olan iradede olacaktır. Scotus'un akla karşı iradeyi savunması, insanın iki ayrı melekesinden basitçe birini tercih ettiği anlamına gelmemektedir. İradenin ahlâkî olanın peşinden gitmeyi başarabilmesi, ilahî rehberliği gerekli kılmaktadır.

Aquinas ve Scotus arasındaki diğer bir önemli ayrışma noktası ise On Emir'in ilkelerinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. İki isim, On Emir'in önemi konusunda hemfikir olsalar da bu ilkelerin nasıl anlaşılması gerektiği

konusunda aralarında bir uzlaşmadan bahsetmek olanaklı değildir. Bu ilkeler acaba doğal yasanın mı yoksa ilahî emrin mi konusudur? Aquinas'a göre On Emir'in tüm ilkelerinin doğal yasaya ait olduğu kabul edilmelidir. Zira bu ilkelerin tümü en genel anlamda "Tanrı'yı sevmek" ve "komşunu (kardeşi) kendin gibi sevmek" şeklindeki iki temel ilkeye dayanır. Bu iki ilke doğal yasanın ana zeminini oluşturur. Aquinas Tanrı'nın bu dünyada var ettiği doğal düzenin bir ahlâkîlik içerdiği kanaatindedir. İnsanoğlu bu ahlâkî düzene karşılık vererek aslında ahlâkî ilkeleri keşfetmiş olur. Bu iki temel ilke dışındaki ahlâkî prensipler sadece akılla değil, ilahî vahiyle de bildirilmiştir. Fakat vahyedilmemiş olsaydı bile insan, örneğin doğruluk ve adaletin iyi; hırsızlık ve yalanın ise kötü olduğunu doğasının bir parçası olan akli ile tespit edebilirdi.

Scotus ahlâkî normları On Emir'in iki farklı tabletine işaretle iki kısma ayırır. Scotus, Aquinas'la hem fikir olarak, birinci tablete ait ilk üç prensibin doğal yasaya ait olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle örneğin "Tanrı her şeyin üstünde sevilir" ilkesi Tanrı'nın en yüksek iyi olduğunu anlayan herhangi biri tarafından bilinebilir. Aynı şekilde Tanrı'nın puta tapmayı emretmesi mantıksal olarak imkânsızdır. Bu ilkeler doğal yasaya aittir. Zina, hırsızlık, öldürmek ve yalan söylemek gibi eylemlerin yanlışlığını ifade eden ilkeler ise ikinci tablete aittir. İkinci tableti oluşturan prensipler birinci tableten zorunlu olarak çıkarılamasa bile onlarla mükemmel bir uyum içindedir. Fakat Tanrı, ikinci tablette istisnalar yaratabilir. Yani Scotus için birinci tablet doğal yasaya ait ve mutlak bir doğruluğa sahipken, ikinci tablet Tanrı'nın değiştirebileceği emirlerden oluşan mümkünler dünyasına atıfta bulunur. Eğer bu ikinci tabletin prensipleri kendi kavramları ile bilinir olarak doğal yasanın konusu olsaydı, ilahî özgürlük zarar görür ve Tanrı sınırlanmış olurdu. Yani Tanrı söz konusu ilkeleri değiştirmeyecek olsa bile bu konuda O'nun özgürlüğüne herhangi bir tahdit getirilemez. Yalan, hırsızlık ve zina gibi ikinci tablete ait prensiplerin ahlâkî niteliğini Tanrı, içinde yaşadığımız ahlâkî düzen açısından belirlemiştir. Fakat Tanrı başka bir ahlâkî düzen yaratma ve bu düzende eylemlerin ahlâkî niteliğini değiştirme özgürlüğüne daima sahiptir. Dolayısıyla On Emir'in tüm ilkelerini, istisna kabul etmeksizin doğal yasaya atfetmek anlamlı değildir.

Görülen o ki bu iki önemli figür arasındaki ayrışmanın temel gerekçesi aslında insan doğasına yüklenen anlamla ilişkilidir. Skolastik felsefede, ahlakın yerleşik hale gelmesinde insan doğası ile Tanrı'nın buyruklarının nasıl bir rolü olacağına dair yaklaşımların değişim süreci, Skolastik felsefenin farklı iki dönemindeki bu iki önemli filozofunun ahlâk teorileri üzerinden takip edilebilir.

## Kaynakça

- Acar, Rahim. *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- Al-Attar, Mariam. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. Oxford: Routledge, 2012.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica (Summa Theologiae)*. çev. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.
- Boyle, Joseph. "Global Ethics and Natural Law". *Natural Law and The Possibility of Global Ethics*. ed. Mark J. Cherry. 1-15. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Budziszewski, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019.
- Çakmak, Mustafa. "Analogies between al-Mâtürîdî's and Duns Scotus's Ethical Perspectives". *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/4 (2017), 473-491.
- Çakmak, Mustafa. "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlaki Değerler ile İnsan Doğası Arasındaki İlişki". ed. Hasan Meydan. III. *Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi*, 105-120. Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Demir, Osman. "Kelam Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar". *İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki. 179-198. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- DeYoung, Rebecca Konyndyk - Dyke, Christina Van. *Aquinas's Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.
- Emon, Anver M. vd. (ed.). *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Erdem, Engin. "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 51-66.
- Frank, William A. "Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us". *Franciscan Studies* 42 (1982), 68-89.
- Gooch, Jason. "The Effects of the Condemnation of 1277". *The Hilltop Review* 2 (2011), 34-44.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Hoffmann, Tobias. "Conscience and Synderesis". *The Oxford Handbook of Aquinas*. ed. Brian Davies. 255-263. New York: Oxford University Press, 2012.
- Idziak, Janine Marie. "Divine Command Ethics". *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Paul Draper Philip L. Quinn Charles Taliaferro. 585-592. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010.
- Ingham, Mary Elizabeth. *The Harmony of Goodness: Mutuality and Moral Living according to John Duns Scotus*. Ashland, OH: Franciscan Institute, 2012.
- Jensen, Steven J. *Knowing the Natural Law*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015.

- Levering, Matthew. "Christians and Natural Law". *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue*. ed. Anver M. Emon, vd.. 66-110. New York: Oxford University Press, 2014.
- Möhle, Hannes. "Scotus's Theory of Natural Law". *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. ed. Thomas Williams. 312-331. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Novak, David. *Natural Law in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Osborne, Thomas M. *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005.
- Özkan, Fatih. *Duns Scotus'ta İradecilik*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2008.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Pope, Stephen J. "Natural law and Christian Ethics". *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. ed. Robin Gill. 67-87. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Potts, Timothy C. "Conscience". *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. ed. A. Kenny, vd. 687-704. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Scotus, John Duns. *Duns Scotus on the Will and Morality*. çev. Alan B. Wolter. ed. William A. Frank. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997.
- Shannon, Thomas A. *The Ethical Theory of John Duns Scotus: A Dialogue with Medieval and Modern Thought*. Quincy, IL: Franciscan Press, 1995.
- Süt, Abdunнасır. *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2016.
- Tarakçı, Muhammet. "Fransiskan ve Dominiken Tarikatları". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 6/829-833. Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2009.
- Türkeri, Mehmet. "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 135-164.
- Velde, Rudi te. "Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will". *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy*. ed. E. P. Bos. 155-169. Amsterdam: Rodopi, 1998.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 30 Haziran 2021. <https://incil.info>

## The Relationship of Morality with Human Nature and God in Scholastic Philosophy

### (Extended Abstract)

The nature of the relationship between God and morality is one of the ancient issues in the history of thought. In this context, the discussion of how morality becomes embedded in human nature and God's role in this process can be traced back to Ancient Greek philosophy. The debate between Socrates and Euthyphro, known as the "Euthyphro Dilemma" in ancient times, had important effects in the Middle Ages. In Scholastic philosophy, two important figures come to the fore in the discussions on how to ground morality in human beings: Thomas Aquinas (1225-1274) and John Duns Scotus (1266-1308). Aquinas represented the early period of Scholastic philosophy, while Scotus was an influential figure in late Scholastic philosophy. Aquinas lived at a time when Aristotelian philosophy began to affect Christian Theology. Scotus, on the other hand, is one of the important figures of the late Scholastic era, when there was a struggle against this influence.

Aquinas advocated a theological theory of natural law, emphasizing the potential for morality inherent in human nature in general. On the other hand, Scotus did not deny this entrenched potential in human nature, but he continued to advocate a soft divine command theory, claiming that morality was grounded in divine commands. On two points, Aquinas and Scotus had a significantly different opinion. The first is the debate over whether the consciousness of morality in human beings is revealed in the reason (*ratio*) or will (*voluntas*) as a part of human nature. While Aquinas emphasized reason in this regard, Scotus believed that the deciding element was not reason but will.

During the first phase of Scholastic philosophy, Aquinas established a close relationship between human nature and morality. This is ultimately due to his desire to connect morality with happiness. Since Aquinas thought that human nature had value, he believed that moral principles could be drawn from it. According to him, determining moral good and bad with reference to his own nature also gives man his freedom. Free choice is seen not only in the action of the will but also in the reason's ability to contemplate the means and causes that lead to happiness. Man chooses an action in relation to a moral consequence. There is a moral order in nature, and man responds to this order with his mind. Moral value is not something added to action later. God has given human nature, which is a part of the moral order created in the universe, and freedom to determine morality. This freedom is extremely important for a man to achieve his ultimate goal. Aquinas, who gave the leading role to reason in the formation of moral action, believed that the will is limited to the options offered by the reason. Although the will decides and enacts a moral action, the content necessary to find an action worthwhile is provided

by reason. Therefore, the process of determining moral good or bad is ultimately guided by reason. Although the will decides and conducts a moral act, the content necessary to find an action worthwhile is provided by reason. Therefore, the process of judging whether something is morally good or bad is ultimately led by reason.

Scotus, unlike Aquinas, believed that human nature contains a structure in which opposing tendencies coexist. True freedom arises when a man can choose what is appropriate to justice or duty over his inclination towards his own happiness. According to Scotus, freedom derives from the will's inclination to do what is good -in its essence-, and so freedom is dependent on will rather than reason. Even if Scotus does not explain morality based entirely on divine will, he thinks that God's will ultimately determine the good and evil of any action. For Scotus, man's ultimate pursuit of happiness does not make him free. Man is free because he has two different tendencies. The key here is to figure out how to balance these two opposing tendencies. Scotus does not advocate ignoring the natural state of putting one's happiness first. It is just an issue of balancing this propensity with a desire to act responsibly or fairly. The will is supposed to perform admirably in this balancing act. However, we cannot simply describe the role of the will as a choice between those two options. The essence of freedom, according to Scotus, is not just choice but also endurance (*firmitas*). At this time, the most essential thing is to live a life dedicated to doing good.

The second significant area of disagreement between Aquinas and Scotus is how the Decalogue's precepts should be interpreted. Despite their agreement on the significance of the Decalogue, they cannot agree on how these precepts should be interpreted. Is it natural law or divine commands that govern these principles? All of the Decalogue's precepts, according to Aquinas, must be acknowledged as natural law. Because, in the broadest sense, all of these values are founded on the two basic concepts of "loving God!" and "love your neighbour as yourself!" The natural order that God established in our world, according to Aquinas, also contains a moral order. Other ethical concepts, in addition to these two fundamental ones, have been revealed not just via reason but also by divine revelation. Human beings learn moral principles by responding to this moral order with their intellect. Even if it were not revealed, man, for example, might detect that righteousness and justice are good with his thinking, which is part of his nature; he could detect that theft and lying are evil with his intellect.

Scotus divides moral norms into two parts by marking two different tables of the Decalogue. Scotus, in agreement with Aquinas, considered the first three principles of the first table to belong to natural law. Therefore, it is logically impossible for God to command, for example, idol worship. The second table contains the concepts that express the immorality of behaviours like



adultery, theft, murdering, and lying. Although they cannot be derived from the first tablet, the principles that make up the second table are in perfect harmony with them. In the second tablet, however, God can make exceptions. So, according to Scotus, the first tablet is based on natural law and contains absolute truth, but the second tablet is based on the realm of possibilities and contains commands that God can modify. If the principles of this second table were part of natural law as they understood it, divine freedom would be undermined, and God's omnipotence would be constrained. So, even if God does not want to modify the principles in question, He has complete flexibility in this regard. In terms of the moral order in which we live, God has determined the moral character of the second table's principles, such as lying, theft, and adultery. God, on the other hand, is always free to construct a new moral system and modify the moral nature of activities within it. As a result, attributing all of the Decalogue's precepts to natural law, with no exceptions, is unreasonable.

The framework of this article may be defined as analysing what type of reflections discussions on the God-moral relationship had in Scholastic philosophy in the setting of natural law and divine command theories throughout the ancient period. The shift we're tracing here is from early Scholastic moral philosophy, which is based on happiness and virtue induced by human nature with reference to Aquinas, to a new phase based on divine command and necessity with reference to Scotus.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Hicrî Üçüncü Asırda Mürsel Kavramının Kullanımı: Ebû  
Dâvûd'un Sünen'i Özelinde**

*The Use of Mursal Concept in The Third Hijri Century:  
A Case of Abû Dâwûd's Sunen*

**Bahadır Opus**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi – Dr., Presidency of  
Religious Affairs, Selçuk Religious High Specialization Center

bahadir-opus@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0282-2019>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/11/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atıf/Citation: Opus, Bahadır. "Hicrî Üçüncü Asırda Mürsel Kavramının Kullanımı: Ebû Dâvûd'un Sünen'i Özelinde". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 381-396. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.984126>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Hicrî Üçüncü Asırda Mürsel Kavramının Kullanımı: Ebû Dâvûd'un Sünen'i Özelinde

### Öz

Sened ve metinden oluşan bir hadis inşaatının belirlenmesi için muhaddisler tarafından birtakım esaslar belirlenmiştir. Bu esasların bir kısmı sened bir kısmı ise metinle ilgilidir. Bir hadis inşaatının sened cihetinden zayıf olmasını gerektiren kusurların başında seneddeki kopukluklar gelmektedir. Bu kopukluklar munkatî' üst başlığının altında toplanıp, kopukluğun olduğu yere göre farklı kavramlarla anılmıştır. Munkatî' üst başlığının altında yer alan hadis türlerinden biri de mürsel hadislerdir. Mürseller hem içerik hem de hüccet olup olmaması açısından mazisi çok eskiye dayanan tartışmalara mahal olmuştur. Kavramların içeriğinin belirlenmesinde ilk dönemlerdeki kullanımlar öncü rol oynar. Zira daha sonraki dönemlerde kavramlar tanımlanırken ilk dönem âlimlerinin kullanım hususiyetlerine bakılarak bir çerçeve çizilmeye çalışılır. Kullanımları daha sonraki dönemlerde kavramların içeriğinin belirlenmesinde etkili olan âlimlerden biri de Ebû Dâvûd'dur. Onun mürsel hadis edebiyatına dair müstakil olarak telif ettiği *Merâsîl'i* ve *Sünen'i*nde bazı hadislerle dair yaptığı değerlendirmeler bu kavramın içeriğinin doğru bir şekilde belirlenmesinde önemlidir. Bu çalışmada Ebû Dâvûd'un *Sünen'i*nden tespit edilen on üç mürsel kullanımı teker teker ele alınarak incelenecek ve üçüncü hicrî asır âlimlerinden olan Ebû Dâvûd'un mürseli hangi bağlamda kullandığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünen, Ebû Dâvûd, Usul, İnkita', Mürsel.

## The Use of Mursal Concept in The Third Hijri Century: A Case of Abū Dāwūd's Sunen

### Abstract

In order to determine the authenticity of a hadith consisting of a sanad and a text, a number of principles were determined by the muhaddiths. Some of these principles are related to the sanad and some of them are related to the text. One of the faults that necessitate a hadith to be weak in terms of the isnad is the disconnections in the sanad. These disconnections were gathered under the title of munqatî' and were called with different names according to the place of the disconnection. One of the hadith types under the headline of munqatî' is mursal hadiths. Mursal hadiths have been the subject of debates dating back to early times, both in terms of content and whether it is a hujjat or not. The early usages play a leading role in determining the content of the concepts. Because while defining the concepts in the later periods, a framework is tried to be drawn by looking at the usage characteristics of the scholars of the first period. One of the scholars whose usage was effective in determining the content of the concepts in later periods is Abū Dāwūd. His evaluations of some hadiths in his *Marâsîl* and his *Sunan*, which he compiled independently on the mursal hadith literature, are important in determining the content of this concept correctly. In this study, the thirteen uses of mursal hadiths identified from Abū Dāwūd's *Sunan* will be examined one by one, and it will be tried to reveal in which context Abū Dāwūd, one of the scholars of the third hijri century, used mursal.

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

**Keywords:** Hadith, Sunan, Abū Dāwūd, Usul, Inqita', Mursal.

## Giriş

Bir hadisin sıhhati, onu oluşturan sened ve metnin belli kriterlere göre incelenmesinden sonra tespit edilmektedir. Hadisçiler, hadisleri bize ulaşması bakımından mütevâtir ve âhad<sup>1</sup>, sıhhat açısından ise sahih, hasen ve zayıf kategorilerine ayırmışlardır.<sup>2</sup> Zayıf hadisler genel olarak “sıhhat şartlarını taşımayan hadisler” şeklide tanımlanmıştır. Hadisteki zayıflığın en önemli sebeplerinden biri seneddeki inkıta’dır. Bu tür hadisler mürsel, münkatı’, mu’dal, muallak, müdelles ve mürsel-i hafî kısımlarına ayrılırlar.<sup>3</sup>

Mürsel hadis, diğer kısımlara göre üzerinde en çok tartışılan hadis türüdür. Bu tartışmalar doğal olarak konu ile alakalı gerek kadim dönemde gerekse de günümüzde birçok çalışmanın yapılmasına vesile olmuştur.<sup>4</sup> Mürsel hadis üzerinde yürütülen tartışmalar, mürsel hadisin tanımı ve hüccet olup olmaması açısından iki başlıkta toplanabilir. Mürsel hadisin tanımı ile alakalı tartışmalar esasında mütekaddim ve müteahhir hadisçilerin bu kavramı nasıl tanımladıklarına dayanmaktadır.

Biz bu çalışmada muhaddis kimliği ile tanınan Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) mürsel kavramını hangi bağlamda kullandığını ortaya koymayı amaçlamaktayız. Çalışmamızda Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki kullanımlarını esas alacağız.

## 1. Mürsel Hadisin Tanımı

Mürsel kelimesi r-s-l (رسل) kökünden gelmekte olup if'al babından ism-i mef'ûldür. İrsâl mastarı sözlükte “serbest bırakmak, salıvermek, ihmal etmek, göndermek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>5</sup> Mürsel ise “salıverilmiş, serbest bırakılmış” manasındadır. Sanki mürsel hadis rivâyet eden kişi isnadı serbest

1 Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-nazar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Minhâci'l-ıvâim, 1440/2019), 41-50.

2 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 58-66, 80-96.

3 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 80-87.

4 Konuya alakalı olarak bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî, *el-Merâsil*, thk. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1408/1987); İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsil*, thk. Şükrullah Nîmetullah (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1397/1976); Ebû Saîd Salâhuddîn Hâfîl b. Keykeldî 'Alâî, *Câmi'u't-tahşîl fi ahkâmi'l-merâsil*, thk. Hümeyd 'Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986); Muhammed Hasan Hîtû, *el-Hadîşü'l-mürsel hücciyetühû ve eşruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1409/1989); Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2010). Yine mürsel kavramıyla alakalı son dönemlerde çeşitli makaleler de kaleme alınmıştır.

5 İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1410/1990), 5/394-395; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 11/281-285; 'Alâî, *Câmi'u't-tahşîl*, 23.

bırakmış ve bilenen bir râvî ile kayıtlamamıştır.<sup>6</sup> Ayrıca mürsel kelimesi güven ve itimat manalarına gelen istirsâl (الإسترسال) kelimesinden de türetilmiş olabilir. Bu durumda adeta râvî kendisinden rivâyette bulunduğu hocasına güvendiği için onu zikretme ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>7</sup>

Mürsel kavramının terim anlamına bakıldığında birtakım tanımlar yapıldığı görülmektedir.<sup>8</sup> Ancak bu tanımlardan iki tanesi öne çıkmıştır. Bundan birisi Hâkim'in (ö. 405/1014), diğeri ise Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) tanımıdır. Hâkim, mürsel hadisi tanımlamaya geçmeden önce mürsel konusunun zor olduğunu ve ancak hadis ilminde derinleşen âlimlerin bir sonuca ulaşabileceğini söyler. Ardından mürsel hadisin tanımına sözü getirir. Bu tanım şöyledir: "Muhaddisin, tâbiîye kadar muttasıl senedlerle rivâyet ettiği, tâbiînin 'Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurdu' dediği hadislerdir."<sup>9</sup> Hâkim'in bu tanımı daha sonra kısaca "tâbiûnun doğrudan Allah Resûlü'nden (s.a.s.) yaptığı rivâyetler" şeklinde formüle edilmiş ve mürsel hadis dendiğinde akla ilk gelen tanım bu olmuştur. Hâkim'in yapmış olduğu bu tanımda mürseli diğer inkita' çeşitlerinden ayırma çabası göze çarpmaktadır. *Ma'rifetü'nin* ilerleyen sayfalarında munkatî' konusunu ele alırken onun mürselden farklı olduğunu söylemesi de bunu desteklemektedir.<sup>10</sup> Öte yandan Hâkim *el-Müstedrek*'inin farklı yerlerinde mürsel kavramını mutlak munkatî' anlamında kullanmaktan da geri durmamıştır.<sup>11</sup>

6 'Alâî, *Câmi' u't-tahşîl*, 23; Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fehu'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/169.

7 'Alâî, *Câmi' u't-tahşîl*, 23. Mürsel kelimesinin manalarıyla alakalı daha geniş bilgi için bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 61-63.

8 'Alâî mürsel hadisin dört farklı tanımını aktarmış ve birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Daha geniş bilgi için bk. 'Alâî, *Câmi' u't-tahşîl*, 25-32.

9 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyetü ecnasihî*, thk. Aşmed Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1431/2010), 174; Os mân b. Şalâhiddîn b. 'Abdirrahmân İbnü's-Şalâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin 'Itr (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1433/2012), 51; 'Alâî, *Câmi' u't-tahşîl*, 28; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 82; Sehâvî, *Fehu'l-muğîs*, 1/169; Nureddin 'Itr, *Menhecü'n-nakd*, 370; Polat, *Mürsel Hadisler*, 63. Burada hemen ifade edelim ki mürsel hadisin tarifıyla alakalı bazı kitaplarda "Tâbiînin sahâbeyi atlayarak yaptığı rivâyet" şeklinde bir ifade kullanılmaktadır. Bk. Ömer b. Muhammed b. Fettûh el-Beykûnî, *el-Manzûmetü'l-beykûniyye*, (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1420/1999), 9; Polat, *Mürsel Hadisler*, 63; Selahattin Polat "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2006, 32/52. Evet mürsel hadisin bu tanımına göre senedden sahâbînin düştüğü kesindir, ancak bu ifade tâbiînin sadece sahâbeyi atlayarak Allah Resûlü'nden (s.a.s.) yaptığı rivâyetlere de teşmil edilmeye müsaittir. Oysa mürsel hadisin zayıf kabul edilme gerekçesi açıklanırken senedden düşen râvînin kimliğinin bilinmemesi üzerinde durulmaktadır. Senedden düşen râvînin sahâbî olması hadisin zayıf olmasını gerektirecek bir kusur değildir. Çünkü sahâbenin tamamı âdil kabul edilmektedir. Konuyla alakalı İbn Hacer'in değerlendirmeleri için bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 82.

10 Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 180.

11 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şâhîhayn*, thk. Mustafa 'Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/283, 2/585, 3/525, 4/379.

Hatîb'in tanımı ise şöyledir: "Râvînin muasır olmadığı veya karşılaşmadığı kimseden rivâyet etmesidir."<sup>12</sup> Bu tanıma göre senesinde inkita' bulunan bütün hadisler mürsel kavramına dâhil olmaktadır. Bu bakımdan söz konusu tanım bütün inkita' çeşitlerine şamil olduğu için içerik açısından geniştir.

Hüseyin el-Muallim'in (ö. 150/767) "Yahya b. Kesîr'e (ö. 129/764) bu mürseller kimden diye sorardık"<sup>13</sup> şeklinde verdiği haberden mürselin hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Daha sonra Şu'be (ö. 160/777), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), İbn 'Uyeyne (ö. 198/814), İbn Mehdî (ö. 198/814) gibi hadisçiler tarafından kullanılan hürsel, hicrî üçüncü asırda yaygınlık kazanmıştır.<sup>215</sup>

Mürsel hadis tanımlarından ilkinin muhaddislerin tanımı, diğerinin ise fakihlerin tanımı olduğuna dair bir genelleme yapılmaktadır. Evet, ilk olarak Hâkim'in<sup>16</sup> yaptığı bu tanım daha sonra İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)<sup>17</sup>, İbn Hacer (ö. 852/1449)<sup>18</sup> gibi hadis âlimleri tarafından da benimsenmiştir. Ancak bunun bütün muhaddislerin tanımı olduğunu söyleyerek genelleme yapmak isabetli görülmemektedir. Nitekim mütekkadim dönem muhaddislerinin dilinde mürsel kavramının mutlak münkatı' anlamında kullanımı oldukça yaygındır.<sup>19</sup> Mürsel kavramını hadis usulü eserleri içerisinde görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hatîb mutlak münkatı' olarak tanımlamıştır. Mütekkadim muhaddislerin kullanımlarını yansıtan bu tanım üzerinde duran Ahmed Fâris es-Sellûm, Hatîb'i ilk olarak usul-i hadisi usul-i fıkıh ile karıştıran kişi olarak nitelemiştir.<sup>20</sup> es-Sellûm'un bu nitelemesi, Hatîb'in tanımının tamamen fakihlere ait olduğu kabulünden yola çıkılarak yapılmış görülmektedir. Ancak mütekkadim dönemde muhaddislerin dilinde de mürsel çok yaygın bir şekilde bu anlamda kullanılmaktaydı. Ebû Dâvûd'un mürsel kavramını kullanımına dair *Sünen*'inden tespit ettiğimiz örnekler, mütekkadim dönem muhaddislerinin kullanımına ışık tutması açısından önemlidir.

12 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû 'Abdillâh es-Sevrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 384; İbnü's-Şalâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 52; 'Alâî, *Câmi'u't-taḥşîl*, 25; Seḥâvî, *Fehu'l-muḡîs*, 1/171; Nureddin 'Itr, *Men-hecü'n-naqd*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1401/1981), 370; Polat, *Mürsel Hadisler*, 64.

13 Ebû 'Abdillâh Şemsüddin Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 6/30.

14 Ahmet Yücel, *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 180.

15 Yücel, *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 181.

16 Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 174.

17 İbnü's-Şalâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 51.

18 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 82.

19 Bunun bazı örnekleri için bk. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buḥârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, ts.), 1/298, 1/321, 1/399, 1/620; Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 129, 130, 143, 146; İbn Ebî Hâtîm, *el-Merâsîl*, 4, 22, 26, 57, 166; Ebü'l-Ḥâsen Alî b. Ömer b. Aḥmed ed-Dâreḳutnî, *'İlelü'l-hadîs*, thk. Mahfûzu'r-Raḥmân Zeynullah es-Selefi (Riyad, Dâru Taybe, 1405/1985), 1/182, 4/246, 4/420, 6/66, 6/237.

20 Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 174 (muhakkikin verdiği bilgi).

## 2. Ebû Dâvûd'un Dilinde Mürsel Kavramı

Ebû Dâvûd, gerek sadece mürsel hadisleri bir araya getirdiği *el-Merâsîl* isimli eseriyle, gerekse de *Sünen*'inde bazı hadisler üzerine yaptığı değerlendirmelerle mürsel kavramının içeriğini belirlemede önemli bir âlimdir.<sup>21</sup> Onun mürsel kelimesine yüklemiş olduğu istilâhî mananın tespiti mürsel hükmü verdiği hadislerin incelenmesiyle mümkün olacaktır. Bu çalışmada sadece *Sünen*'indeki kullanımları esas alınarak tespit edilen on üç kullanım teker teker incelenmek suretiyle bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

### 2.1. Mürseli Mutlak Münkâtı' Anlamında Kullanması

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Ebû Dâvûd'un mürsel terimini kullanımıyla ilgili tespit ettiğimiz on üç örneğin sekizinde mutlak münkâtı' manasında, beş tanesi ise "tâbiûnun Allah Resûlü'nden (s.a.s.) rivâyeti" anlamında kullanmıştır. Aslında bu tespit Ebû Dâvûd'un mürsel kavramını daha çok mutlak münkâtı'anlamında kullandığını göstermesi açısından önemlidir.

Mürsel hadisin yaygın olan iki tanımından hareketle Ebû Dâvûd'un kullanımlarını iki başlıkta ele almayı uygun bulduk. Şimdi burada tespit ettiğimiz sekiz örneği ele alacağız. Konuya dair ilk örnek şu isnaddır:

1. Muhammed b. Beşşâr → Yahyâ el-Kattân ve Abdurrahmân b. Mehdî → Süfyân es-Sevrî → Abû Ravk → İbrâhîm et-Teymî → Âişe → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>22</sup>

Ebû Dâvûd bu hadisi verdikten sonra İbrâhîm et-Teymî'nin Hz. Âişe'den hadis işitmediğine dikkat çekmiş ve buradan hareketle hadisin mürsel olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup> Ebû Dâvûd'un bu rivâyeti mürsel olarak nitelemesi, onun mürseli mutlak münkâtı' anlamında kullandığını göstermektedir. Zira senedde Hz. Âişe yer alıyor olması mürselin "tâbiûnun Allah Resûlü'nden (s.a.s.) rivâyeti" anlamında kullanımına engel olmaktadır. Ebû Dâvûd'un bu kullanımına dikkat çeken Hattâb es-Sübkî<sup>24</sup> (ö. 1352/1933) ve Muhammed Avvâme<sup>25</sup> de onun mürseli mutlak münkâtı' anlamında kullandığını söylemişlerdir.

21 Ebû Dâvûd'un mürsel kavramını kullanımına dair daha geniş bilgi için bk. Cemâl Şevket Ahmed Dellâl, *Merâsîlü'l-tâbiîn fi Süneni Ebî Dâvûd*, (Ürdün: el-Câmi'atü'l-Ürdünüyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1994).

22 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'âş b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), "Tahâre", 67. Çalışmamızda esas aldığımız *Sünen* neşri Şu'ayb el-Arnaût'un tahkik ile yapılan neşirdir. Farklı bir neşirden yapacağımız nakilde buna dikkat çekeceğiz.

23 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 67.

24 Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd*, thk. Emin Maḥmud Muḥammed (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351/1932), 2/184.

25 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'âş b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muḥammed 'Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998), "Tahâre", 70 (muhakkikin verdiği bilgi).



2. Abdümelik b. Mervân el-Ehvâzî→ Ebû Âmir ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî→ İbn Ebî Zi'b→ İshâk b. Yezîd el-Hüzelî→ Avn b. Abdillâh→ Abdullâh b. Mesûd→ Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>26</sup>

Ebû Dâvûd, Avn b. Abdillâh'ın Abdullâh b. Mesûd'u idrâk edememesinden dolayı isnadı mürsel olarak nitelemiştir.<sup>27</sup> Ebû Dâvûd'un mürseli mutlak münkatı' anlamında kullandığı açıktır.

3. Muhammed b. İshâ→ Hassân b. İbrâhîm→ Leys b. Ebî Süleym→ Mücâhid b. Cebr→ Ebû'l-Halîl Sâlih b. Ebî Meryem→ Ebû Katâde→ Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>28</sup>

Ebû Dâvûd bu senedle ilgili şöyle demiştir: "Bu hadis mürseldir. Mücâhid, Ebû'l-Halîl'den daha büyüktür. Ebû'l-Halîl, Ebû Katâde'den hadis işitmemiştir."<sup>29</sup> Burada mürsel yine münkatı' anlamındadır.

4. Muhammed b. Vezîr el-Mısrî→ Bişr b. Bekir→ el-Evzâ'î→ 'Atâ→ Esv b. Ehî 'Ubâde b. es-Sâmit→ Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>30</sup>

Ebû Dâvûd'un değerlendirmesi şöyledir: "'Atâ, Evs'i idrak etmemiştir. Evs Bedir'e katılanlardandır ve vefatı eskidir. Dolayısıyla hadis mürseldir."<sup>31</sup>

5. Muhammed b. İshâ→ İbn 'Uleyye→ Abdurrahmân b. İshâk→ Abdurrahmân b. Muâviye→ Osmân b. Ebî Süleymân→ Safvân b. Ümeyye→ Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>32</sup>

Ebû Dâvûd hadisin mürsel olduğunu zira Osmân'ın Safvân'dan hadis işitmediğini söylemiştir.<sup>33</sup>

6. Muhammed b. Râfi' en-Neysâbûrî→ İshâk b. Süleymân er-Râzî→ Ebû Ca'fer→ Rabî' b. Enes→ Ümmü Seleme→ Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>34</sup>

Ebû Dâvûd hadisin mürsel olduğunu zira Rabî' b. Enes'in Ümmü Seleme'yi idrak etmediğini söylemiştir.<sup>35</sup>

7. Ya'kûb b. Ka'b el-Antâkî ve Müemmel b. el-Fadl el-Harrânî→ el-Velîd→ Saîd b. Beşîr→ Katâde→ Hâlid b. Düreyk→ Âişe→ Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>36</sup>

Ebû Dâvûd Hâlid b. Düreyk'in Hz. Âişe'yi idrak etmediğini, dolayısıyla hadisin mürsel olduğunu söylemiştir.<sup>37</sup>

26 Ebû Dâvûd, "Şalât", 153.

27 Ebû Dâvûd, "Şalât", 153.

28 Ebû Dâvûd, "Şalât", 223.

29 Ebû Dâvûd, "Şalât", 223.

30 Ebû Dâvûd, "Talâk", 17.

31 Ebû Dâvûd, "Talâk", 17.

32 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 20.

33 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 20.

34 Ebû Dâvûd, "Hurûf", 1.

35 Ebû Dâvûd, "Hurûf", 1.

36 Ebû Dâvûd, "Libâs", 35.

37 Ebû Dâvûd, "Libâs", 35.

8. İbnü's-Serh → İbn Vehb → Saîd b. Ebî Eyyûb → Muhammed b. Abdirahmân el-Mekkî → Abdullah b. Ebî Süleymân → Cübeyr b. Mut'im → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>38</sup>

Ebû Dâvûd hadisin mürsel olduğunu zira Abdullah b. Ebî Süleymân'ın Cübeyr b. Mut'im'den hadis işitmediğini söylemiştir.<sup>39</sup>

Yukarıda verdiğimiz sekiz örneğin tamamında Ebû Dâvûd senedleri, râvilerin bir üst hocayı idrak etmemesinden hareketle mutlak münkatı' anlamında mürsel olarak değerlendirmiştir. Buna göre Ebû Dâvûd, mürseli daha çok mutlak münkatı' anlamında kullanmaktadır. Bu kullanım, onun yaşadığı dönemdeki âlimlerin mürsel kavramını hangi anlamda kullandıkları hakkında bir fikir vermektedir. Şimdi Ebû Dâvûd'un mürseli daha dar anlamıyla, yani tabiinin aradaki vasıtayı atlayarak Hz. Peygamber'den rivâyet etmesi anlamındaki kullanımla ilgili örnekleri zikredeceğiz.

## 2.2. Tâbiûnun Allah Resûlü'nden Rivâyetleri İçin Mürsel Kavramını Kullanması

Çalışmanın giriş kısmında mürsel kavramının yaygın olan iki tanımı üzerinde durmuştuk. Bunlardan ilki mürselin, tâbiûnun doğrudan Allah Resûlü'nden (s.a.s.) yaptığı rivâyetler anlamında oluşudur. Müteahhir dönemde oldukça şöhret bulan bu tanım artık bir zaman sonra "mürsel hadis" dendiğinde akla ilk gelen tanım olmuştur. Diğer tanım ise mutlak münkatı' anlamında oluşudur.

Ebû Dâvûd *Sünen*'inin farklı yerlerinde toplam beş defa tâbiûnun Allah Resûlü'nden (s.a.s.) rivâyetleri için mürsel kavramını kullanmıştır. Ancak daha önce de dikkat çektiğimiz üzere mürselin bu anlamda kullanımı mutlak münkatı' tanımını nakz etmemektedir. Zira tâbiûnun Allah Resûlü'nden (s.a.s.) rivâyetleri zaten inkıtâ' üst başlığı altına girmektedir. Başka bir ifadeyle her iki kullanım arasında nispet türlerinden umûm-husus mutlak vardır. Müteahhir dönemde yaygın olan mürsel tanımından hareketle bu başlığa yer verdik.

1. Muhammed b. İshâk el-Müseyyibî → Abdullah b. Nâfi' → Leys b. Sa'd → Bekir b. Sevâde → 'Atâ b. Yesâr → Ebû Saîd el-Hudrî.<sup>40</sup>

Ebû Dâvûd, bu senedle kaydettiği hadisin ardından, Abdullah b. Nâfi''in dışındaki râvilerin<sup>41</sup> bu hadisi şu şekilde rivâyet ettiklerini belirtmiştir:

38 Ebû Dâvûd, "Edeb", 120.

39 Ebû Dâvûd, "Edeb", 120.

40 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 123.

41 Ebû Dâvûd'un "'Abdullah b. Nâfi''in dışındaki" ifadesiyle kastettiği râvî Yahyâ b. Bukeyr'dir. Hadisi bu kanalla Hâkim ve Beyhakî rivâyet etmiştir. Bk. Ebû 'Abdillâh Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/286; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/353.

Leys b. Sa'd → Bekir b. Sevâde → 'Atâ b. Yesâr → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>42</sup>

Ebû Dâvûd daha sonra şöyle demiştir: "Ebû Saîd'in senedde zikredilmesi mahfûz değildir. Bu hadis mürseldir."<sup>43</sup> Buna göre o, tâbiünden olan 'Atâ b. Yesâr'ın Hz. Peygamber'den rivâyetini mürsel olarak değerlendirmiştir.

2. Mûsâ b. İsmâîl → Cerîr b. Hâzim → Abdülmelik b. 'Umeyr → Abdullah b. Ma'kil b. Mukarrin → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>44</sup>

Ebû Dâvûd hadisi aktardıktan sonra şu değerlendirmede bulunmuştur: "Bu hadis mürseldir. Abdullah b. Ma'kil, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) idrak etmemiştir."<sup>45</sup>

3. Ahmed b. Yûnus ve Süleymân b. Dâvûd el-Atekî → Ya'kûb el-Kummî → Ca'fer → Saîd b. Cübeyr → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>46</sup>

Ebû Dâvûd bu hadis için mürsel değerlendirmesinde bulunmuştur. Zira Saîd b. Cübeyr tabiundan olup aradaki vasıtayı atlayarak hadisi Hz. Peygamber'den rivâyet etmiştir.<sup>47</sup>

4. Muhammed b. es-Sabbâh el-Bezzâr → el-Fadl b. Mûsâ es-Sînânî → İbn Cüreyc → 'Atâ → Abdullah b. es-Sâib → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>48</sup>

Ebû Dâvûd bu isnadın mürsel olduğunu söylemiştir.<sup>49</sup> Sahâbî Abdullah b. es-Sâib'in senedde yer alıyor olması, bu senedin sahabinin zikredilmediği mürsel türü değil, münkatî' anlamındaki mürsel olduğunu göstermektedir. Ebû Dâvûd isnada mürsel hükmü vererek bir illete işaret etmiştir. Zira senedde görünürde inkita' bulunmamaktadır. *Sünen'i* tahkik eden Şuayb el-Arnâut hadisi değerlendirmesinde inkita' sebebine temas etmiştir. el-Fadl b. Mûsâ es-Sînânî'nin hadisi mevsûl/muttasıl rivâyet etme konusunda yalnız kaldığını, Süfyân es-Sevrî, Abdürrezzâk ve Hemmâm b. Yûsuf gibi râvilerin bu hadisi İbn Cüreyc yoluya 'Atâ'dan mürsel olarak rivâyet ettiğini söylemiştir.<sup>50</sup> Bu değerlendirmeye göre Ebû Dâvûd, tâbiününun aradaki vasıtayı atlayarak yaptığı rivâyete mürsel demiş olmaktadır.

5. Züheyr b. Harb Ebû Hayseme → Vehb b. Cerîr → Cerîr b. Hâzim → Yûnus → Zührî → Ubeydullah b. Abdillâh → İbn Abbâs → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>51</sup>

Bu isnadda görünürde bir inkita' bulunmamaktadır. Ancak hadisin muttasıl aktarımını doğru bulmayan Ebû Dâvûd hadisteki bir illete dikkat çeker

42 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 123.

43 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 123.

44 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 133.

45 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 133.

46 Ebû Dâvûd, "Şalât", 304.

47 Ebû Dâvûd, "Şalât", 304.

48 Ebû Dâvûd, "Şalât", 253.

49 Ebû Dâvûd, "Şalât", 253.

50 Ebû Dâvûd, "Şalât", 253 (Muhakkikin verdiği bilgi).

51 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87.

ve doğru olanın mürsel aktarım olduğunu söyler.<sup>52</sup> Onun bu mürsel kullanımından kastının ne olduğunu *Merâsîl*'inden öğrenmekteyiz. Zira bu hadise orada da yer vermiştir ve isnadı şöyledir:

Mahled b. Hâlid → Osmân b. Ömer → Yûnus → Akîl → Zührî → Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>53</sup>

Buna göre Ebû Dâvûd'un bu isnadla alakalı *Sünen*'inde kullandığı mürsel ifadesi, tâbiûnun Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad ettiği hadis bağlamındadır. Ancak Züheyr tarikinde, Zührî hadisi Ubeydullah b. Abdillâh → İbn Abbâs vasıtasıyla Hz. Peygamber'e isnad etmişken, Mahled tarikinde ise doğrudan Hz. Peygamber'e isnad etmiştir.

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inden tespit ettiğimiz örneklerden anlaşıldığına göre o, mürsel kavramını daha çok mutlak münkatı' anlamında, bazen de tâbiûnun Allah Resûlü'nden rivâyeti anlamında kullanmıştır.

## Sonuç

Sözlükte "salıverilmiş, serbest bırakılmış" anlamlarına gelen mürselin terim anlamı olarak iki tanımı öne çıkmıştır. Bunlardan ilki "mutlak münkatı'" tanımı diğeri ise "tâbiûnun Allah Resûlü'nden (s.a.s.) rivâyetleri" bağlamındaki kullanımıdır. Hicrî ikinci asrın ilk yarısında kullanılmaya başlandığı anlaşılan mürsel kavramının hicrî ilk üç asırda mutlak münkatı' anlamında kullanımının yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i özelinde yapılan bu araştırmada on üç kullanım tespit edilmiş ve her biri teker teker ele alınmıştır. Bu kullanımlardan sekiz tanesinin mutlak münkatı' anlamında, beş tanesinin ise "tâbiûnun Allah Resûlü'nden (s.a.s.) rivâyetleri" bağlamında olduğu tespit edilmiştir. Bu tespitten hareketle Ebû Dâvûd'a göre mürsel kavramının içeriğinin daha sonra genel kabul gören mürsel tanımına göre geniş olduğunu söyleyebiliriz. Zira onun mürseli mutlak münkatı' anlamında kullanımları tespit edildiği için tâbiûnun Allah Resûlü'nden (s.a.s.) rivâyetleri de münkatı' üst başlığının altında mündemiç olmaktadır.

Ebû Dâvûd'un, mürseli mutlak münkatı' bağlamındaki kullanımlarında dikkat çeken bir başka nokta, bunların tamamının tâbiû ile sahâbî râvî arasında likâ ya da semâ olmamasından kaynaklı olduğudur. Dolayısıyla *Sünen*'de mutlak münkatı' anlamındaki mürsel kullanımlarının inkita' çeşitlerinden münkatı' karşıladığı; muallak, müdelles ve mürsel-i hafî gibi inkita' çeşitlerini içerisine almadığı görülmüştür.

Ebû Dâvûd'la birlikte başka muhaddisler de mürseli mutlak münkatı' anlamında kullanmışlardır. Bununla birlikte özellikle hadis usulü eserlerinde

52 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87.

53 Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 238.

mürsel kavramının içeriği daraltılmış ve tâbiûnun Allah Resûlü'nden rivâyetleri anlamındaki kullanımı yansıtan tanım ön plana çıkmıştır. Bu kavram daralmasında önce Hâkim'in daha sonra İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'in tercihlerinin belirleyici olduğu açıktır.

## Kaynakça

- ‘Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Hâlib. Keykeldî. *Câmi’u’t-tahşîl fi ahkâmi’l-merâsîl*. thk. Humejd ‘Abdülmeccid es-Selefi. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1407/1986.
- Beyhaqî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. Alî. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. thk. Muḥammed ‘Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beykûnî, Ömer b. Muḥammed b. Fettûh. *el-Manzûmetü’l-beykûniyye*. Riyad: Dâru’l-Muğnî, 1420/1999.
- Buḥârî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *et-Târîḫü’l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretü’l-Meârif el-Osmâniyye, ts..
- Cevherî, İsmâîl b. Ḥammâd. *Tâcü’l-luḡa ve Şihâhu’l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1410/1990.
- Dâreḫutnî, Ebü’l-Ḥasen Alî b. Ömer b. Aḥmed. *İlelü’l-hadîs*. thk. Mahfûzu’r-Raḥmân Zeynullah es-Selefi. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Dellâl, Cemâl Şevket Aḥmed. *Merâsîlü’t-tâbiîn fi Süneni Ebî Dâvûd*. Ürdün: el-Câmî’atü’l-Ürdünüyye, Külliyyetü’d-Dirâsâtî’l-Ulyâ, Yüksekisans Tezi, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’aş b. İshâk es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şu’ayb Arnaût. Beyrut: Müessesetür’r-Risâle, 1408/1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’aş b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*, thk. Muḥammed ‘Avvâme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetür’r-Reyyân, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’aş b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şu’ayb el-Arnaût, 7 Cilt. Beyrut: Müessesetür’r-Risâle, 1430/2009.
- Hâkim, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Abdillâh b. Muḥammed en-Nisâbüri. *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsîhî*. thk. Ahmed Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1431/2010.
- Hâkim, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Abdillâh b. Muḥammed en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şâhîḫayn*. thk. Mustafa ‘Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990.
- Ḥatîb, Aḥmed b. Alî b. Şâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî-İbrahim Ḥamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts..
- Ḥaṭṭâb, es-Sübkî. *el-Menhelü’l-‘azbü’l-mevrûd*. thk. Emin Maḥmud Muḥammed. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü’l-İstikâme, 1351/1932.
- Hîtû, Muḥammed Ḥasan. *el-Ḥadîsü’l-mürsel ḥucciyyetühû ve eşruhû fi’l-fıkhî’l-İslâmî*. Beyrut: Dâru’l-Beşâir el-İslâmiyye, 1409/1989.
- İbn Ebî Ḥâtim. *el-Merâsîl*. thk. Şükrullah Nimetullah, Beyrut: Müessesetür’r-Risâle, 1397/1976.
- İbn Hacer, Aḥmed b. Ali b. Muḥammed el-Askalânî. *Nüzhētü’n-naẓar fi tevdiḫ nuḫbeti’l-fiker*. thk. Nureddin ‘Itr. Dımaşk: Dâru’l-Minhâci’l-Ḳavîm, 1440/2019.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts..
- İbnü’s-Salâh, Osmân b. Şalâhiddîn b. ‘Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *‘Ulûmu’l-hadîs*. thk. Nureddin ‘Itr. Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 1433/2012.

- Polat, Selahattin. "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/52. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2006.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Sehâvî, Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed. *Fehu'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb Arnaût vd.. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

## The Use of Mursel Concept in The Third Century Hijri: Specially of Abu Dâvûd's Sunen

### (Extended Abstract)

In order to determine the authenticity of the hadith consisting of the text and the text, the hadith scholars determined some principles. Some of these principles are related to the document, while others are related to the text. One of the faults that necessitate a hadith to be weak in terms of the isnad is the breaks in the hadith. These disconnections were gathered under the title of *munqati'* and it was called with different names according to the location of the disconnection. One of the types of hadith under the headline of *Munqati'* is *mursal* hadiths. *Mursal* has been the subject of debates dating back to early times, both in terms of content and whether it is a *hujjat* or not.

The early usages are very important in determining the content of the concepts. Because while defining the concepts in the later periods, a framework is tried to be drawn by looking at the usage characteristics of the scholars of the first period. One of the scholars whose usage was effective in determining the content of the concepts in later periods is Abû Dâwûd. His evaluations of some hadiths in his *Marâsîl* and his *Sunan*, which he compiled independently on the *mursal* hadith literature, are important in determining the content of this concept correctly. In this study, thirteen uses of *mursal* hadiths identified from Abû Dâwûd's *Sunan* were examined one by one, and it was tried to reveal in which context Abû Dâwûd, one of the scholars of the third hijri century, used *mursal*.

The study first started with the determination of the lexical and terminology meanings of *mursal*, and focused on the relationship between the lexical meaning of the word and the terminology. The word *irsâl*, which is the infinitive of *mursal*, means "to release, to let go, to neglect, to send" in the dictionary. The *maf'ûl* of *irsâl* is *mursal* that means "released, released". It is as if the person who narrated the *mursal* hadith released the isnad and did not register it with a known narrator.

A separate window has been opened to the descriptions of al- Hakîm and al-Hatîb, which we think have a special importance in shaping the concept of *Mursal*. Because, these two scholars tried to reflect the use of the scholars of the in the early times of Islam period in the establishment of the hadith method concepts. Al-Hakîm's definition of *mursal* is as follows: "These are the hadiths narrated by the muhaddith with concise hashes, and in which the follower said, "The Messenger of Allah (pbuh) said:" Hatib defines *mursal* as follows: "It is the narration of a narrator from a person whom he is not contemporary with or has not met."

Although there is a tendency that the use of the concept of *mursal* in the sense of "the narrations of the subject directly from the Messenger of Allah (pbuh)" belongs to the hadith scholars, and the use of the term 'absolute *munqat'* belongs to the jurists. Thus, it cannot be said that this distinction fully reflects the use of the hadith scholars of the prehistoric period. Because, it has been determined that the prominent hadith scholars such as Bukhari, Abū Dāwūd, Ibn Abī Hatīm and Dāraqutni also use the concept of *mursal* in the sense of 'absolute *munqatī'*.

After revealing the lexiconic and terminological definitions of the concept of *Mursal*, it was tried to determine in which context this concept was used in the language of Abū Dāwūd. The importance of Abū Dāwūd's *Marāsīl* on the subject has also been pointed out. However, since the subject of this study is Abū Dāwūd's *Sunan*, the uses in this work have been taken into account.

As a result of the researches, it was seen that Abū Dāwūd used the concept of *mursal* openly in thirteen different parts of his *Sunan*. These uses have generally been in two senses. The first is that *mursal* is used in the sense of absolute denial. It has been observed that the concept of *mursal* is used in the sense of 'absolute denial' in nine of the thirteen identified examples. Because, in all of these examples, the companion narrator is included in the document, and the reason for the transmission is that there is no *lika* or *sama* between the *Tabi'ūn* and the companion narrator. Therefore, the use of *mursal* in the sense of 'absolute *munqatī'*' in *Sunan* corresponds only to the *munqatī'* hadith among the *inqita'* varieties. It has been observed that it does not include *inqita'* varieties such as *mu'dal*, *muallak*, *mudallas* and *mursal-i hafī*.

Abū Dāwūd used the concept of *mursal* for his narrations from the Messenger of Allah (pbuh) four times in total in different parts of his *Sunan*. However, this situation does not imply the definition of 'absolute *munqatī'*' for the use of *mursal* in this sense. Because, of course, the narrations of the Messenger of Allah (pbuh) already fall under the headline of '*inqita'*'. In other words, between the two usages, there is a general-issue absolute, one of the types of proportion. Based on the common definition of *mursal* in the contractor period, a title suitable for this distinction has been determined in the article.

Abū Dāwūd sent a letter to the Meccans to introduce his *Sunan* and also touched on the subject of *mursal* hadith in his letter. The expression he used in his letter about the *mursal* hadith is as follows: "As for the *mursals*; Sufyān al-Savri, Malik ibn. Previous scholars such as Anas and Avzāī used *mursal* hadiths. Finally, al-Shafī'i criticized the *mursal* hadiths. Then Ahmad ibn Hanbal and others also followed him. Based on this expression of Abū Dāwūd, since according to him, *mursal* is used in the sense of 'absolute



munqatî', and there is also no discussion about the weakness of munqatî' hadith, which is the type of mursal that scholars such as Sufyân, Mâlik, Avzâi accepted undisputed until al-Shafi'i?

In order to correctly understand this assessment made by Abû Dâwûd by referring to al-Shafi'i, it is necessary to look at al-Shafi'i's Risale. Al-Shafi'i emphasized in the Risale that he accepted the mursal with certain conditions. Three of these conditions are related to the narrator who narrates a mursal hadith, and four of them are related to the mursal hadith. On the other hand, what is understood from the conditions he put forward is that these evaluations he made under the name of mursal hadith are naturally in the context of the narrations from the Messenger of Allah (pbuh). He counted that the mursal being a kind person among the conditions of acceptance of the mursal hadith.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Müşâkele Sanatının Kavramsallaşma Sürecinde**  
**Fahreddin er-Râzî**

*Fakhr al-Dîn al-Râzî in The Conceptualization Process of*  
*al-Mushâkala (Verbal Similarity)*

**Mehdi Cengiz**

Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı - Dr., University of Artvin Çoruh, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

mehdicengiz@artvin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7593-1801>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/11/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atıf/Citation: Cengiz, Mehdi. "Müşâkele Sanatının Kavramsallaşma Sürecinde Fahreddin er-Râzî". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 397-419. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.985761>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Müşâkele Sanatının Kavramsallaşma Sürecinde Fahreddin er-Râzî

### Öz

Kelâm, felsefe ve fıkıh usûlü alanında yazdığı eserlerle tanınan, 12. yüzyıl düşünürlerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) beyân, meânî ve bedî ilimlerinden oluşan belâgat disiplini hakkında *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i câz* adını verdiği bir eser kaleme almıştır. Edebi incelikten dolayı bir lafzın, aynı ifadede başka bir anlamda tekrar edilmesi olarak tanımlanan müşâkeleye, bu kitapta yer vermeyen Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* adlı tefsirinde bu sanatı yoğun olarak kullanmıştır. Fakat müşâkele, onun döneminde henüz terimleşmediğinden bu sanatı farklı isimlerle zikretmiş, hatta yer yer ilgili âyetleri tefsir ederken açıklama yapmayıp daha önce zikredilen başka bir âyete gönderme yapmakla iktifa etmiştir. Râzî'nin, müşâkele hakkındaki düşünceleri tam olarak tespit edilmediğinden konu ile ilgili ifadeleri yanlış anlaşılmıştır. Bu nedenle Râzî'nin, müşâkele sanatı hakkında dağınık halde zikrettiği cüzî malzemelerden küllî hükümlerin çıkarılması çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda makalenin girişinde müşâkele sanatının kavramsal çerçevesine yer verilecek, birinci bölümde Râzî'ye göre müşâkele sanatının mahiyeti; ikinci bölümde ise bu sanatın ona göre mecaz mı yoksa hakikat mi olduğu tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Felsefe, Sekkâkî, Nihâyetü'l-icâz, Bedî, Müşâkele.

## Fakhr al-Dîn al-Râzî in the Conceptualization Process of al-Mushâkala (Verbal Similarity)

### Abstract

Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210), one of the 12<sup>th</sup> century thinkers, who is known for his works in the field of al-kalâm (Islamic theology), philosophy and fiqh (Islamic jurisprudence), wrote a work called *Nihâyat al-ijâz fi dirâyat al-i'jâz* on the 'ilm al belâgha (science of eloquence) consisting of the sciences of 'ilm al-bayân (the science of clarity of language), 'ilm al-ma'ânî (the science of meanings) and 'ilm al-badî (the science of ornamentation). al-Râzî, who did not include the art of al-Mushâkala (lexical simulation), which is defined as stating a word (lafz) by the form of another (word) in that book, used this art extensively in his tafsîr called *Mefâtihü'l-ğayb*. However, since al-Mushâkala was not yet termed in his time, he mentioned this art with different names. In fact, he did not explain while interpreting the verses and referred to another verse mentioned before. Since al-Râzî's thoughts about al-Mushâkala could not be determined exactly and his statements were misunderstood, the subject of our study is the extraction of general rule from the small materials that al-Râzî mentions about the art of al-Mushâkala. In this direction, the conceptual framework of the art of al-Mushâkala will be included in the introduction of the article. In the first part, the nature of the art of al-Mushâkala according to al-Râzî will be explained, and in the second part, it will be discussed whether this art is a metaphor or a reality for him.

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

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Philosophy, al-Sakkâkî, Nihâyat al-Ījâz, 'İlm al-Badî, al-Mushâkala.

### Giriş

Müşâkele sanatı hakkında bir hayli akademik çalışma yapılmıştır. Bunların bir bölümü Çifçi'nin *Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)*<sup>1</sup> adlı makalesi gibi bir âlim özelinde mezkûr sanatı incelerken bir kısmı

1 Mehmet Faruk Çifçi, "Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 119-150.

Eliaçık'ın *Bazı Belâgat Kitaplarında Müşâkele Sanatı*<sup>2</sup> isimli eseri gibi müstakil olarak bu sanatı tartışır. Diğer bazıları ise Zehiyye Seryârî'nin *Belâğatu'l-Müşâkele ve Delâletuhâ fi'l-Ķurâni'l-Kerîm*'i<sup>3</sup> ve Selahattin Yılmaz'ın *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*<sup>4</sup> adlı yüksek lisans tezleri gibi müşâkele sanatının uygulaması hakkında kaleme alınmıştır. Ayrıca Avnullah Enes Ateş'in *Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu*<sup>5</sup> ve Ziyad Anwar Mahmood'un *the Translation of al-Mushâkala (Verbal Similarity) in the Prophetic Hadith into English: Problems and Strategies*<sup>6</sup> adlı makaleleri müşâkelenin diğer dillere tercümesi ile ilgili olup Yusuf b. Muhammed es-Saîd'in *Dirâse 'akdiyye li ba'di's-şifâtiletî yuddeâ ennehâ min bâbi'l-müşâkele*'si<sup>7</sup> ise bu söz sanatının akaid ile ilişkisi hakkında kaleme alınmıştır. Hilal ise Râzî'ye göre müşâkele sanatını tanıtmak yerine, sadece birkaç örnek vermekle yetindiği *Fahreddîn er-Râzî belâğiyen* adlı çalışmayı yapmıştır.<sup>8</sup> Tespitlerimize göre müşâkele hakkında hazırlanan bahse konu akademik çıktıların, Râzî'nin bu söz sanatı hakkındaki fikriyatını yeterince ortaya koymadıkları düşünüldüğünden elinizdeki bu çalışma ile belâgat tarihi açısından önemli bir boşluğun doldurulması amaçlanmıştır.

### Kavramsal Çerçeve

Sözlükte "iki şeyin birbirine benzeyip uyuşması" anlamına gelen müşâkele, belâgat terimi olarak "bir lafzın, farklı anlamlarda tekrar edilmesi", daha da kık bir ifadeyle "bir mananın, kendi lafzı dışında, tahkîken ya da takdîren daha önce geçen başka bir kelimeyle ifade edilmesi"<sup>9</sup> şeklinde tarif edilebilir. Bu sanata, dersi dinlemeyip gülen bir öğrenciye hocasının "Gül bakalım! Ben de sınavları okuduğumda güleceğim" sözü, örnek verilebilir. Hocanın sözünde geçen gülmenin gerçek olmayıp öğrencinin gülmesinin karşılığı olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü üzere iki lafızdan birinin gerçek anlamında kullanılmadığı müşâkelede üç unsur vardır:

- 2 Muhittin Eliaçık, "Bazı Belâgat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi", *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2013), 6-15.
- 3 Zehiyye Seryârî, *Belâğatu'l-Müşâkele ve Delâletuhâ fi'l-Ķurâni'l-Kerîm* (Tilimsân: Câmi'atu Ebî Bekr Balkâyad, Yüksek Lisans Tezi, 2008).
- 4 Selahattin Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).
- 5 Avnullah Enes Ateş, "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 109-128.
- 6 Ziyad Anwar Mahmood, "The Translation of al-Mushâkala (Verbal Similarity) in The Prophetic Hadith Into English: Problems and Strategies", *Iraqi Journal of Social Sciences* 1/2 (2020), 3-14.
- 7 Yusuf b. Muhammed es-Saîd, "Dirâse 'akdiyye li ba'di's-şifâtiletî yuddeâ ennehâ min bâbi'l-müşâkele", *Mecelletu Câmi'ati'l-İmâm* 32 (1421/2000), 15-85.
- 8 Mahir Mehdi Hilal, *Fahreddîn er-Râzî belâğiyen* (Bağdat: Dârül-Hürriyye li-İtibâa, 1397/1977).
- 9 Hatîb el-Ķazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh* (Karaçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 1431/2010), 116.

a) müşâkel, b) müşâkil ve c) 'alâka. Genellikle daha önce zikredilen ve gerçek anlamıyla kullanılan lafza müşâkel; şekil yönüyle müşâkele benzemekle birlikte anlamı ondan farklı olan diğer kelimeye müşâkil; iki lafız arasındaki şekilsel benzerlik ilişkisine ise alâka denir.<sup>10</sup> Yukarıda zikredilen örnekte öğrencinin gülmesi müşâkel, şekil yönünden ona benzeyen kelime (güleceğim) ise müşâkildir. Alâka ise iki kelimenin zihindeki musâhabet(birliktelik)idir.

Müşâkele sanatı takdîrî ve tahkîkî olmak üzere ikiye ayrılır. Müşâkel ve müşâkilin ifadede açıkça zikredildiği müşâkele "müşâkele-i tahkîkiyye" adı verilirken sadece müşâkil bulunup ona eşlik eden müşâkelin açıkça zikredilmediği türe "müşâkele-i takdîriyye" denir.<sup>11</sup> Tahkîkî müşâkele ﴿مَنْ يَكِيدُ كَيْدًا﴾ ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ "Şüphesiz onlar bir tuzak kurarlar, ben de tuzak kururum."<sup>12</sup> âyeti örnek verilebilir. Bu ifadede müşâkel olan يَكِيدُونَ lafzı zikredilmiş ve arkasından müşâkil yani وَأَكِيدُ sözü kullanılmıştır. Mütenebbî'nin (ö. 354/965), Seyfûddeve el-Hamdânî'yi (ö. 356/967) överken söylediği aşağıdaki beyit ise müşâkele-i takdîriyyeye örnek olarak zikredilebilir. [et-Tavîl]

لَنَا مَلِكٌ لَا يَطْعُمُ التَّوَمَ هَمَّةً  
مَمَاتٌ لِحَيٍّ أَوْ حَيَاتَةٌ لَمَيِّتٍ

*Bizim hükümdarımız uykuyu tatmaz; onun gayreti diri için ölüm, ölü için de hayattır.*<sup>13</sup>

Bu beyitte şair, Seyfûddeve'nin uyumamasını yemek yememeye benzetir. Müşebbehun bihin (yemek) zikredilmediği bu benzetmede (istiâre), *uykuyu tatmaz* lafzı müşâkil (benzeyen ikinci lafız) olup bunun müşâkeli (ilk lafız) lafzen söylenmeyen يَطْعُمُ الطَّعَامَ (yemek yer) sözüdür. Müşâkil bulunup müşâkel bulunmadığından bu beyitte, müşâkele-i takdîriyye vardır. Aynı şekilde hurma fidanı dikerken valiyi gören bir fakirin ona hitaben söylediği aşağıdaki beyitler de takdiri müşâkeleyle örnek verilebilir. [el-Kâmil]:

إِنَّ الْوَلَايَةَ لَا تَدُومُ لِوَاحِدٍ  
إِنْ كُنْتَ تُنْكِرُهُ فَاتَيْنِ الْأَوَّلِ  
فَأَعْرِضْ مِنَ الْفَعْلِ الْحَمِيدِ عَرَاتِنَا  
فَإِذَا عُرِّتْ فَإِنَّهَا لَا تُعْرَلُ

*Hiç kimsenin valiliği sürekli değil, bunu kabul etmezsen, [bak bakalım] öncekiler nerede! Sen, güzel fiillerden fidan dik! Sen [görevden] azledilsen de, onlar azledilmez!*<sup>14</sup>

Bu beyitlerde fidan diken valinin güzel işler yapması, müşâkele yoluyla fidan dikme eylemi kullanılarak (فَاعْرِضْ) ifade edilmiştir.

10 Adem Yerinde, "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı", *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (2018), 18.

11 bk. İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî*; 5/285.

12 et-Tânk 86/15-16.

13 Ebü't-Şayyib Ahmed b. Hüseyin el-Mütenebbî, *Dîvânü Ebi't-Şayyib el-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1403/1983), 379.

14 es-Seyyid Ali Sadruddîn b. Ma'sûm el-Medenî İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî' fi Envâ'i'l-Bedî*; thk. Şakir Hâdî Şükr (Necf: Matba'atu'n-Nu'mân, 1389/1969), 5/286.

Müşâkelenin unsurlarından olan müşâkil, hakikî anlamında kullanılmadığından genellikle mecaz ile karıştırılır. Bu ikisi arasındaki fark, müşâkelenin tanımında geçen "başka bir kelimeyle ifade edilmesi (musâhabet)" kaydıyla açıklanabilir. Yani mecazda bir söz, hakikî anlamının dışında kullanılırken müşâkelede bir kelime, başka bir kelimenin yerine kullanılmaktadır. Dolayısıyla mecaz bir anlam yerine farklı bir anlamı; müşâkele ise bir lafız yerine başka bir lafız irade etmektir. İradenin peşi sıra mütekellim bir lafız, bir manaya tayin eder ki bu işleme istimâl adı verilir. Buna göre müşâkele bir manada kullanılan lafız, bu anlamda kullanılmayan başka bir kelime ile değiştirmektir.<sup>15</sup> Söz gelimi "Onlar tuzak kurdular" sözünün arkasından zikredilen "Allah da tuzak kurdu" ifadesindeki "Tuzak kurdu" fiilinde "Tuzaklarına karşılık verdi" sözü mecaz değil, müşâkeledir. Çünkü "Tuzak kurdu" lafız, "Tuzaklarına karşılık verdi" lafzının yerinde kullanılmıştır.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere müşâkelede ikinci lafız, birincisine mana açısından değil, şekil yönünden benzer. Fakat bu lafzî benzeyişin etkisi, anlamsal benzeyişten daha fazla olmadığından müşâkele sanatı, anlamı güzelleştiren sanatlar [el-muhassinâtü'l-ma'neviyye] arasında sayılmıştır.<sup>16</sup>

## 1. Râzî'ye Göre Müşâkele Sanatı

Râzî'nin müşâkele sanatının terimleşmesindeki rolünün tespit edilebilmesi için Râzî öncesinde bu söz sanatının geçirdiği değişimler ve zamanla bu sanata hangi adların verildiği belirlenmelidir. Edebî bir sanat olarak müşâkele sanatından bahseden ilk kişinin Ferrâ (ö. 207/822) olduğu söylenir.<sup>17</sup> O, müşâkele ismi yerine "cezâ/ karşılık" (الجزاء) lafzını kullanır.<sup>18</sup> Hicri 3. yüzyıl dil âlimlerinden İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise müşâkele ile ilgili âyetleri "Anlamaları farklı olduğu halde, bir fiilin karşılığının (çok daha vurgulu ve güçlü şekilde) aynı cümlede yine kendi lafzıyla ifadesini bulması"

15 Ebü'l-Hayr İsmüddîn Taşköprüzade Ahmed Efendi, Şerhu Fevâidü'l-Ğiyâsiyye min 'İl-meyi'l-me'ânî ve'l-beyân (Dersâdet: Dârü't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1312/1895), 272. Ayrıca bk. Yüksel Çelik, *Es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin «el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» adlı eserinin tahkik ve tahlili edisyon kritik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), [Tahkik kısmı] 729-730; Çifçi, "Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı", 126.

16 Nitekim Sekkâki gibi klasik dönem yazarları müşâkele sanatını el-muhassinâtü'l-ma'neviyye arasında değerlendirmiştir. Bk. Ebü Yakûb Yusuf b. Muhammed es-Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014), 533.

17 İsmail Durmuş, "Müşâkele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/154.

18 Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dârü'l-Mişriyye li't-Telif ve't-Terceme, ts.), 1/117.

(الْحُرَّاءُ عَنِ الْفِعْلِ بِمَثَلِ لَمْظِهِ وَالْمَعْنَيَانِ مُحْتَلِفَانِ) başlığıyla inceler.<sup>19</sup> Hicri 4. yüzyıla gelindiğinde Rummânî (ö. 384/994), müşâkeleyi "aynı kökten türemiş kelimelerin bir araya gelmesi" olarak tarif ettiği "tecânüs"ün alt başlığı olan müzâvece terimim ile adlandırır.<sup>20</sup> Hicri 5. asır dilcilerinden Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) ise müşâkeleyi "şairin, şekilleri aynı, anlamları farklı olan kelimeleri, aynı beyitte farklı manalarda bir araya getirmesi" olarak tanımlar.<sup>21</sup> Tespitlerimize göre bu farklı isimlendirmelerden sonra ilk defa Zemahşerî (ö. 538/1144), müşâkeleyi, bedî disiplininde işlendiği şekliyle edebî bir sanat olarak kullanmış<sup>22</sup> ve yer yer bu sanata mukâbele demiştir.<sup>23</sup>

Zemahşerî'nin tefsirinde yer verdiği belâgat uygulamalarını dikkate alan ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâ ilü'l-i'câz*'ı ile *Esrârü'l-belâğa*'sının yanısıra Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'ından da yararlanan Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*'un meânî, beyân ve bedî' disiplinlerini kapsayan üçüncü bölümünü yazmıştır. Sekkâkî'nin bu eseri ile müşâkele sanatı kavramsal çerçevesini kazanmış ve sonraki dönemlerde çoğunlukla müşâkele adıyla anılmıştır. Müşâkelenin, Râzî'nin isteği doğrultusunda *Miftâhu'l-ulûm*'u yazan Sekkâkî'nin<sup>24</sup> elinde kavramsallaşıp sistemleştiği düşünüldüğünde bu sanatın farklı isimlerle anılması yani edebî bir sanat olarak yeni yeni oluşmaya başlaması ile müşâkelenin terimleşmesi arasında Râzî'nin köprü vazifesi görüldüğü söylenebilir. Bu yüzden Râzî'ye göre müşâkelenin mahiyetini ve özelliklerini tespit etmek, bahsi geçen sanatın geçirdiği tarihsel değişimi göstermek açısından önem arz eder.

Ne var ki Râzî, belâgat ilimlerine dair kaleme aldığı *Nihâyetü'l-îcâz* adlı eserinde müşâkeleye yer vermemiş ve farklı kitaplarında bu sanatı ifade etmek için muhtelif isimler kullanmıştır. Bu nedenle müşâkelenin tanımı, kısımları ve özellikleri, Râzî'nin, Kurân-ı Kerîm âyetlerini anlamak için belâgat sanatlarını yoğun olarak kullandığı *Mefâtihu'l-gayb* isimli tefsirindeki dağınık ve cüzî malumattan elde edilebilir.

19 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te vilu müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 171.

20 Ebü'l-Hasan Ali b. İsa el-Bağdâdî er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câz'l-Kur'an* (*Selâsu resâil fi i'câz'l-Kur'an li'r-Rummânî ve'l-Haştâbi ve Abdülkâhir el-Cürçânî* içinde), thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlül Sellâm (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1395/1976), 99.

21 Ebû Zekeriyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî, *Kitâbü'l-kâfi fi'l-arûd ve'l-kavâfi*, thk. el-Hassânî Hasan Abdullah (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994), 199-200.

22 Yerinde, "Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı", 14; Durmuş, "Müşâkele", 32/155.

23 Muhammed Ebû Musa, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî ve eserühâ fi'd-dirâsâti'l-belâğîyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988), 577.

24 Musa Alak, "Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz Adlı Eserinde Abdülkahir el-Cürçânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler", *Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011), 17.



Râzî'ye göre aşağıdaki âyetlerde Allah (c.c.), kâfirlerin alaylarına (نَحْنُ مُسْتَهْرَؤُونَ) karşılık vermeyi, alay etmek (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ) lafzı ile ifade etmiştir. Ayrıca bu iki âyeti tefsir ederken müşâkele sanatının yaygınlığını göstermesi açısından pek çok âyet ve hadisi de zikretmiştir.

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْرَؤُونَ ﴿١٥﴾﴾  
 ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِمِمْ وَمَدَّهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَغْمَهُونَ ﴿١٦﴾﴾

“İman edenlerle karşılaşıncı "inandık" derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise "Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz" derler. Asıl onlarla alay eden ve azıp saparak dolaşmalarına izin veren Allah'tır.”<sup>25</sup>

Âyette geçen "مُسْتَهْرَؤُونَ" (alay etmekteyiz) lafzı, hakikî anlamda alay etmek anlamına gelirken aynı kökten türeyen "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ" sözü, müşâkele için getirilmiş olup “Allah, onların alaylarına karşılık verdi.” manasındadır. Râzî bu âyeti tefsir ederken müşâkele yerine, “bir şeyin karşılığının o şeyin adıyla isimlendirilmesi”<sup>26</sup> sözünü kullanır ve benzer bir durumun eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/194, en-Nisâ 4/142, Âli İmrân 3/54 âyetleri ve aşağıdaki hadisler için de geçerli olduğunu belirtir.<sup>27</sup> Râzî'nin mezkûr sözle müşâkele sanatını kastedip etmediğini anlamak için ilgili naslar incelenmelidir. Söz konusu hadislerin ilki kendini hicveden birisi hakkında Hz. Peygamberin söylediği şu sözdür:

اللَّهُمَّ إِنَّ فُلَانًا هَجَانِي وَهُوَ يَعْلَمُ أَنِّي لَسْتُ بِشَاعِرٍ فَاهْجُهُ، اللَّهُمَّ وَالْعَنَهُ عَدَدَ مَا هَجَانِي.

“Allah'ım falanca kişi beni hicvetti. Ve o biliyor ki ben şair değilim. Onu hicvet, Allah'ım onun hicivleri sayısınca ona lanet et.”<sup>28</sup>

Bu hadiste zikredilen هَجَانِي “hicvetti” kelimesi hakikî anlamda, akabindeki فَاهْجُهُ “onu hicvet” ise birincil anlamıyla değil mecazî manada “onun hicvine karşılık ver” şeklinde kullanılmış olup her ikisi de aynı kökten türemiştir.

25 el-Bakara 2/14-15.

26 Elimizdeki nüshada ilgili cümlelerin aslı, باسم ذلك الشيء، يسمى باسم ذلك الشيء، şeklinde geçmekteyse de doğrusu باسم ذلك الشيء، جزء الشيء، olmalıdır. Çünkü bu nüshaya göre anlam “Bir şeyin cüz'ü o şeyin ismiyle isimlendirilebilir” şeklindedir. Fakat Râzî'nin bahsettiği konu, bir şeyin cüzü ile o şeyi isimlendirmek değil, bir şeyin karşılığının o şeyin adıyla anılmasıdır. Nitekim Râzî'nin bu kullanıma örnek olarak zikrettiği yukarıdaki âyet ve hadisler “bir şeyin karşılığının o şeyin adıyla isimlendirilmesi” ile ilgilidir.

27 Ebû Abdillâh (Ebû'l-Faḍl) Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999), 2/309.

28 Rûyânî'nin *Müsned'*inde bu kişinin Amr b. Âs olduğu rivayet edilmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Harun Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî ve bi zeylihi'l-müstedrek mine'n-nuşûsi's-sâkuta*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1416/1995), 257. Ayrıca bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilil-âsar*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/199), 8/441; Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredar b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyûnî Zaglûl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/506.

Râzî'nin bu hadisteki ifadeyi "bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi" şeklinde tavsif etmesi ile İbn Kuteybe'nin bahsi geçen hadisi "anlamları farklı olmakla beraber aynı lafızla fiilin karşılığını zikretmek" (الْمُجْزَاءُ عَنِ الْفِعْلِ بِمِثْلِ لَفْظِهِ وَالْمَعْنَيَانِ مُخْتَلِفَانِ) başlığı altında zikretmesi, müşâkele ismi benimsemeden önce karşılık "الجزء" ifadesinin yaygın kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>29</sup>

Râzî'nin "bir şeyin karşılığının o şeyin adıyla isimlendirilmesi" şeklinde yaptığı tavsife örnek olarak zikrettiği ikinci hadis ise şöyledir:

تَكَلَّمُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيبُونَ قَرَانَ اللَّهِ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا.

"Amellerden gücünüz yettiği kadarını yüklenin. Zira siz bıkmadıkça, Allah (c.c.) da bıkmaz."<sup>30</sup>

Yukarıdaki ifadede ise ikinci fiil تَمَلُّوا حَتَّى (siz bıkana kadar) hakikî anlamında kullanılmış iken birincisi Allah (c.c.) bıkmayacağı için "amellere karşılık olarak sevap vermeyi terk etmez" manasındadır. Çünkü bıkmak fiili bir şeyi istedikten sonra yüksünüp ağır görmek anlamında olduğundan Tanrı'nın ulûhiyyeti ile bağdaşmayıp kulların vasıflarındandır.<sup>31</sup> Nitekim muhaddis âlimler yukarıda zikredilen hadisi şerh ederken benzer açıklamalara yer vermiştir.<sup>32</sup> Bu bağlamda temsil gücünün yüksek olması ve Râzî ile benzer açıklamalarından dolayı Bedrüddin el-'Aynî'nin (ö. 855/1451) sözlerine yer verilecektir. 'Aynî, bu hadiste müşâkele ve izdivâc sanatının olduğunu söyleyip bu edebî sanatı "manaları farklı olsa da iki lafızdan birinin diğerine muvafık olmasıdır" şeklinde tanımlar. Peşi sıra aynı durumun, eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/194 âyetlerinde de geçerli olduğunu öne sürer. Zikredilen âyetlere ilişkin Râzî ve 'Aynî'nin ifadeleri arasındaki benzerlik, her iki âlimin dile getirdiği sanatın aynı olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.<sup>33</sup>

29 İbn Kuteybe, *Tevîlu müşkili'l-Kur'ân*, 171.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Kitâbu'l-îmân", 31 (No. 43); Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-şâhihu'l-muhtaşar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Kitâbu şalâti'l-müsâfirîn ve kaşruhâ", 30.

31 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed 'Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Şâhihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/257.

32 Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali el-Münâvî, *Feydü'l-kadîr şerhi'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1972), 4/354; Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüselam el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Bombay: el-Câmi'atü's-Selefiyye, 1405/1985), 4/241; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr şerhi Münteke'l-aḥbâr* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 3/222.

33 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/257.

Râzî, Şûrâ sûresi 40. âyette geçen Allah'ın alay etmesi ifadesini açıklarken “bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi” şeklinde yaptığı izaha örnek olarak aşağıdaki âyeti zikreder.

﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾

“Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zâlimleri sevmez.”<sup>34</sup>

Râzî, yukarıdaki âyeti açıklarken öncelikle “Seyyie (kötülük)’e karşılık vermeğe izin verilip meşru olduğu halde neden buna seyylie denilmiştir?” sorusunu gündeme getirir ve Zemahşerî’nin bu soruyu şöyle cevapladığını söyler:

Âyette zikredilen birinci fiil ve bunun cezası/karşılığı seyyledir. Çünkü bu, başına böyle bir şey gelen kimseye zarar verir. Allah (c.c.) şöyle der: “Onlara bir seyylie/kötülük dokunduğunda bunlar sendendir derler” burada kastedilen onların başına gelen musibet ve beladır.<sup>35</sup>

Zemahşerî’nin bu sözlerinin ardından başka bir cevap olarak şunu da nakleder: “Mecaz yoluyla bir fiil, diğerinin mukabilinde kullanılınca diğerinin ismi buna verildi.” Bu iki görüş arasında tercih yapan Râzî, Zemahşerî’nin sözlerini daha doğru bulur.<sup>36</sup> Tîbî (ö. 743/1343) ise Zemahşerî’nin bu ayeti müşâkele olarak değerlendirmesine itiraz edip ifadede geçen سَيِّئَةٌ (kötülük) adlandırmasının “حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُفْرَبِينَ” (İyilerin iyilikleri, mukarreblerin kötülüğüdür) gibi olduğunu, yani onların affetmek yerine karşılık vermelerinin kötülük olarak nitelendirildiğini söyler.<sup>37</sup>

Râzî’nin, müşâkele sanatını “bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi” şeklinde zikrettiği “bir diğer âyet de el-Bakara 2/194’ tür:

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾

“Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler (dokunulmazlıklar) karşılıklıdır. (O hâlde) kim size saldırırsa, size saldırdığı kadar siz de ona saldırın. Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah takva sahipleriyledir.”<sup>38</sup>

Bu ayetin tefsirinde Râzî, فاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (size saldırdıkları kadar siz de onlara saldırın) cümlesinin takdirinin “Kim size karşı haddini aşarsa onlara mukabele edin.” şeklinde olduğunu; haddi aşanlara mukabele etmenin düşmanlık olarak isimlendirilmesinin sebebinin ise daha önce zikredildiğini

34 eş-Şûrâ 42/40.

35 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûmi'l-ekâvil fi vucûhi't-tevîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 4/229.

36 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 27/604-605.

37 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 14/76-77.

38 el-Bakara 2/194.

söyler.<sup>39</sup> Râzî'nin daha önce geçtiği diyerek işaret ettiği açıklama aşağıdaki âyette geçen عُدْوَانَ (düşmanlık) lafzıyla alakalıdır.

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَمَّوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾

“Fitne kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.”<sup>40</sup>

Râzî, yukarıdaki ayetin "Düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır" kısmını açıklarken “hak ve doğru olduğu halde neden savaşa düşmanlık ismi verilmiştir?” diye bir soru sorulursa, savaşın, kâfirlerin düşmanlığının cezası olduğunu, bu sebeple de buna, düşmanlık isminin verilebileceğini söyleyip bu bağlamda eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/194, Âli İmrân 3/54 ve et-Tevbe 9/79 âyetlerini de bu kullanıma misal olarak zikreder.<sup>41</sup>

Râzî'nin Allah'ın alay etmesi sözünü açıklarken “bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi”ne örnek verdiği en-Nisâ 4/142. âyet şöyledir:

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَىٰ يُرَآؤْنَ النَّاسَ وَلَا يُذَكَّرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

“Gerçek şu ki, münafıklar (sözde), Allah'ı aldatmaktadırlar. Oysa O, onları aldatandır. Namaza kalktıkları zaman, isteksizce kalkarlar. İnsanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı ancak çok az anarlar.”<sup>42</sup>

Yukarıdaki âyeti yorumlarken müşâkele sanatına dair hiçbir şey zikretmeyen Râzî, müşâkili yani وَهُوَ خَادِعُهُمْ ifadesini “onların tuzaklarına azapla karşılık verecektir” şeklinde açıklar.

Râzî'nin “bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi”ne verdiği son örnek ise Âli İmrân sûresinin aşağıdaki âyettir:

﴿وَمَكْرُوا اللَّهَ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ﴾

“Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.”<sup>43</sup>

Râzî yukarıda geçen ifadeyi yorumlarken mekr (tuzak kurmak)in, şerri karşı tarafa ulaştırmak için hile yapmaktan ibaret olduğunu, bunun ise Allah (c.c.) hakkında muhal olduğunu söyler. Dolayısıyla da ona göre tuzak lafzının Allah (c.c.) için kullanımı müteşâbihâttandır. Bu durum ikinci tuzak kurma (مَكْر) fiilinin gerçek anlamda olmadığını ve mezkûr âyette Râzî'ye göre “bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi” yani müşâkele sanatının var olduğunu gösterir. Bu ayetin yorumuna kelâmî bir problem olarak yaklaşan Râzî, buradaki muhtemel üç anlamı zikreder. Bunlardan birincisi tuzak

39 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb*, 5/293.

40 el-Bakara 2/193.

41 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb*, 5/292.

42 en-Nisâ 4/142.

43 Âli İmrân 3/54.

kurmanın cezasının, tuzak kurmakla ifade edilmesidir. Bu duruma "Kötülüğün karşılığı onun misli ile kötülüktür."<sup>44</sup> âyetini örnek veren Râzî, benzer şekilde kandırmanın cezasının kandırma; alay etmenin karşılığının ise alay olarak isimlendirildiğini söyler.<sup>45</sup>

Râzî'nin Allah'ın alay etmesini açıklarken zikrettiği eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/194, en-Nisâ 4/142, Âli İmrân 3/54 âyetleri incelendiğinde ilgili fiillerin karşılıklarının aynı eylemlerle adlandırıldığı görülmektedir. Fakat Râzî, bu âyetlerin hiçbirini açıklarken müşâkele terimini kullanmamış, bunun yerine "bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi" şeklinde açıklamayı tercih etmiştir. Ayrıca onun örnek olarak yer verdiği Bakara sûresi 194. âyette, konunun geçtiği eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/194, Âli İmrân 3/54, et-Tevbe 9/79 âyetlerine atıf yapmaktadır. et-Tevbe 9/79'un dışındaki âyetlerin açıklaması geride geçtiğinden yalnızca mezkûr âyet değerlendirilecektir.

﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ

عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

"İnananlardan, istekleriyle ve farz edilenden fazla tasadduk edenlerle ve güçleri neye yetiyorsa ancak o kadar verenlerle alay edip onları ayıplayanları Allah, bu hareketlerinin karşılığı olarak cezalandırır ve onlar için elemli bir azap var."<sup>46</sup>

Râzî bu âyette geçen سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ "Allah onlarla alay etti" ifadesini tefsir ederken "sen bu konuda kuralı öğrendin" der ve herhangi bir açıklama yapmaz.<sup>47</sup> Bu kuralın ne olduğuna ise aşağıdaki hadiste geçen "Rabbiniz hoşnut olur." ifadesini yorumlarken yer verir.

وَعَجِبَ رَبُّكُمْ مِنْ شَابٍ لَيْسَتْ لَهُ صَبُوءَةٌ

"Yoldan çıkmamış gençten Allah hoşnut olur."<sup>48</sup>

Allah'ın hoşnutluğunun Âdemoğullarınıninkinden farklı olduğunu söyleyen Râzî; el-Enfâl 8/39, et-Tevbe 9/79 ve en-Nisâ 4/142 âyetlerini zikreder ve bu âyetlerde Allah'a nispet edilen tuzak kurma ve alay etmenin kullarınkinden farklı olduğunu dile getirir Akabinde ise ilgili konu hakkındaki kuralı şöyle açıklar:

Bu tür lafızlar arazların başlangıcına değil, nihâyetine hamledilir. Burada da durum böyledir. Bir şeyden şaşırın, onu büyük görür. Allah hakkında taaccüp, Allah'ın bu durumu büyük göreceği anlamına hamledilir. Bu hal kötü ise büyük bir azap, iyi ise büyük sevaplar vardır.<sup>49</sup>

44 eş-Şûrâ 42/40.

45 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 8/236.

46 et-Tevbe 9/79.

47 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 16/111.

48 Ebü't-Tahir Meccüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Beşâiru zevi't-temyiz fi leğâifi'l-Kitâbi'l-'aziz*, thk. Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/20.

49 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 26/324.

Görüldüğü gibi Râzî'nin zikrettiği bu kural belâğat disiplini yani müşâkele ile ilgili değil, Allah'a izafe edilen sıfatların tevîli ile alakalıdır. Yani alay etmek ifadesi Allah'a nispet edildiğinde bu kelimenin hakikî anlamında kullanılmadığı dolayısıyla da tevîl edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Râzî'nin âyetlere yaptığı göndermeler çerçevesinde "Bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi"ne dair yukarıda naklettiğimiz örnekler incelendiğinde bunların tahkîkî müşâkele ile yani müşâkil ve müşâkelin beraber bulunduğu cümleler ile alakalı olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Râzî'nin takdîri müşâkeleyi tefsirinde kullanmadığı düşünülmemelidir. Çünkü Râzî, aşağıdaki âyette geçen Allah'ın boyası ifadesini yorumlarken müşâkelenin bu kısmı hakkında açıklama yapmıştır.

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾

"Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır? Biz yalnız O'na kulluk ederiz."<sup>50</sup>

Râzî yukarıdaki âyette geçen "Allah'ın boyası" ifadesi ile ne kastedildiği konusunda farklı görüşler öne sürüldüğünü fakat bunlardan en güzelinin "Allah'ın dini" manasının murat edilmesi olduğunu söyler. Allah'ın dininin neden boya ile ifade edildiği konusunda ise aralarında tercih yapmadan 4 vecih zikreder. Bunlardan birincisi şöyledir: Boya lafzının, din için kullanımının sebebi müşâkele tarikidir.<sup>51</sup> Bu durum, ağaç diken ve senin de onun şerefli olmasını emretmek istediğin birisine -her zaman şerefli olan birisini kastederek- söylediğin şu söz gibidir: "Falancanın diktiği gibi sen de dik." (اغرس كما يغرس فلان) Bu cümlede zikredilen müşâkele, 'dik' sözü ile 'diken kişinin eylemi' arasındadır. Çünkü "Falanca gibi dik." demek "Onun gibi iyilik yap." anlamına gelir. Eğer ortada bir eylem olarak *dikmek* olmasaydı bu söz yerinde olmazdı.<sup>52</sup> Bu örnekte yalnızca müşâkele lafzı (dik) bulunup ona eşlik eden müşâkel (şerefli olmak) zikredilmediği için müşâkele-i takdîriyye vardır. Yukarıdaki örneği her ne kadar ismini zikretmese de Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından alan Râzî; el-Bakara 2/15, en-Nisâ 4/142, Âli İmrân 3/54, eş-Şûrâ 42/40 ve Hûd 11/38 âyetlerinin de yukarıdaki gibi olduğunu söyler.<sup>53</sup>

Râzî'nin bu örnekte müşâkele sanatının ismini açıkça zikredip bu durumun daha önce açıkladığımız el-Bakara 2/15, en-Nisâ 4/142, Âli İmrân 3/54,

50 el-Bakara 2/138.

51 Rivayet edildiğine göre Hristiyanlar çocuklarını vaftiz ederken sarı renkli bir suya batırırlarmış. Mezkûr âyette bu olaya işaret edilerek (boya) manasındaki *صبغة* kelimesi kullanılmıştır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 4/75.

52 Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed et-Ṭîbî, *Fütûhü'l-ğayb fi'l-keşf an kınâ'r-reyb*, thk. İyâd Muhammed Ğavc - Cemil Benî 'Atâ (Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013), 3/122.

53 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 4/75.

eş-Şûrâ 42/40 ayetlerinde de geçerli olduğunu söylemesi, Onun “Bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi” sözüyle müşâkeleyi kastettiğini ve bu sözün sadece tahkiki müşâkeleyi içermediğini göstermektedir. Râzî'nin örnek olarak zikrettiği Hûd 11/38 âyet ise şöyledir:

﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرْ عَلِيهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾

“Gemiyi yapıyor, kavminin ileri gelenleri kendisine her uğradıklarından onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: Eğer bizimle alay ediyorsanız iyi bilin ki alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz.”<sup>54</sup>

Râzî “Suhrîyyet/alay etme günah izlerindedir. O halde bu, bir peygambere nasıl uygun olur?” sorusuna tek seçenek olarak şöyle cevap verir: “Allah (c.c.) “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür”<sup>55</sup> ayetinde olduğu gibi buradaki mukabeleyi suhrîyyet olarak isimlendirmiştir.”<sup>56</sup> Râzî'nin bu sözleri ile sonraki dönem müfessirlerinin açıklamaları arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Söz gelimi Hâzin'in (ö. 741/1341) aşağıdaki yorumu Râzî'nin bahsi geçen açıklaması ile örtüştüğü gibi Râzî'nin mezkûr sözlerinin müşâkele sanatıyla alakalı olduğunu göstermesi açısından da kayda değerdir.

Eğer suhrîyyet/alay etmek, peygamberlik makamına yakışmaz; o halde nasıl Hz. Nuh, bizimle alay ediyorsanız iyi bilin ki alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz demiştir, dersin; ben derim ki: Bu fiil (ikincisi suhrîyyet) “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür”<sup>57</sup> âyetinde olduğu gibi izdivaç yoluyla cümlede müşâkele için kullanılmıştır.<sup>58</sup>

Görüldüğü üzere Hâzin peygamberlik makamına alay etmenin yakışmayacağı gerekçesiyle ayeti tevil etmekte ve bu tevili yaparken de Râzî'nin örnek olarak verdiği Şûrâ sûresi 40. âyetini kullanmakta ve bu sanatı izdivaç yoluyla müşâkele olarak nitelendirmektedir.

Müşâkele sanatının tahkîkî ve takdîrî olarak iki kısmını da tefsirinde inceleyen ve “bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi” ifadesi ile müşâkeleyi kastettiği anlaşılan Râzî'ye göre müşâkele sanatının mecaz mı yoksa hakikat mı olduğunun tespiti, bedî sanatlarından olan müşâkelenin beyan disipliniyle ilişkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

## 2. Râzî'ye Göre Müşâkele Mecaz mı Yoksa Hakikat mi?

Müşâkele sanatının mecaz mı yoksa hakikat mı olduğu belâğat âlimlerince tartışılmıştır. Nitekim Teftâzânî (ö. 792/1390), Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ülûm* adlı

54 Hûd 11/38.

55 eş-Şûrâ 42/40.

56 Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihi'l-ğayb*, 17/346.

57 eş-Şûrâ 42/40.

58 Alaeddin Ali b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/484.

eserine yazdığı haşiyede bu sanatın ne hakikat ne de -muteber bir mecaz alakası bulunmadığı için- mecaz olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla müşâkele- nin, mecaz ve hakikatin dışında başka bir kullanım ya da müsâhabet alâkası bulunan mecaz olduğunu iddia etmiştir.<sup>59</sup> Siyalkûfî (ö. 1067/1657) ise Teftâzânî'nin *el-Mutavvel'*ine yazdığı haşiyede müşâkelenin mecaz olduğu iddiası ile bu sanatın muhassinâti-bed'îyyeden sayılması arasında çelişki olduğunu ifade etmiştir. Bu doğrultuda Siyalkûfî mecaz ile müşâkele arasındaki ilişkiyi lafızları elbiseye benzeterak açıklamıştır. Buna göre müşâkele sanatında mâna bir elbiseden başka bir elbiseye nakledilirken mecazda lafız bir mânadan başka bir mânaya intikal etmektedir.<sup>60</sup> Kemalpaşazâde ise müşâkeleyi bir tür mecaz olarak kabul etmiştir.<sup>61</sup> Müşâkelenin bir kısmının mecaz-ı mürsel, bir kısmının ise istiare kapsamında değerlendirildiği de ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Kendisinde mecaz ilgisi açık olmayan müşâkele örnekleri müsâhabet (beraberinde bulunma) alakasından dolayı bazı belâğat âlimlerince mecaz-ı mürsel olarak kabul edilmişse de bu konuda edebiyat çevrelerinin ortak bir kabulünden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Hatta bu bağlamda İbn Yakûb el-Mağribî, müşâkelenin ne hakikat ne de mecaz olduğunu öne sürmüştür.<sup>63</sup>

Müşâkele sanatına farklı isimlerle yer veren Râzî'nin konuyla alakalı zikrettiği aşağıdaki örnekler incelendiğinde ona göre bu sanatın mecaz ya da hakikat olmasıyla ilgili iki farklı yaklaşım sergilediği göze çarpmaktadır.

### 2.1. Râzî'nin Müşâkeleyi Mecaz ile İlişkilendirmesi

Râzî tefsirinin pek çok yerinde müşâkele sanatını mecaz olarak değerlendirir. Bunlardan birincisi, aşağıdaki âyette zikredilen haram kelimesinin vacip anlamında kullanılmasıyla alakalıdır.

﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْبَةٍ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾

“Helak ettiğimiz bir şehir halkının, dönüp bizim katımıza gelmemesine imkân yok.”<sup>64</sup>

Râzî, yukarıdaki âyette geçen harâm lafzının vacip anlamına gelmesinin delilinin âyet, isti'mâl ve şiir olduğunu söyledikten sonra isti'mâlin delili ola-

59 Sa'düddîn et- Teftâzânî, *Şerhu'l-kısmi's-sâliis min Miiftâhi'l- ulüm lil- Allâma et- Teftâzânî* (Cambridge: Houghton Library, Harvard University), 214b. <https://curiosity.lib.harvard.edu/islamic-heritage-project/catalog/40-990073453990203941> (Erişim 10 Haziran 2021).

60 Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyalkûfî, *Hâşiyetü's-Siyalkûfî alâ kitâbi'l-Mutavvel*, (Kum: Menşûrâtü'r-Radî, 1404/1983), 543.

61 Çiççi, “Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı”, 127.

62 Durmuş, “Müşâkele”, 32/155.

63 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Ya'kub el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/505.

64 el-Enbiya 21/95.



rak iki zıt şeyden birinin, diğerinin adıyla isimlendirilmesinin, meşhur bir mecaz olduğunu söyler ve daha önce zikredildiği üzere Şûrâ sûresi 40. âyeti buna örnek olarak zikreder.<sup>65</sup> *el-Mahşûl* isimli fıkıh usûlü eserinde de bir şeyi zıddıyla isimlendirmeye Şûrâ sûresi 40. âyeti örnek veren Râzî, bunu mecazın alakaları arasında sayar.<sup>66</sup> Mecazın alakası benzerlik olur ise buna istiare adı verilir. Nitekim Râzî mecazın alakaları arasında saydığı müşâbehetin, muste'âr olarak adlandırıldığını söyler.<sup>67</sup> Benzer şekilde *Nihâyetü'l-îcaz'* da mecazın istiâreden umumi olduğunu ifade eder.<sup>68</sup>

Râzî aşağıdaki ayeti tefsir ederken neden karnı üstünde sürünmeye, yürümek ismi verildiğini anlatırken ilgili kelimeye ya istiare ya da müşâkele bulunduğunu söyler.

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

"Allah, bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür. Allah, dilediğini yaratır. Çünkü Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir."<sup>69</sup>

Râzî bu âyeti tefsir ederken neden karnı üzerine sürünmeye yürümek denildiğine dikkat çeker ve bebeklerin sürünmekle nitelendirilirken yürümekle vasıflanmadığını söyler. Bu soruya cevap olarak ise iki ihtimalden bahseder:

- Âyette istiare olabilir. Çünkü Araplar, devam eden iş hakkında, "iş yürüyor" derler. Benzer şekilde "Falancanın işi yürümüyor" da denilir.
- Yahut da yürüyenlerle beraber zikredildiğinden sürünenlere de müşâkele yoluyla yürüyen denilmiştir.<sup>70</sup>

Râzî bir önceki âyeti tefsir ederken müşâkele sanatının meşhur bir mecaz olduğunu yukarıdaki âyette ise istiare ile müşâkelenin birbirinden farklı olduğunu söyler. Buna göre mecaz-ı mürsel ile umumi anlamdaki mecazın bir parçası olan istiareyi kastetmediği, dolayısıyla müşâkelenin ona göre mecaz-ı mürsel olduğunu söylemek mümkündür.

Benzer şekilde Râzî'nin aşağıdaki ayeti tefsir ederken iki mütelâzımdan birinin, diğerinin ismiyle adlandırılmasını anlatırken söyledikleri de onun müşâkeleyi mecaz kabul ettiğine örnek verilebilir.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾

65 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 22/185.

66 Ebû Abdillâh (Ebû'l-Faḍl) Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl fi ilmi uşûli'l-fıkıh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1/325.

67 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, 1/325.

68 Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-'Aclî el-İsfahânî, *el-Kâşif anî'l-Mahşûl fi ilmi'l-uşûl*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaḍ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/277.

69 en-Nûr 24/45.

70 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 24/407.

“Yetimlerin mallarını zulümle yiyenler, ancak ateş yerler, o mallar, karınlarında ateştir adeta ve onlar, alevli ateşe atılacaklardır.”<sup>71</sup>

Yukarıdaki âyeti açıklayan Râzî, Şûrâ sûresi 40. ayette olduğu gibi iki mütelâzımdan birinin diğerinin ismiyle adlandırılmasının mecaz olduğunu öne sürer. Bu da ona göre müşâkele sanatının mecaz olduğuna delalet eder. Râzî'nin, Şûrâ sûresi 40. âyetteki mecazın alakası olarak “Bir şeyin karşılığının, o şeyin adıyla isimlendirilmesi” sözüyle yukarıda aynı âyeti açıklarken iki mütelâzımdan birinin diğerinin ismiyle adlandırılması sözü arasında çelişki akla gelmekteyse de bir mecazın birden fazla alakası olabilir.

## 2.2. Râzî'nin Müşâkeleyi Hakikat ile İlişkilendirmesi

Müşâkele sanatının mecaz olduğuna dair yukarıda zikredilenlerin aksine Râzî, aşağıdaki ayeti yorumlarken Zemahşerî'ye tabi olarak سَيِّئَةٌ kelimesinin lügat anlamından yola çıkar ve bu lafzın hakikî anlamında kullanıldığını öne sürer.

﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾

“Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zâlimleri sevmez.”<sup>72</sup>

Daha önce zikredildiği üzere Râzî “Seyyie (kötülük)'e karşılık vermeğe izin verilip meşru olduğu halde neden buna seyylie denilmiştir?” sorusuna Zemahşerî'nin kelimenin kök anlamına uygun olarak yaptığı yorum ile ya da “mecaz yoluyla biri diğerinin mukabilinde kullanılınca diğerinin ismi buna kullanıldı” diyerek cevap verilebileceğini zikredip doğru olanın Zemahşerî'nin görüşü olduğunu belirtir.<sup>73</sup> Âlûsî (ö. 1270/1854), Zemahşerî'nin ilgili yorumunda lafzın hakikî anlamına riayet edildiğini söyler.<sup>74</sup> Buradan hareketle Râzî'nin, müşâkeleyi hakikat olarak gördüğü söylenebilir.

## 2.3. Tercih

Râzî, Nisâ sûresi 10. âyette geçen ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar.” ifadesini tefsir ederken Şûrâ sûresinin 40'ıncı âyeti olan

71 en-Nisâ 4/10.

72 eş-Şûrâ 42/40.

73 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb*, 27/604-605.

74 Ebü's-Senâ Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-uzüm ve's-seb'i'l-me'ânî*, thk. Ali Abdülbari Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 13/47; Benzer açıklamalar için bk. İsamüddin İsmail b. Muhammed Konevi İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevi ulâ tefsiri'l-Beydâvi*, thk. Abdullah Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 17/254; Ahmed Hindâvî Hilâl, *el-Mebâhişü'l-beyâniyye fi tefsiri'l-Fahri'r-Râzî dirâsetun belâgiyyetun tafşiliyyetun* (Kahire: Emîre li't-Tibâa, 1420/1999), 241.

﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا﴾ “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür.” sözüne değinmiş ve bu âyetin mecaz olduğunu<sup>75</sup> dile getirmiştir. Fakat Şûrâ sûresinde geçen yukarıdaki ifadeyi açıklarken hakikatin esas alınması gerektiğini öne sürer.<sup>76</sup> Bunun nedeni Ahmed Hindâvî Hilâl’in de belirttiği gibi ilgili ifadenin farklı açılarla yorumlanması ile alakalıdır.<sup>77</sup> Şûrâ sûresindeki سَيِّئَةٍ kelimesi, birinci fiilin karşılığı olmakla mukayyet, Râzî’nin hakikî anlamda kullanıldığını iddia ettiği Nisâ sûresindeki âyet ise mutlaktr. O halde Râzî’ye göre aynı cümlenin bazen hakikî bazen de mecazî anlamda kullanılabilirdiği, bunu belirleyen şeyin ise ifadenin siyâk ve sibâkı olduğu söylenebilir.

Ahmed Hindâvî Hilâl’e göre Râzî çoğu yerde müşâkelenin mecaz olduğunu söylerken bir yerde hakikat olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla da Râzî’ye göre bu edebî sanatı mecaz kabul etmek daha evlâdır.<sup>78</sup> Fakat Râzî’nin سَيِّئَةٍ kelimesi hakkında yaptığı farklı yorumlar ve diğer ayet tevilleri, ilgili bağlamlarda değerlendirildiğinde onun müşâkele sanatına ne mecaz ne de hakikat dediğini bilakis bu konuda belirleyici olanın cümlenin bağlamı olduğunu gösterir. Nitekim Râzî, ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا﴾ âyetinde kötülüğün karşılığının kötülük olmasını yani kötülüğün cezasının kötü kimseye nispetle kötü olmasını, kelimenin kök anlamından yola çıkarak hakikat olarak değerlendirir. İki mütelâzımdan birinin diğerinin ismiyle isimlendirilmesinin ise mecaz olduğunu söyleyip biraz önce zikrettiğimiz aynı âyeti buna örnek verir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Şûrâ sûresi 40. âyetin hakikat ya da mecaza örnek olarak değil, müşâkeleye misal olarak zikredildiğidir. Çünkü bu âyette Karâfî’nin de dediği gibi iki vecih de caizdir.

1. İlgili lafız hakikî anlamında kullanılmıştır. Çünkü ceza suçluya zarar verir.
2. İlgili lafız mecazî anlamda kullanılmıştır.<sup>79</sup>

Tefsirinden yapılan yukarıdaki alıntıların oluşturduğu kanaate göre Râzî için önemli olan, bir ifadede beraber zikredilen lafzın mecaz, istiare ya da hakiki anlamda olması değil, birinci kelimedenden farklı bir anlam taşımasıdır. O halde müşâkele aynı lafzın iki farklı anlamda bir arada kullanılmasıdır ki buna eşsüliller de dâhildir. Kısaca Râzî’ye göre müşâkelenin olduğu iki kelimedenden birincisi hakikî veya mecazî manada olabileceği gibi ikincisi de birincisi ile aynı anlamda olmamak şartıyla hakikat ya da mecaz olabilir.

75 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 9/506.

76 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 27/604-605.

77 Hilâl, *el-Mebâhişü'l-beyâniyye*, 241.

78 Hilâl, *el-Mebâhişü'l-beyâniyye*, 241.

79 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *Nefâisü'l-uşûl fi şerhi'l-Mahşûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Mekke: Mekketbetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 2/885.

## Sonuç

Aynı ifadede, bir lafzın farklı bir anlamda kullanılıp tekrar edilmesi olarak tanımlanan müşâkeleye ve bu sanat hakkındaki bazı tartışmalara, ilk dönemlerden itibaren kaleme alınan tefsir ve dil eserlerinde yer verilmiştir. Söz gelimi İbn Kuteybe, Tanrı'da bulunması muhâl olup yaratılmışlara ait olan sıfatlar, Allah'a nispet edilirse -eğer bu yerlerde ilgili kelime farklı bir anlamda tekrar ediliyorsa- müşâkele sanatının olduğunu ifade edip bu sanatı "anlamaları farklı olduğu halde bir fiilin karşılığının o fiille zikredilmesi" şeklinde açıklamıştır. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserini kaleme almasıyla müşâkele sistemli olarak incelenmiş ve bu sanat yaygın olarak müşâkele adıyla anılmaya başlanmıştır.

Zaman açısından müşâkelenin gelişimi ile Sekkâkî eliyle sistemleştiği dönem arasında bulunan Fahreddîn er-Râzî'nin, bu sanatın kavramsallaşmasında önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Belâgat disiplini hakkında yazdığı *Nihâyetü'l-îcâz*'da müşâkeleye yer vermemesine rağmen Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb* adlı tefsirinde bu sanatı farklı isimlerle zikredip özellikle kelâm konularıyla ilgili tartışmalarda yoğun olarak kullanmıştır.

Tefsirinde müşâkele sanatına genellikle "bir şeyin karşılığının o şeyin adıyla isimlendirilmesi" şeklinde yer veren Râzî, yer yer müşâkele ismini de kullanır. Müşâkeleyi tahkîkî ve takdîrî olarak iki kısımda incelemese de bu bölümlerle alakalı âyetleri tefsir ederken bu sanatı gündeme getirir. Mezkûr sanatla ilgili açıklama yaparken genellikle konu ile alakalı olan diğer âyetleri örnek veren Râzî, bu sanatın lafzî güzelliği üzerinde değil, anlamla olan yakın bağı üzerinde durur.

Müşâkele sanatının beyân disiplini ile yakın ilişkisi nedeniyle hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu, mecaz ise mecaz-ı mürsel mi yoksa istiâre mi olduğu tartışılmıştır. Râzî bazı âyetleri yorumlarken müşâkele sanatının yaygın bir mecaz olduğunu, bazılarında ise hakikat olduğunu ifade eder. Onun konu hakkında verdiği örnekler incelendiğinde müşâkeleyi hakikat ya da mecaz olmaktan ziyade cümlenin bağlamına göre isimlendirdiği görülmektedir.

## Kaynakça

- Alak, Musa. "Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-İcâz Adlı Eserinde Abdülkahir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler". *Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011), 1-17.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh. *Rûhü'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-uzûm ve's-seb'i'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbari Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Ateş, Avnullah Enes. "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 109-128.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çelik, Yüksel. *Es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin «el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh» adlı eserinin tahkik ve tahlili edisyon kritik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Çifçi, Mehmet Faruk. "Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 119-150.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Saîd b. Besyûnî Zaglûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Durmuş, İsmail. "Müşâkele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/154-155. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Musa, Muhammed. *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fi tefsiri'z-Zemaşşerî ve eserühâ fi'd-dirâsâti'l-belâğiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988.
- Eliaçık, Muhittin. "Bazı Belâgat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2013), 6-15.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Faḍl) Muhammed b. Ömer. *el-Maḥşûl fi ilmi uşûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Faḍl) Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Meânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Beşâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Ḥâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Hilâl, Ahmed Hindâvî. *el-Mebâhişü'l-beyâniyye fi tefsiri'l-Fahri'r-Râzî dirâsetun belâğiyyetun tafşiliyyetun*. Kahire: Emîre li't-Tibâ'a, 1420/1999.
- Hilal, Mahir Mehdi. *Fahreddin er-Râzî belâğiyyen*. Bağdat: Dârül-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1397/1977.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- İbn Ma'sûm, es-Seyyid Ali Sadruddîn b. Ma'sûm el-Medenî. *Envâru'r-Rebî' fi Envâi'l-Bedî*: thk. Şakir Hâdî Şükr. Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1389/1969.
- İbn Yakub el-Mağribî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İsfahânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-Aclî. *el-Kâşif uni'l-Maḥşûl fi ilmi'l-uşûl*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaḍ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ḳarâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Nefâisü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Ḳazvîni, Ḥatîb. *Telhîsu'l-Miftâh*. Karaçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 1431/2010.
- Konevi İsmail Efendi, İsamüddin İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsîri'l-Beyḍâvî*. thk. Abdullah Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Mahmood, Ziyad Anwar. "The Translation of al-Mushâkala (Verbal Similarity) in The Prophetic Hadith Into English: Problems And Strategies". *Iraqi Journal of Social Sciences* 1/2 (2020), 3-14.
- Mübârekfûri, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam. *Mir âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Bombay: el-Câmi'atü's-Selefiyye, 1405/1985.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali. *Feyḍü'l-ḳadîr şerhi'l-Câmi'î's-sağîr*. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1391/1972.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Ḳuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muḥtaşar bi naḳli'l-âdli uni'l-âdli ilâ Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâşi'l-Arabî, ts.
- Mütenebbî, Ebü't-Ṭayyib Ahmed b. Hüseyin. *Divânu Ebi't-Ṭayyib el-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1403/1983.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa el-Bağdâdî. *en-Nüket fi icâzi'l-Ḳur'an (Selâsu resâil fi icâzi'l-Ḳur'an li'r-Rummânî ve'l-Ḥattâbî ve Abdülḳâhir el-Cürçânî içinde)*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1395/1976.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Harun. *Müsnedü'r-Rûyânî ve bi zeylihi'l-müstedrek mine'n-nuşûsi's-sâḳita*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1416/1995.
- Sa'îd, Yusuf b. Muhammed. "Dirâse 'akdiyye li ba'di's-şifâtiletü yudde'â ennehâ min bâbi'l-müşâkele". *Mecelletu Câmi'ati'l-İmâm* 32 (1421/2000), 15-85.
- Seryârî, Zehiyye. *Belâḡatu'l-Müşâkele ve Delâletuhâ fi'l-Ḳurâni'l-Kerîm*. Tilimsân: Câmi'atu Ebî Bekr Balkâyad, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb, Yûsuf b. Muhammed. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435/2014.
- Siyalkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. *Hâşiyetü's-Siyalkûtî alâ kitâbi'l-Muṭavvel*. Kum: Menşûrâtü'r-Radî, 1404/1983.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evṭâr şerhi Münteka'l-aḥbâr*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.

- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-âsar*. 16 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/199.
- Taşköprüzade Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr 'Îsâmüddîn. *Şerhu Fevâidi'l-Ğıyâsiyye min İl-me'yi'l-me'ânî ve'l-beyân*. Dersaâdet: Dârü't-Tıbâ'atî'l-Âmire, 1312/1895.
- Tebrizi, Ebü Zekeriyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali. *Kitâbü'l-kâfi fi'l-ürûd ve'l-kavâfi*. thk. el-Hassânî Hasan Abdullah. Kahire: Mektebetü'l-Ĥancî, 3. Basım, 1415/1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-kısmi's-sâliḡ min Miftâhi'l-ulûm lil-'Allâma et-Teftâzânî*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University 1b-221a. <https://curiosity.lib.harvard.edu/islamic-heritage-project/catalog/40-990073453990203941> (Erişim 10 Haziran 2021).
- Ṭîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed. *Fütûhü'l-ğayb fi'l-keşf an kınâ'i'r-reyb*. thk. İyâd Muhammed Ğavc - Cemil Benî 'Atâ. Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Ķur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013.
- Yerinde, Adem. "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı". *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (2018), 7-30.
- Yılmaz, Selahattin. *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Zemaḡşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an ḡavâmiḡi't-tenzîl ve uyûni'l-eḡâvil fi vucûhi't-tevîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1987.

## Fakhr al-Dīn al-Rāzī in The Conceptualization Process of al-Mushākala (Verbal Similarity)

### (Extended Abstract)

al-Mushākala, which Arab rhetoricians know very well, is defined rhetorically as stating a word not by its real sound but by the form of another word since the former is accompanied by the latter explicitly (تَحْفِيقًا) or implicitly (تَقْدِيرًا). With the writing of al-Sakkākī's work called *Miftāḥ al-'ulūm*, the Arabic art has been systematically examined, and this art has begun to be commonly known as al-Mushākala. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), who is located between the period of development of al-Mushākala art and systematization by al-Sakkākī, serves as a bridge in the systematization of this art. al-Rāzī one of the 12<sup>th</sup> century thinkers, who is known for his works in the field of al-kalām (Islamic theology), philosophy and fiqh (Islamic jurisprudence), wrote a work called *Nihāyat al-ijāz fī dirāyat al-i'jāz* on the 'ilm al belāgha (science of eloquence) consisting of the sciences of 'ilm al-bayān (the science of clarity of language), 'ilm al-ma'ānī (the science of meanings) and 'ilm al-badī' (the science of ornamentation). al-Rāzī, who did not include the art of al-Mushākala (lexical simulation), which is defined as stating a word (lafz) by the form of another (word) in that book, but used this art extensively in his tafsīr called *Mefātīḥu'l-ḡayb*. Although he does not examine the al-Mushākala in two parts as explicitly and implicitly, he brings up this art when explaining the verses related to these sections. When explaining the al-Mushākala, al-Rāzī, who usually gives examples of other verses that are related to the subject, does not focus on the literal beauty of this art, but on its close connection with meaning. Although al-Rāzī did not use the name al-Mushākala, while interpreting the verses, he said that Allah's response to the ridicule of the unbelievers (we were but mocking/ نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) is called with the name of mocking (Allah mocks at them/ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ) and gave example from many verses and hadiths similar to this in terms of showing the prevalence of this art. Considering the examples mentioned by al-Rāzī, who gives the art of al-Mushākala with different names, two different approaches to the fact that this art is a metaphor or truth are stand out. According to Ahmad Hindavi Hilal, while al-Rāzī said that al-Mushākala is a metaphor in many places, he claimed that there is a truth somewhere. Therefore, according to al-Rāzī, it is better to accept this literary art as a metaphor. However, al-Rāzī's different interpretations of the word evil (سَيِّئَةٌ) and other verse interpretations, when evaluated in the contexts, show that he calls the art of al-Mushākala neither a metaphor nor a truth, but the context of the sentence is decisive. As a matter of fact, al-Rāzī considers in verse of "And the recompense of an evil done is a punishment equal to it"



that the response of evil is evil, that is, that the punishment for evil is bad in relation to an evil person, based on the lexical meaning of the word, as truth. According to al-Râzî, the important thing is that the word mentioned together in an expression has a different meaning from the first word, it is not whether it is metaphorical, metaphorical or literal. In that case, al-Mushâkala is the use of the same word in two different meanings, which includes homonyms. In short, according to al-Râzî, the first of the two words with al-Mushâkala can be truth or metaphor, while the second can be truth or metaphor, provided that it does not have the same meaning as the first. However, since al-Mushâkala was not yet termed in his time, he mentioned this art with different names. In fact, he did not explain in his exegesis of the verses, and referred to another verse mentioned before. Since al-Râzî's thoughts about al-Mushâkala could not be determined exactly, and his statements were misunderstood, the subject of our study is the extraction of general rule from the small materials that al-Râzî mentions about the art of al-Mushâkala. In this direction, the conceptual framework of the art of al-Mushâkala will be included in the introduction of the article. In the first part, the nature of the art of al-Mushâkala according to al-Râzî will be explained, and in the second part, it will be discussed whether this art is a metaphor or a reality for him.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Bağımsızlık Sonrası Dönemde Tacikistan'da Dinî Durum  
ve Din Eğitimi**

*Religious Situation and Religious Education in Tajikistan  
in the Post-Independence Period*

**Alim Emin Yusufoğlu**

Dr., Din Eğitimi Bilim Dalı - Dr., Department of Religion Education.

yusubov-elvin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9603-8606>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 05/11/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atıf/Citation: Yusufoğlu, Alim Emin. "Bağımsızlık Sonrası Dönemde Tacikistan'da Dinî Durum ve Din Eğitimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 421-447. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.977197>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Bağımsızlık Sonrası Dönemde Tacikistan'da Dinî Durum ve Din Eğitimi

### Öz

Tacikistan Cumhuriyeti'nin 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasının üzerinden 30 yıl geçmesine rağmen, bağımsızlığın ilk yıllarında halka beş yıl süren bir iç savaş yaşatmış olan komünist Cumhurbaşkanı İmamali Rahmon iktidarı, günümüzde İslâm karşıtı bir siyaset izlemektedir. Rejim, inançlarını yaşamaya çalışan Müslümanlara karşı baskı uygulamaya, onların din eğitimi almalarını engelleyip yasaklamaya devam etmekte ve din eğitimi müesseselerini kapatmaktadır. 2009 yılından beri kademeli olarak din ve din eğitimi alanında engellemelere gidilmiş, devlet ve eğitim kurumlarında başörtüsü yasaklanmış, tüm medreseler kapatılarak yurt dışında din eğitimi gören öğrenciler geri çağırılmış ve ülkede resmî din eğitimi kurumu olarak sadece İslâm Enstitüsü kalmış durumdadır. Bu çalışmanın amacı, Tacikistan'da bağımsızlık sonrası dönemde din-devlet ilişkileri ve din eğitimi uygulamalarını ortaya koymaktır. Makalede, Tacikistan'da din-devlet ilişkilerini düzenleyen mevzuat değerlendirilmekte, din hizmetlerini yürüten kurumlar ele alınmakta ve devletin İslâm'a karşı uyguladığı siyaset üzerinde durularak, Müslümanların mevcut durumundan genel hatlarıyla bahsedilmektedir. Çalışmanın devamında, ülkedeki din eğitimi alanının durumu incelenerek, örgün ve yaygın din eğitimi uygulamaları ve sorunları hakkında bilgi verilmektedir. **Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Tacikistan, İslâm, Din-Devlet İlişkileri.

## Religious Situation and Religious Education in Tajikistan in the Post-Independence Period

### Abstract

Despite the fact that 30 years have passed since Tajikistan gained its independence in 1991, the government of communist President Imamali Rahmon, which led to a civil war that lasted for five years, continues to implement anti-Islamic politics to pressure Muslims who try to live their faith, to prevent and ban them from receiving religious education and closing religious educational institutions. Since 2009, there has been a gradual tightening in the field of religion and religious education; headscarves is banned in state and educational institutions, all madrasahs have been closed, students studying abroad have been recalled, and only the Islamic Institute remains as the official religious education institution in the country. In this context, the general aim of the study is to reveal the state of religion-state relations and the field of religious education in Tajikistan in the post-independence period. In the article, the legislation regulating religion-state relations in Tajikistan is evaluated, institutions that carry out religious services are discussed, and the current situation of Muslims is mentioned in general with an emphasis on the state's policy against Islam. Subsequently, the situation in the field of religious education in the country is mentioned and information is given about the practices and issues of formal and non-formal religious education.

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

**Keywords:** Religious Education, Tajikistan, Islam, Religion-State Relations.

### Giriş

Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle birlikte Tacikistan Cumhuriyeti, 9 Eylül 1991'de bağımsızlığını kazanmış ancak bağımsızlığının ilk yıllarında, laik ve dinî siyasî güçler arasında uzun bir iç savaşa (1992-1997)<sup>1</sup> yol açan bir krizle

1 Tacikistan'ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasının hemen ardından, yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde %58 oyla Tacikistan Komünist Partisi başkanı Rahman Nabiyev'in seçimleri kazanması, diğer partilerin seçimlerin hile ile kazanıldığı iddiasıyla sonuçları kabul etmemeleri halk isyanlarına neden olmuş ve ülkenin her bölgesine yayılması sonucunda Eylül 1992'de Nabiyev istifa etmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine, İslâmî Diriliş Partisi'nin

karşı karşıya kalmıştır. İktidar ve muhalefet arasındaki, yeni Tacik devletinin laiklik veya şeriat ilkesi esasında kurulması gerektiği konusundaki görüş farklılıklarından dolayı 1992'de başlayan iç savaş, gelecek yıllar içinde ülkenin sosyo-politik ve ekonomik gelişimini belirleyen bir barış anlaşmasının imzalanmasıyla 27 Haziran 1997'de sona ermiştir. Barış anlaşmasının konularından biri, muhalefeti temsil eden Tacikistan İslâmî Diriliş Partisi'nin<sup>2</sup> siyasî meşruiyetinin tanınması, hükümet ve parlamentoda yer alması olmuştur. Böylece Tacikistan, parlamentoda İslâmî bir partinin yer aldığı bölgedeki tek devlet konumuna gelmiştir. Savaş sonrası dönemde, Cumhurbaşkanı İmamali Rahmon hükümetinin İslâmî Diriliş Partisiyle temsil edilen muhalefet arasındaki rekabetin devam etmesi, dinî aşırılık, terörist grupların ve ideolojilerin artmasını engellemek gerekçesiyle, toplumdaki dinî özgürlüklerin kademeli olarak sınırlandırılmasına neden olmuştur. Yeni din ve vicdan özgürlüğü kanununun kabul edildiği 2009'dan beri, 2015 yılında İslâmî Diriliş Partisi'nin yasaklanması ve kapatılması da dahil olmak üzere, din özgürlüğü ve din eğitimi alanında bir dizi değişiklik yapılmıştır.<sup>3</sup> Örneğin, medreseler ka-

öncülüğünde tüm siyasî partilerin temsil edildiği bir Milli İttifak Hükümeti kurulmuştur. Bu durumu olumsuz karşılayan Rusya, Tacikistan'a kara harekâtı düzenlemiş ve askeri güçle istifa eden Nabiyev'in yerine İmamali Rahmon'u cumhurbaşkanlığına getirmiştir. Tacikistan halkı Rusların sayesinde komünistlerin yeniden iktidara gelmesine, devletin başına İmamali Rahmon'un geçmesine karşı çıkmış ve on binlerce insanın ölmesine ve yüz binlercesinin de mülteci olmasına sebep olan iç savaş başlamıştır. Mahmut Karael, "Tacikistan'daki İslâmî Hareketler", *SDAM* (Erişim 29 Nisan 2021).

- 2 Tacikistan İslâmî Diriliş Partisi'nin kökleri 1974'te Said Abdullah Nuri (1947-2006) tarafından kurulan "Müslüman Gençlik Örgütü'ne" dayanmaktadır. Düşünsel bakımdan İhvan-ı Müslimin'e yakın bir partidir. Partinin kurucularından olan ve iç savaşta birleşik muhalefetin lideri olan Abdullah Nuri, eğitimini Hindistan'da Devbend medreselerinde almıştır. Abdullah Nuri, özellikle üniversite öğrencileri arasında anti-komünist propagandası yaptığı için tutuklanmış, 1988'de serbest bırakıldığında faaliyetlerine devam etmiştir. İslâmî Diriliş Partisi, onun ve yandaşlarının öncülüğünde 26 Ekim 1991'de Tacikistan'da kurulmuştur. Ülkede beş yıl süren iç savaşın ardından İslâmî Diriliş Partisi'nin resmî bir parti olması, hükümet görevlerinin yüzde otuzunun partiye verilmesi, yurt dışındaki parti üyelerinin ülkeye dönmelerine izin verilmesi koşullarıyla taraflarca barış anlaşması imzalanmıştır. Ancak Rahmon, 2006 yılında Abdullah Nuri'nin vefat etmesini fırsat bilerek yeniden İslam karşıtı mücadelesine dönmüş, baskı ve korkutularla partiyi karalamaya ve kamuoyunda terörist olarak gösterip, üyelerini cezaevine atmaya başlamıştır. General Abduhalim Nazarzade'nin hükümet güçlerine karşı düzenlediği silahlı saldırının parti üyeleri tarafından düzenlendiği ve darbe girişimiyle bağlantılı oldukları gerekçesiyle İslâmî Diriliş Partisi'nin önemli üyeleri gözaltına alınmış ve parti Tacikistan Yüksek Mahkemesi tarafından Eylül 2015'te yasa dışı ilan edilip faaliyetleri yasaklanmıştır. İmamali Rahmon rejimi, tüm Orta Asya'nın tek resmî İslâmî partisini "terörist parti" olarak ilan etmiş ve kapatmıştır. Murat Murtazin, "Tadçikistan: pobeda nad İslamizmom?", *Rossiya i Novıye Gosudarstva Evrazii* 2/39 (2018), 115-117; Karael, "Tacikistan'daki İslâmî Hareketler".
- 3 Lola Dodhudoyeva, "Tadçikistan: Sotsiokulturnıy Kod Epohi i Publiçnyı İslam", *Vlast* (2014), 164; Rustam Haydarov, "Vzaimodeystviye Religii i Gosudastva v Tadçikistane: Problemu i Perspektivi", *İslam v SNG* 2/7 (2012), 30-31.

patılmış, yurt dışında din eğitimi gören öğrenciler ülkeye geri çağırılmış, devlet ve eğitim kurumlarında başörtüsü ve sakal yasaklanmıştır. Yani, din ve din eğitimi konularının, esasında Tacik toplumunda meydana gelen siyasî süreçlerle yakından ilgili ve ilişkili olduğu görülmektedir. Siyaset, genel olarak eğitim, özel de ise din eğitimi politikalarını şekillendirmektedir. Söz konusu din eğitimi alanındaki sınırlamalar olduğunda, toplumsal hayatı da olumsuz etkilemektedir. Hâlbuki, din eğitimi toplumun manevi, ahlaki ve kültürel aydınlanması ve gelişmesi üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. İslâm Tarihi, din eğitimi sürecinin bilimsel, felsefi, ahlaki ve hukuki tartışmaların, yenilikçi hareketlerin ve dönüşümlerin başında geldiğini ortaya koymaktadır. Tarih boyunca camilerin yanı sıra, mektep ve medrese gibi müesseseler, İslâm'ın entelektüel potansiyelinin ve birikiminin çoğaltılmasının, geniş kitlelere yayılmasının, geliştirilmesinin ve sistematize edilmesinin ana merkezleri olagelmıştır. Bütün bunlar, din eğitiminin, dinî düşüncenin oluşumunda ve dinî süreçlerin gerçekleştirilmesinde belirleyici rolünü göstermektedir.

Türkiye'de Tacikistan hakkında bazı Türkçe kaynaklar mevcutsa da Tacikistan'daki din eğitimine ve din devlet ilişkilerine dair çalışmalar oldukça az ve yetersizdir. Mevcut çalışmalarda genellikle din-devlet ilişkileri, Müslümanların durumu, din eğitimi meseleleri ile ilgili konular yüzeysel incelenmiş ve müstakil bir çalışma yapılmamıştır.<sup>4</sup> Bu çalışmada dokümantasyon tekniğine bağlı olarak literatür incelemesi gerçekleştirilmiştir. Kaynak olarak konuyla ilgili Türkçe literatür incelendiği gibi yoğun olarak Rusça kaynaklar kullanılmış ve konuya dair yayınlar, raporlar, makaleler, kanunlar, kararnameler ve müfredatlardan faydalanılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın genel amacı, Tacikistan Cumhuriyetinde bağımsızlık sonrası dönemde din-devlet ilişkilerinin ve din eğitimi uygulamalarının durumunu ortaya koymaktır. Makalenin ilk kısmında, Tacikistan'da din-devlet ilişkilerini düzenleyen mevzuat çerçevesi değerlendirilmiş, ardından din hizmetleri yürüten kurumlar ele alınmış ve devletin İslam'a karşı uyguladığı siyaset üzerinde durularak Müslümanların mevcut durumundan genel olarak bahsedilmiştir. Makalenin ikinci kısmında ise ülkedeki din eğitimi uygulamaları incelenmiştir.

4 Tacikistan'da dinî durumu ve din eğitimi konularını doğrudan veya dolaylı olarak ele alan Türkçe akademik çalışmalara şunlar örnek gösterilebilir: Fahri Türk, *Güneşin Ayaklarındaki Ülke Tacikistan* (Ankara: Astana Yayınları, 2017); İsa Akpınar, *Tacikistan Ülke Profili* (Ankara: İran Araştırmaları Merkezi, 2019); Karael, "Tacikistan'daki İslâmî Hareketler"; Süer Eker, "Orta Asya'nın İrani Halkı Tacikler ve Bağımsızlığının 20. Yılında Tacikistan", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15 (2011), 349-398.

## 1. Bağımsızlık Sonrası Dönemde Tacikistan'da Din-Devlet İlişkileri ve Dinî Durum

İslâm dini, bin yılı aşkın süredir İslâm inancı ve kültürüyle yaşayan Tacik halkının ulusal kimliğinin temeli haline gelmiş, nüfusun çoğunluğunun ahlaki ve manevî değerler sistemini oluşturmuştur. Tacikistan nüfusunun çoğunluğu Hanefi mezhebine mensuptur.<sup>5</sup> Tacikistan Cumhuriyeti'nin din alanındaki siyaseti laik bir devlet anlayışı çerçevesinde Tacik Anayasası, "Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu", Tacikistan Cumhurbaşkanlığı ve Hükümeti kararları, uluslararası sözleşmeler ve diğer mevzuat temelinde düzenlenmektedir. Devletin din politikasının siyasî ve hukuki temelleri, anayasa ve din alanındaki yasal mevzuatla belirlenmekte ve açıklanmaktadır. Tacikistan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığının ilan edilmesiyle birlikte, 6 Kasım 1994'te halk referandumu yoluyla kabul edilen Tacik Anayasası, 22 Mayıs 2016 tarihli referandumla mevcut şekline kavuşmuştur. Anayasa'nın 1. maddesi Tacikistan Cumhuriyeti'ni "demokratik, egemen, hukuk ve laik" bir devlet olarak ilan etmektedir. Tacikistan Cumhuriyeti'nde din-devlet ilişkilerinin temeli Anayasa'nın 8. maddesi ile şekillendirilmiştir. Maddenin 1. bendi "Herhangi bir partinin, kamu ve dinî cemiyetin, hareketin veya grubun ideolojisinin devletin resmî ideolojisi olarak tanınmayacağı" ve 3. bendindeki devletin laik niteliği, dinî kurumların devletten ayrılması ve dinî kurumların devlet işlerine müdahalesinin imkânsızlığı hükümlerini oluşturmaktadır. Anayasa'nın 8. maddesinin 4. bendi Tacikistan Cumhuriyeti vatandaşlarının sivil ve dinî kurum ve kuruluşlarının oluşturulması amaçlı örgütlenme hakkını garanti etmektedir. Bununla birlikte, aynı bent, din düşmanlığını teşvik eden derneklerin ve siyasî partilerin kurulmasını ve faaliyetlerini yasaklamaktadır. Ayrıca, Anayasa'nın 8. maddesinin 5. bendine göre "Tacikistan'da millî ve dinî nitelikli ve görüşlü siyasî partilerin kurulması ve siyasî partilerin yabancı ülke, kurum ve vatandaşlar tarafından finanse edilmesi yasaklanır." cümlesiyle dinî nitelikteki siyasî partilerin kurulması da yasaklanmıştır.<sup>6</sup> Bu cümle, 22 Mayıs 2016'da yapılan referandumun sonucunda Anayasa'ya ilave edilmiştir. Bununla birlikte, Tacikistan Cumhuriyeti Anayasası'nın 26. maddesine göre vatandaşların din ve vicdan özgürlüğü hakkı "Herkes, dine karşı tutumunu

5 Tacikistan'ın nüfusu 2019 yılında 9 milyonun üzerinde olup %80'i Tacik, geri kalanı Özbek, Kırgız, Rus ve diğer halklardan meydana gelen etnik yapıya sahiptir. Ülke nüfusunun yaklaşık %90'ı Müslümanlardan oluşmaktadır. Selefi gruplar dikkate alınmazsa, Tacikistan Müslümanlarının neredeyse tamamı Hanefi mezhebine ve yaklaşık %3'ü ise Şiiğin İsmailî koluna mensuptur. İsmailîler, yoğunlukla Tacikistan'ın doğusundaki dağlık Gorno-Bedahşan bölgesinde yaşamaktadırlar. Halil Kurt, "Tacikistan (Fiziki ve Beşerî Coğrafya)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/345-346.

6 Konstitutsiya Respubliki Tadicikistan (Tacikistan Anayasası), Duşanbe (2016), md.1,8; Dmitriy Ovsannikov - Dmitriy Popov, "Sunnitskiy İslam i Gosudarstvennaya Vlast v Tadicikistane: Voprosi Vzaimodeystviya i Identifikatsiyii", *Musulmanskiy Mir* 2 (2017), 9-11.

*bağımsız olarak belirleme, ayrı veya başkalarıyla birlikte herhangi bir dine inanma veya inanmama, dinî tören ve ibadetlere katılma hakkına sahiptir.” ifadeleriyle güvence altına alınmıştır.<sup>7</sup>*

Tacikistan’da dinî hak ve özgürlükleri, dinî kurumların faaliyetlerini ve din eğitimi sürecini doğrudan düzenleyen bir diğer kaynak Tacikistan Cumhuriyeti “Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu”dur. Söz konusu bu kanun, 8 Aralık 1990 tarihinde kabul edilen eski “Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu”nun yerine Tacikistan Hükümeti tarafından 26 Mart 2009’da kabul edilmiş ve yürürlüğe girmiştir. Kanunun en belirgin özelliği, Tacik halkının kimliğinin ve birliğinin oluşumuna ve korunmasına katkı sağladığı ve dinî radikalizmi, fanatizmi ve aşırılığı etkin bir şekilde engellediği gerekçesiyle, din-devlet ilişkilerinde Hanefi mezhebinin esas alınması ve mezhebe yasal olarak özel statünün verilmesi olmuştur. Bu durum kanunun giriş kısmında, *“Tacik halkının milli kültürünün ve manevi hayatının oluşumunda Hanefi mezhebinin özel rolünün tanınmasına ilişkin...”* kelimeleriyle ifade edilmiştir. Kanun, din ve vicdan özgürlüğü meselelerini, devlet ile dinî kurumlar arasındaki ilişkileri, dinî kurumların yasal statüsünü ve din eğitimi konularını düzenlemektedir. Kanunun 4. maddesine göre, her vatandaşın din seçme ve dinî ibadetleri yerine getirme özgürlüğü garanti altına alınmakta, dinî kurumların faaliyetlerini yasal mevzuat çerçevesinde yürürebilmelerine imkan verilmektedir. Kanun, Tacikistan Cumhuriyeti yasalarında öngörülen durumlar dışında, dinî kurumların faaliyetlerine müdahale etmemesini ve farklı dinler ve inançlar arasındaki eşitliğin korunmasını garanti etmektedir.<sup>8</sup>

Kanunun 7. ve 8. maddeleri ise, din eğitimi alanında devlet politikasının yönlerini oluşturmada ve belirlemede önemli role sahiptir. Kanunun 7. maddesinde, devletin, dinî aşırılığı, radikalliği ve çatışmayı önlemek amacıyla din eğitimi kontrol altına aldığı ifade edilmektedir. Aynı maddenin 3. bendinde, din içerikli derslerin ihtiyaca göre ve pratik uygulaması olmadan devlet eğitim kurumlarının müfredatına konulmasının devletin yetkisinde olduğu bildirilmektedir. Yine aynı kanunun 8. maddesinin 1. ve 2. bendinde, *“Her birey din eğitimi alma hakkına sahiptir. Mevcut kanun çerçevesi dahilinde dinî müesseselerin din eğitimi kurumu açma hakkı bulunmaktadır.”* cümleleri yer almaktadır. Maddenin 3. ve 5. bendinde ise, 7 ile 18 yaş arası çocukların, okuldan artakalan boş zamanlarında ebeveynlerinin (ve onların yerine geçen kişilerin) yazılı izniyle din eğitimi alma hakkına sahip oldukları belirtilmektedir.

7 Tacikistan Anayasası, md. 26.

8 Закон O Svobode Sovesti i Religioznih Obyedeneniyah (Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu), Duşanbe (2009), md. 4; Farruh Salimov vd., *Konsolidirovanniy Otçet* (Search For Common Ground, 2019), 20.



Bunun için, merkez ve Cuma camilerinde imamların öğrenci grupları oluşturarak temel dinî bilgileri öğretebilecekleri ifade edilmektedir.<sup>9</sup>

Bunun yanı sıra, söz konusu maddenin 6. ve 7. bendinde de, Tacikistan vatandaşlarının yurt dışındaki dinî eğitim kurumlarında din eğitimi alma hakkına sahip oldukları belirtilmektedir. Mezkur bentlerin temelinde, 2011 yılında kabul edilen “Yurt dışında Din Eğitimi Alma Prosedürü” kararname-sine göre, yabancı ülkelerde din eğitimi almaya gidecek kişinin, daha önce Tacikistan'da devlet kurumunda din eğitimi görmüş olması ve yetkili devlet kurumunun resmî iznini alması gerekmektedir. Yurt dışında yüksek din öğ-retimi kurumlarında okuyacak vatandaşların seçimi Tacikistan Din İşleri Ko-mitesi tarafından yapılan sınav ve mülakat yoluyla gerçekleştirilmektedir. Sı-navda başarılı bulunan öğrenciler, din eğitimi konusunda Tacik hükümetinin anlaşması olduğu ülkeler arasından ülke veya eğitim kurumunu seçebilmektedirler. Hükümetler arası anlaşmalar temelinde, Tacikistan vatandaşlarına din eğitimi almaları için kontenjan tahsis edilmektedir.<sup>10</sup> Burada ülkedeki tek resmî din eğitimi kurumunun Tacik İslâm Enstitüsü<sup>11</sup> olduğu düşünüldüğünde, kararınameye göre yurt dışında din eğitimi alabilecek kişilerin, sadece söz konusu kurumun mezunları olabileceği anlaşılmaktadır. Bu ise, çok az ve belirli sayıda kişinin bu imkana sahip olabileceği ve diğer vatandaşların ise din eğitiminden mahrum kalacağı anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte, Tacikistan'da din alanındaki önemli diğer bir yasal düzenleme de, Tacikistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın 4 Nisan 2018 tarihli “Tacikistan Cumhuriyeti'nin Din Alanında Devlet Politikası Konsepti” kararnamesidir. Geliştirilen konseptin ana hedefleri, laik bir devlet kurma sürecinde devletle dinî kurumlar arasında etkili iş birliğinin güçlendirilmesi, din ve mezhep eşitliği ile hoşgörünün sağlanması, dinî çevredeki radikal hareket, fikir ve inançların yayılmasının önlenmesi, toplumda hoşgörü ve karşılıklı anlayış ortamının yaratılması için uygun koşulların sağlanması şeklinde belirlenmiştir.<sup>12</sup>

### 1.1. Din Hizmetlerini Yürüten Kurumlar

Tacikistan'da vatandaşların dinî konulardaki ihtiyaçlarının karşılanmasında, din alanının kontrolü ve gözetilmesinde ana rol yetkili devlet organı Tacikistan Din İşleri, Milli Gelenek, Merasim ve Tören Düzenleme Devlet Komitesi

9 Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu, md. 7, 8; Farruh Salimov vd., *Konsolidirovanniy Otçet*, 23.

10 Tadcikskiy Yuridiceskiy Spravoçnik (SADBARG), *Religioznoye Obrazovaniye* (2020). Kararıname Tacikistan'ın anlaşması olduğu ülke ve eğitim kurumu isimleri geçmemektedir.

11 Söz konusu kurumla ilgili bilgiler çalışmanın ilerleyen bölümünde yer alacaktır.

12 Kontseptsiya Gosudarstvennoy Politiki Respubliki Tadcikistan v Sfere Religii (Din Alanında Devlet Politikası Konsepti), Duşanbe (2018), md. 1; Gülruhsor Nizomeddinova Abdullaeva, “İstoriko-Pravoviye Osobennosti Razvitiya Prava na Svobodu Sovesti i Veroispovedaniya v Tadcikistane”, *Cyberleninka* (Erişim 13 Mayıs 2021).

(Din İşleri Komitesi) ve Tacikistan İslâm Merkezi Ulemâ Konseyi'ne (Ulemâ Konseyi) aittir.

### 1.1.1. Tacikistan İslâm Merkezi Ulemâ Konseyi

Taşkent'te 1943 yılında kurulan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi'ne bağlı olarak 1993 yılına kadar Tacikistan Kadılığı faaliyet göstermiştir. Şubat 1993 tarihinde bağımsız Tacikistan Müftülüğü kurulmuş ve iç savaş sonrasında Tacikistan İslâm Merkezi Ulemâ Konseyi'ne dönüştürülmüştür. Ulemâ Konseyi üyeleri klasik İslâm eğitimi görmüş yüksek dinî öğrenimli kişilerden oluşmakta ve günümüzde konsey başkanlığını Seyitmurkerrem Abdukadirzade yürütmektedir.<sup>13</sup> Konseyin temel görevi, ülke Müslümanlarının dinî ihtiyaçlarının karşılanması, vatandaşlar arasında barışın ve birliğin sağlanması, İslâmî değerlerin temsil edilmesi, korunması ve şeri meselelerle ilgili kararların alınması şeklinde belirtilmektedir. Ulemâ Konseyi'nin faaliyet alanları çeşitlidir. Konsey dinî bayramların ve merasimlerin tarihlerini belirlemekte ve dinî konularla ilgili fetvalar vermektedir. Konsey üyeleri, imamlar tarafından ülke genelinde Cuma namazlarında okunacak hutbe ve vaazları hazırlayıp onaylamaktadır. Konsey kendi yetkileri dâhilinde camilerin ve dinî kurumların işlerini yürütmektedir. Ülkedeki, bütün camiler ve türbeler konseye bağlıdır. İbadet ve dinî merasimler din görevlilerinin rehberliğinde yerine getirilmektedir. Ulemâ Konseyi, din eğitimi alanında da yetkili bir teşkilat olması hasebiyle ülkenin tek yüksek din eğitimi kurumu olan Tacikistan İslâm Enstitüsü'nün faaliyet sürecinde aktif yer almaktadır. Konsey'in maddi geliri genellikle toplanan sadakalardan ve çeşitli bağışlardan oluşmaktadır. Bununla birlikte, mali açıdan devletten bağımsız olmasına rağmen, belli aralıklarla devletten finansal destek görmekte ve imamların maaşları devlet bütçesinden ödenmektedir.<sup>14</sup>

Bugün Tacikistan Ulemâ Konseyi'nin ülke Müslümanlarının görüş ve fikirlerinin ortak temsilcisi olduğu, halk üzerindeki otoritesinin güçlü ve etki alanının kapsayıcı olduğu söylenemez. Aslına bakılacak olursa, bir grup dinî liderden oluşan Ulemâ Konseyi, devletle Müslüman cemaati arasında bir aracı işlevini görmek ve bu nedenle devlet, konsey aracılığıyla ülkedeki İslâm'ı ve din görevlilerini kontrol etmeye çalışmaktadır. Her ne kadar hükümet yetkilileri konseyin bağımsız bir yapı olduğunu söylese de devletin kon-

13 Ulemâ Konseyi'nin üyeleri ülkenin tüm bölgelerin temsil olunması şartı ile belli aralıklarla düzenlenen genel Tacikistan Müslümanları Şurası'nda belirlenmektedir. 1 Ocak 2018 itibarıyla Tacikistan'da Ulemâ Konseyi idaresi altında toplamda 3.900'den fazla cami ve mescit faaliyet göstermektedir. Şuroi Ulamo (ŞU), "Ulemâ Konseyi" (Erişim 1 Haziran 2021).

14 Dodhudoyeva, "Tadcikistan: Sotsiokulturniy Kod Epohi i Publiçnyy İslam", 163; Akmal Abdullodjonoviç Mirboboev, "Mesto İslamskogo İnstituta -Vakufnoye Pravo- v Svetskoy Pravovoy Sisteme Respubliki Tadcikistan", *Cyberleninka* (Erişim 13 Mayıs 2021).

seyi doğrudan etkilediği ve kontrol ettiği net şekilde bilinmektedir. Halk, konseyin karar ve fetvalarını devlet politikasının ifadesi, üyelerini de hükumete sadık kişiler olarak algılamaktadır.<sup>15</sup>

### 1.1.2. Tacikistan Din İşleri Komitesi

Din İşleri Devlet Komitesi, devletin din alanındaki resmî yaklaşımını temsil etmek, dinî kurum ve kuruluşların faaliyetlerini takip ve koordine etmek, devletin dinle ilgili siyasetinin düzenlenmesi ve oluşmasına yardımcı olmak amacıyla Aralık 1994'te Tacikistan Hükümeti tarafından kurulmuştur. Mayıs 2010'da ise, yeni din özgürlüğü kanunu esaslı doğrultusunda teşkilatın yetki alanı genişletilerek adı Din İşleri, Milli Gelenek, Merasim ve Tören Düzenleme Devlet Komitesi olarak değiştirilmiştir. Din İşleri Komitesi, dinî kurum ve cemaatlerin tescili, dinî yapıların inşasına izin verilmesi, din eğitimi meseleleri, dinî literatürün ülkeye getirilmesi, dağıtımı ve dinî neşriyat üzerindeki kontrol de dahil olmak üzere çok geniş yetkilere sahiptir. Komite'nin temel görevleri arasında, dinî konularla ilişkili görülen kanun ve kararname taslaklarının hazırlanması ve hükumete sunulması, dinî kurumların faaliyet alanlarının incelenmesi ve uygun görüldüğü taktirde devlet tescilinin yapılması, bu kurumların faaliyetlerinin koordine ve kontrol edilmesi, ülke yasalarına aykırı hareket etmeleri halinde dinî kurumların uyarılması, faaliyetlerinin durdurulması veya gerektiğinde mahkeme kararıyla yasaklanması, vatandaşların dinî inanç ve özgürlüklerinin sağlanması için şartların oluşturulması, yurt dışında kutsal mekânların ziyaret (hac ve umre) işlemlerinin organize edilmesi ve yürütülmesi, cami imamlığına atanacak olan kişilerin araştırılması ve onaylanması, devlet eğitim ve din eğitimi kurumlarında uygulanan ders programlarının incelenmesi ve ders kitaplarının hazırlanmasına katkıda bulunulması, vatandaşları zararlı dinî ideolojiler konusunda aydınlatmak amaçlı eğitici konferanslar ve seminerlerin düzenlenmesi gibi görevler yer almaktadır. Aynı zamanda, ülkedeki dinî durumla ilgili gereken incelemeleri yapmak, ulusal güvenliğe tehdit oluşturan dinî unsurları ve mevzuata aykırı faaliyet yürüten dinî kurum ve şahısları tespit etmek, tespit edildiğinde de onları emniyet ve ulusal güvenlik teşkilatlarına bilgilendirmekle de mükelleftir.<sup>16</sup>

Din İşleri Komitesi'nin başkanı ve yardımcıları cumhurbaşkanı tarafından atanmakta olup, 2021 itibariyle başkanlık görevini Süleyman Devletzade yürütmektedir. Komitenin merkezi Duşanbe'de olmakla beraber, her bölgede temsilcilikleri bulunmaktadır. Dinî konularda Din İşleri Komitesi ve Ulemâ Konseyi kendi aralarında yakın iş birliği içerisinde ortak faaliyet

15 Posolstvo Soedinennih Ştatov Ameriki (PŞŞA), *Doklad o Svobode Veroispovedaniya v Stranah Mira: Tadcikistan* (Duşanbe: PŞŞA, 2009), 2-4.

16 Farruh Salimov vd., *Konsolidirovannyy Otçet*, 23; Haydarov, "Vzaimodeystviye Religii i Gosudstva v Tadcikistane: Problemi i Perspektivi", 33.

yürütülmektedir.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere Din İşleri Komitesi, imam adaylarının onaylanması, camilerin kontrolü ve imamların teftiş edilmesi, hac ve umre organizasyonlarının yapılması gibi işlemleri de yürüterek, aslında Ulemâ Konseyi'nin yapması gereken bir kısım görevleri üstlenmiş bulunmaktadır. Bu tür geniş yetkiler, komitenin dinî kurum ve cemaatlerin işlerine gereksiz ve asılsız müdahaleler yapmasına ve gerektiğinde bir yaptırım gücü olarak kullanılmasına neden olmaktadır.

## 1.2. Din Alanında Devlet Politikasının Mevcut Durumu

Yukarıda belirtildiği üzere, Tacikistan'da 1992-1997 yılları arasında komünist hükümet ve demokratik muhalefetle temsil edilen çeşitli siyasî gruplar arasında iktidar mücadelesi sebebiyle bir iç savaş yaşandı. Haziran 1997'de imzalanan barış anlaşması doğrultusunda İmamali Rahmon Tacikistan Cumhurbaşkanı olarak kaldı ve İslâmî Diriliş Partisi ile temsil edilen muhalefet üyeleri hükümette çeşitli görevler aldılar. İç savaş sonrası Rahmon, İslâm partisi temsilcilerini siyasî arenadan çıkarmak amacıyla sistematik bir şekilde hareket etti ve bu konuda ilerleme kaydedildikçe, din üzerinde kısıtlama ve kontrol politikası da sıkılaştırılmaya başlandı.<sup>18</sup> Buna göre, devletin din alanındaki siyasetini İslâmî Diriliş Partisi'ne karşı yürüttüğü siyasetle bağdaştırarak, aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

İç savaşın zor yıllarından sonra ülkenin barışa ihtiyacı olduğu için, 1997-2009 yılları arasında Rahmon hükümeti muhalefetle imzalanan anlaşmaya uymaya çalışmıştır. Bu yıllar, İslâmî Diriliş Partisi'nin faaliyetlerinin yasallaştırıldığı, parlamentoda yer alarak ülkenin siyasî hayatına aktif olarak iştirak ettiği ve hükümetle muhalefetin arasında yapıcı diyalog ve siyasî rekabetin olduğu bir dönem olmuştur. Nispeten barışçıl ve diyaloga dayalı tutum muhalefet lideri Said Abdullah Nuri'nin vefatıyla sona ermiştir. Mart 2009'da yeni "Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar" kanununun kabul edilmesiyle birlikte başlayan dönemde, İslâmî Diriliş Partisi üzerinde kademeli baskı artmış ve yasama mekanizmaları ve zorlayıcı tedbirler yoluyla partinin siyasî süreçten çıkarılmasına gidilmiştir. Aynı zamanda sekülerizm politikası kapsamında siyasal İslâm ve takipçileri açık bir şekilde baskıya maruz kalmış ve faaliyetleri giderek sınırlandırılmıştır. 2015 yılında, darbe girişimiyle ve dinî radikalizmle mücadele kampanyası kapsamında İslâmî Diriliş Partisi'nin faaliyeti resmen yasaklanmış ve parti kapatılmıştır.<sup>19</sup>

17 Komitet po delam religiyi pri Pravitelstve Respubliki Tadcikistan (KDR), "Tacikistan Din İşleri Komitesi" (Erişim 3 Haziran 2021); Abdullaeva, "Razvitiya Prava na Svobodu Sovesti i Verospovedaniya v Tadcikistane", *Cyberleninka*.

18 A. Andreev, "Vzlet i Padeneiye Partii İslamskogo Vozrajdeniya v Tadcikistane", *Vesnik SPbGU* 10/2 (2017), 106-107.

19 Ovsannikov - Popov, "Sunnitskiy İslam i Gosudarstvennaya Vlast v Tadcikistane", 12-14.

Bu siyasî gidişata paralel olarak, 2009'dan günümüze kadarki zaman içinde, devlet ve denetim organları tarafından ülkedeki dinî yaşamı ve din eğitimi sürecini kontrol altına almak için önlemler alınmış ve birçok sıkılaştırıcı ve sınırlayıcı uygulamalara gidilmiştir. İktidarın uyguladığı önlem ve yasaklarından bazıları şunlardır:

-Din İşleri Komitesi tarafından resmî belge eksikliği, çalışma izninin yenilenmemiş olması, kanuna aykırı gelinmesi veya ulusal güvenliğe tehdit oluşturması gibi çeşitli gerekçelerle ülkedeki çoğu cami kapatılmaktadır. 2011 yılından bu yana Tacikistan'da binin üzerinde cami ve mescit kapatılmış ve ezan için hoparlör kullanımı yasaklanmış durumdadır. Cami imamlarının ataması Din İşleri Komitesi'nin koordinesiyle yapılmakta ve yetkililer imamların işlerine, camilerdeki dinî tören ve ibadetlere aktif olarak müdahale edebilmektedir. Ayrıca, hastane, cezaevi gibi kamu kurumlarında, mescit olarak kullanılacak odalar ancak yetkililerin özel izniyle tahsis edilebilmektedir.

-Din kanununun 8. maddesinin 2. ve 3. bendinde, din eğitimi kurumlarının açılmasına ve camilerde temel dinî bilgiler derslerinin yapılmasına izin verilmesine rağmen, gerçekte durum farklıdır. Günümüzde ülkedeki tüm medreselerin faaliyeti yasaklanmış, resmî izinleri iptal edilmiş ve kapatılmıştır. Birçok imam caminin kapatılması korkusundan dolayı, özellikle Kur'an öğrenmeye gelen çocukları geri çevirmek zorunda kalmaktadır. Çünkü aynı kanunun 4. maddesinin 15. bendinde, 18 yaşın altındaki bireylerin dinî kurumların faaliyetlerine katılmaları yasaklanmakta ve bu durum yetkili organlar tarafından imamların ve din eğitimi sürecinin aleyhine değerlendirilebilmektedir. Ayrıca, Tacikistan'da din eğitimine yönelik kurslar açmak, müstakil ev ve apartman dairelerinde din dersi vermek yasaklanmış durumdadır.<sup>20</sup>

-Yurt dışında din eğitimi alma konusu da, yetkililerin özel kontrolü altındadır ve yurt dışında okumuş olan kişiler ve imamlar sürekli izlenmektedir. Örneğin, Ulemâ Konseyi 2017 yılında almış olduğu bir kararla, yurt dışında dinî eğitim gördükleri gerekçesiyle, yüz civarında imamı görevinden almıştır. Bununla birlikte, 2011 yılından bu yana, 18 yaşın altında olanların yurt dışına eğitim amaçlı gitmeleri yasaklanmıştır. 2013 yılında Libya, Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Mısır gibi ülkelerde din eğitimi gören iki bin beş yüzün üzerinde öğrenci ülkeye geri çağırılmıştır.<sup>21</sup>

20 Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu, md. 4, 8.

21 Tacikistan'da 2011 yılına kadar vatandaşların yurt dışında din eğitimi görmelerine müsaade edilmekteydi. Fakat 2011 yılında milli güvenlik gerekçesiyle yurt dışında din eğitimi görme prosedürü zorlaştırılmış ve sonrasında öğrenciler ülkeye geri çağırılmıştır.

-Tacikistan Eğitim Bakanlığı'nın okullarda başörtülü kız öğrencilerin arttığını tespit etmesi üzerine, kamuya açık yerlerde ve tüm eğitim kurumlarında genç kadınların ve kız çocuklarının başörtüsü takmaları ve dinî kıyafet giymeleri yasaklanmıştır. Bunun yanı sıra, kadınların camide namaz kılmalarını ve ibadet etmelerini yasaklayan Ulemâ Konseyi'nin 2004 yılında verdiği fetvası da halen yürürlüktedir.

-Devlet, hacca gitme yaşını 40 olarak belirlemiş olup, 40 yaşın altında olan kişilerin hacca gitmelerini yasaklamıştır. 2017 yılında ise, 50 yaşın altındaki erkekler için sakal yasağı getirilmiştir. Pasaport almak veya kamu kurumlarında çalışmak isteyenlerin sakallarını kesmeleri mecburidir.

-Dinî içerikli literatürün, görsel ve işitsel materyallerin ve özellikle de, Arapça kitapların Tacikistan'a sokulması devlet kontrolüyle olmakta ve gelen kaynaklar zorunlu şekilde devlet sansüründen geçmektedir.<sup>22</sup>

Devlet, 2009 yılından sonra uygulamaya konulan bu yasakları, Tacik halkının örf ve adetleriyle bağdaşmayan, milli kimliğine tehdit oluşturan, Tacikistan için geleneksel olmayan ve gittikçe yükselen Vehhabî/Selefi hareketlerin yayılmasını engellemeye yardımcı olacak önlemler olarak görmektedir. Tacikistan Devleti, 4 Nisan 2018'de kabul ettiği "Tacikistan Cumhuriyeti'nin Din Alanında Devlet Politikası Konsepti" kararnamesinin 6. ve 7. maddesinde din alanındaki siyasetini sıkılaştırmanın gerekliliğini aşağıdaki gerekçe ve faktörlerle açıklamıştır:

-Son yıllarda Tacikistan'ın geleneksel dinî anlayışıyla uyuşmayan İslâmî parti ve hareketlerin nüfuz etmesi, Tacik toplumunda aşırı ve radikal görüşlerin yeniden canlanmasına neden olmakta ve ulusal güvenliğe yönelik ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.

-Tacikistan vatandaşlarının yurt dışında din eğitimi alma sürecinin baştan yanlış düzenlenmiş olması ve yabancı din eğitimi kurumlarında resmî izni olmadan okuyan öğrencilerin ülkeye geri dönmüş olmaları ileride ülkenin dinî ortamında yeni zorlukların ve sorunların ortaya çıkmasını tetikleyecek potansiyele sahiptir.

-Aşırı görüşteki dinî grupların ve hareketlerin ülkeye dinî içerikli literatürü, görsel ve işitsel materyalleri sokması ve yayması durumu gençler arasında radikal düşüncelerin yayılmasına ve toplumda dinî düşmanlık ve çatışmanın yaşanmasına neden olabilmektedir. Küreselleşme şartlarında radikal dinî ideoloji ve fikirlerin medya, internet ve sosyal ağlar aracılığıyla yayılması durumu da devlet takip ve kontrolünün sıkılaştırmasını gerekli hale getirmiştir.<sup>23</sup>

22 PSSA, *Doklad o Svobode Veroispovedaniya v Stranah Mira: Tadcikistan*, 6-7; Ovsannikov - Popov, "Sunnitskiy İslam i Gosudarstvennaya Vlast v Tadcikistane", 16.

23 Din Alanında Devlet Politikası Konsepti, md. 6,7.

Tacikistan'ın başındaki komünist iktidar, aslında İslâm'a karşı bir tutumla hareket ederek, kendi varlığına tehdit olarak gördüğü her şeye toptancı bir yasaklama yaklaşımıyla cevap vermekte ve bunu vatandaşların dinî hak ve özgürlüklerine müdahale olarak algılamamaktadır. Fakat, her ne kadar devlet tarafından alınan kısıtlayıcı önlem ve yasaklar, belirli bir gerekçe ve argüman eşliğinde öne sürülüp meşru hâle getirilmeye çalışılsa da yerel ve uluslararası insan hakları kuruluşları Tacikistan'daki mevcut durumu vatandaşların temel dinî hak ve hürriyetlerinin ihlâli olarak değerlendirmektedirler.<sup>24</sup>

## 2. Tacikistan'da Din Eğitiminin Durumu

Tacikistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla beraber, diğer alanlarda olduğu gibi, din ve din eğitimi alanında ciddi gelişmeler meydana gelmiştir. Ülkede yeni camiler yapılmış, medreseler açılmış ve buna bağlı olarak talep edenler için yaygın din eğitimi imkanı sunulmuştur. Medreseler eğitim faaliyetlerini devletten herhangi bir resmî onay ve belge almadan yürütmüşlerdir. Ayrıca, Tacik İslâm Enstitüsü'nün kurulmasıyla ve devlet üniversitelerinin bazı fakültelerinde "Dinler Tarihi" dersinin okutulmaya başlanmasıyla da yükseköğretimde din eğitimi ve öğretimi olanağı oluşmuştur.<sup>25</sup> Bunun neticesinde, ülkede resmî ve gayriresmî olarak yapılan iki paralel din eğitimi yapısı ortaya çıkmıştır. Ancak, 2009 yılından sonra kademeli olarak din eğitimi alanında yeni değişikliklere gidilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, ülkedeki din eğitiminin durumu ve uygulamaları değerlendirilecektir.

### 2.1. İmam Ebu Hanife Tacik İslâm Enstitüsü

Sovyetler Birliği'nin çöküşünden kısa bir süre önce, 1989'da Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresinin girişimiyle, Tacikistan Kadılığına bağlı Duşanbe'de bir medrese açılmıştır. Medresede öğrenciler, ağırlıklı olarak Kuran, Tefsir, Hadis, Temel dinî bilgiler ve Arapça dil bilgisi dersleri görmekteydiler. Medresenin faaliyeti, Mayıs 1992'de Tacikistan'da başlayan iç savaş nedeniyle kesintiye uğramıştır. Bununla birlikte, iç savaşın ilk dönemi

24 PSSA, *Doklad o Svobode Veroispovedaniya v Stranah Mira: Tadcikistan*, 9; Farruh Salimov vd., *Konsolidirovannyy Otçet*, 25.

25 Tacikistan'da ortaöğretimde de din dersinin yer almasıyla ilgili bir takım çalışmalar yapılmıştır. Müslüman vatandaşlarının yoğun talepleri üzerine, 2010 yılında Eğitim Bakanlığı bu konuda çalışmaları başlatmıştır. Pilot proje olarak, ilk etapta 10. sınıfların müfredatına din dersinin konulması uygun görülmüştür. Fakat, dersin içeriğinin nasıl olması ve adının "İslam Tarihi" veya "Dinler Tarihi" olması gerektiğiyle ilgili çıkan görüş ayrılığından dolayı, bu konu üzerinde çalışan ilgililer projenin gerçekleştirilmesini ertelemiştir. Bu konudaki çalışmalar henüz sürdüğü için, ülkede ilk ve orta dereceli devlet eğitim kurumlarında din dersi okutulmamaktadır. Bk., PSSA, *Doklad o Svobode Veroispovedaniya v Stranah Mira: Tadcikistan*, 6. Çalışmaların ne aşamada olduğu ile ilgili ayrıntılı ve güncel bilgilere ulaşılamadığından dolayı, ilk ve ortaöğretimde din dersi konusu müstakil bir başlık altında değerlendirilememiştir.

bitince, Tacikistan hükümetince medresenin tekrar açılmasına karar verilmiş, eski hocalar yeniden davet edilmiş ve 1995 yılında eğitimleri yarıda kalmış 45 öğrenciyle medresede eğitim faaliyeti yeniden başlamıştır.<sup>26</sup> Medrese yönetimi zamanla medreseye yükseköğretim kurumu statüsünün verilmesi konusunu gündeme getirmiş ve 1997 yılında Din İşleri Komitesi'nin kararı ile medrese üniversiteye dönüştürülmüş ve adı İmam Tirmizî Tacik İslâm Üniversitesi olmuştur. Yeni oluşturulan üniversite, Din İşleri Komitesi'nin yetkisi altında olmasıyla birlikte, Ulemâ Konseyi tarafından idare edilmeye devam etmiştir.<sup>27</sup>

Yeni üniversite ilk başta, eğitim sürecini organize etmede ciddi sorunlar ve eksikler ile karşılaşmıştır. Üniversite binası, derslikler, ders kitapları ve eğitim materyalleri gibi temel eğitim unsurlarında ciddi eksikler görülmüştür. Özellikle de din dersleri ders kitaplarındaki yetersizlik ve eğitim süreci konusu büyük sorun haline gelmiştir. Üniversitede eğitim süreci ders programına göre değil, her hocanın kendi görüşü doğrultusunda yürütülmüş ve derslerde yüz yıl önce yazılmış eserler okutulmuştur. Çalışan çoğu hocanın ders anlatma, müfredat ve ders planı hazırlama, dönem ödevleri konuları seçme, seminerler ve eğitim etkinlikleri yürütme, toplantılar ve bilimsel konferanslar düzenleme ve diğer pedagojik konular hakkında yeterli bilgi ve tecrübeleri olmamıştır. Ders anlatmada hocalar ağırlıklı olarak ezbere dayalı geleneksel öğretim yöntemlerini kullanmıştır. Aslında eğitim kurumu medreseden üniversiteye dönüştürülmesine ve adının değişmesine rağmen, eğitsel, bilimsel ve yöntemsel içerik açısından bir değişme ve gelişme elde edilememiştir.<sup>28</sup> Bununla birlikte, 1997-2007 yılları arasında üniversite her yıl iki yüz civarında mezun verebilmiştir. Bu durum zamanla, üniversite mezunlarının istihdam sorununu gündeme getirmiştir. Diplomaları devlet tarafından tanınmadığı için, mezunlar eğitim kurumları da dahil olmak üzere devlet kurum ve kuruluşlarında çalışmamaktaydılar. Sorunun çözüme kavuşması için, üniversite yönetimi, kuruma bir devlet üniversitesi statüsü verilmesi talebiyle Tacikistan Cumhuriyeti hükümetine başvuruda bulunmuştur. 30 Ekim 2007 tarihinde, Tacikistan Cumhurbaşkanı İmamali Rahmon'un kararıyla, İmam Tirmizi İslâm Üniversitesi Tacik İslâm Enstitüsüne dönüştürülmüş ve 2009 yılında da İslâm Enstitüsüne İmam Azam Ebu Hanife adı verilmiştir.<sup>29</sup> Böy-

26 Akpınar, *Tacikistan Ülke Profili*, 17.

27 Zayniddin Nabotov, "Sistema Ofitsialnogo Religioznogo Obrazovaniya v Tadcikistane: Stranitsy İstorii İslamskogo İnstituta Tadcikistana İmeni Velikogo İmama Ebu Hanifi (İmama Azama)" *Tsentrlnaya Aziya i Kavkaz* 17/2 (2014), 128-129.

28 Nabotov, "Sistema Ofitsialnogo Religioznogo Obrazovaniya v Tadcikistane", 129.

29 Akpınar, *Tacikistan Ülke Profili*, 17; Nabotov, "Sistema Ofitsialnogo Religioznogo Obrazovaniya v Tadcikistane", 130.



lece İslâm Enstitüsü, yüksek din öğretimi yapan ve eğitim faaliyeti için gereken mali desteği devletten temin eden, Tacikistan'da devlet statüsüne sahip tek resmî din eğitimi kurumu hâline gelmiştir.

Günümüzde İslâm Enstitüsü'nün akademik ve idari personelinin maaşları devlet tarafından ödenmekte, eğitim programı devlet standartlarına göre hazırlanarak Eğitim Bakanlığı tarafından onaylanmaktadır. İslâm Enstitüsü, öncelikle din görevlisi yetiştirmek amacıyla hareket ettiği için, eğitim sürecini fakülteler yerine Kur'an Bilimleri, Arapça Dil Bilgisi, İslâm İlimleri, İslâm ve Dinler Tarihi, İslâm İtikadı ve Felsefesi bölümleri şeklinde düzenlemektedir. Kurumda, lisans ve yüksek lisans programları mevcut olup, lisans programı, iki yıllık hazırlık dönemiyle birlikte toplamda beş eğitim yılı şeklinde uygulanmaktadır. Burada okutulan eğitim programında Kur'an, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf, Kelam, Akaid, Hitabet, İslâm Tarihi, Dinler Tarihi, Mezhepler Tarihi, Arapça ve Farsça gibi din derslerine ek olarak, Tacikistan Tarihi, Tacik Dili ve Edebiyatı, İngilizce, Rusça, Bilgisayar, Ekoloji, Felsefe ve Sosyal Bilimler dersleri de yer almaktadır. Enstitüde, özellikle din dersleri için ders kitapları ve öğretim materyallerinin geliştirilmesi gibi bazı sorunlar devam etse de başta akademik kadro eksikliği olmak üzere birçok sorun bugün artık çözülmüş durumdadır. Önceki yıllara nazaran enstitünün akademik personeli hem kendi mezunlarından, hem yurt dışında din eğitimi görmüş hocalardan, hem de Tacik Milli Üniversitesi, Bilimler Akademisi gibi ülkenin diğer yüksek öğretim kurumlarından gelen bilim adamlarından oluşmaktadır.<sup>30</sup> Günümüzde, İslâm Enstitüsü'nün iki yüze yakını kız olmak üzere binden fazla öğrencisi bulunmaktadır. Kurumdan mezun olanlar camilerde imam-hatip olarak görev yapmakta, müftülüklerde ve devlet kurumlarında uzman olarak çalışabilmektedirler. 2018 yılında inşaatına başlanmış olan ve içinde bir caminin, kütüphanenin, öğrenci yatahanesinin, spor salonunun ve yemekhanenin olacağı yedi katlı beş binadan oluşan enstitünün yeni kampüsünün açılışının bu sene (2021) yapılması planlanmaktadır.<sup>31</sup>

## 2.2. Yükseköğretimde “Dinler Tarihi” Dersi

Günümüzde Tacikistan'da devlet ve özel olmak üzere otuzdan fazla üniversite bulunmaktadır. Tacik devletinin, 2005 yılında almış olduğu karar doğrultusunda bugün devlet yükseköğretim kurumlarında lisans düzeyinde “Dinler Tarihi” dersi okutulmaktadır. Mezkur dersin verilme maksadı, sosyal ve tarihî bir olgu olan dünya dinlerinin felsefi, sosyolojik ve fenomenolojik boyutlarıyla ele alınması ve öğrencilerin dinler, dinî aşırılıklar, batıl inanç ve hurafeler konusunda bilgilendirmesi şeklinde belirlenmiştir. Devlet üniversitelerinin ağırlıklı olarak Tarih, Edebiyat, Hukuk, Eğitim, Uluslararası

30 Nabotov, “Sistema Ofitsialnogo Religioznogo Obrazovaniya v Tadcikistane”, 134.

31 *Sputnik*, “Tadcikskih Devuşek ne Primut v İslamskiy İnstitut-priçini” (10 Şubat 2021), 1.

İlişkiler gibi fakültelerinin müfredatında yer alan “Dinler Tarihi” dersi kapsamında öğrencilere İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Zerdüştlük vb. dünya dinleri hakkında kısa ve genel bilgileri içeren konular okutulmaktadır. Bununla birlikte, dersin zorunlu veya seçmeli olması bölümlerin ders programına göre değişebilmektedir. Örneğin, 1947’de kurulan ve ülkenin en eski üniversitesi olan Tacik Milli Üniversitesi’nde “Filoloji”, “Gazetecilik”, “Psikoloji” ve “Sosyoloji” bölümlerinde okuyan öğrenciler için bu ders seçmeli olduğu halde, “Tarih”, “Hukuk”, “Felsefe” ve “Siyaset Bilimi” bölümlerinde okuyanlar için ise zorunlu olarak okutulmaktadır.<sup>32</sup> Söz konusu dersin içerdiği konuların ayrıntılarını tanımak amacıyla, 1996 yılında Duşanbe’de kurulan Tacik-Rus Slavyan Üniversitesi’nin “Tarih” bölümünde zorunlu olarak okutulan müfredatı incelemek faydalı olacaktır. Bölümün öğrencileri “Dinler Tarihi” dersini 1. sınıfın 2. döneminde 15 hafta boyunca haftada 4 saat olarak görmektedirler. Ders planı aşağıdaki ünite ve konu alt başlıklarından oluşmaktadır:

-“Din Olgusu ve Kavramı” bölümü – Din kavramının tanımları, dinin tarihi, sosyolojik ve felsefi temelleri, toplumda dinin işlevi şeklindeki başlıkları içermektedir.

-“Çin ve Japonya Dinleri” bölümü – Konfüçyüs’ün hayatı ve öğretileri, Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Şintoizm konu başlıklarını kapsamaktadır.

-“Zerdüştlük” bölümü – Zerdüştlüğün kaynakları, öğretileri, ibadetleri, kutsal kitap Avesta gibi başlıkları içine almaktadır.

-“Hindistan Dinleri” bölümü – Vedizm, Brahmanizm, Caynizm, Hinduizm, Şaivism ve Sihizm konu başlıklarını içermektedir.

-“Eski Mısır Dinleri” bölümü – Mısır’da din, Mısır tanrıları, ibadetler ve törenler, Firavun’un dini ve hâkimiyeti gibi başlıkları ele almaktadır.

-“Budizm” bölümü – Budizmin doğuşu ve temeli, kurucusu Buda, kutsal metinleri ve ibadetleri, Budizm bir din mi – bir felsefe mi? şeklindeki konu başlıklarını içermektedir.

-“Yahudilik” bölümü – Yahudilik tarihi, peygamberler ve kutsal metinler, Talmud, Kabala ve Hasidizm, ibadet ve bayramlar gibi başlıkları kapsamaktadır.

-“Hıristiyanlığın Doğuşu”, “Katolik ve Ortodoks Kilisesi”, “Protestanlığın Doğuşu” ve “Hıristiyanlığın Kutsal Kitabı - İncil” – bu dört ayrı bölümde, Hıristiyanlığın ortaya çıkışı, İsa peygamber ve havarileri, Yeni Ahit, Kilişenin bölünmesi, tarihte ve günümüzde Katolik Kilisesi, Ortodoks Kilisesi ve öğretileri, Protestanlığın çıkış nedenleri ve öğretileri, Martin Luther, Anglikan Kilisesi ve Protestanlığın mezhepleri şeklindeki konular okutulmaktadır.

32 Abdullo Hakim Rahnamo, “İslam v Vıssıh Uçebnih Zavedeniyah Uzbekistana, Tadcikistana i Kırgızstana”, *İzuçeniye prepodovaniya İslama v Evrazii* (2010), 239.

-“İslâm'ın Doğuşu” bölümü – İslâm'ın gelişiminin nedenleri, Hz. Muhammed ve hayatı, Arap Yarımadası'nda İslâm'ın zaferi ve dört halife dönemi konuları ele almaktadır.

-“İslâm İtikadı ve Kaynakları” bölümü – İslâm'ın ve imanın şartları, Sünnet, Sünnilik ve Şiilik, dinî bayramlar gibi konu başlıklarını içermektedir.

-“İslâm Hukuku” bölümü – Fıkıh usulü ve şeriat, dört mezhep ve kurucuları, günümüzde İslâm Hukuku konularını kapsamaktadır.

-“Müslümanların Kutsal Kitabı – Kur'an” bölümünde – Kur'an'ın yapısı, Kur'an sûreleri, Kur'an ve İslâm kültürü konuları okutulmaktadır.

-“Günümüzde İslâm” bölümü – Modern İslâm, Müslümanların durumu, Orta Asya'da İslâm, siyasî ve radikal İslâm, Vahhabilik ve Selefilik gibi konu başlıklarını ele almaktadır.<sup>33</sup>

Görüldüğü üzere, ders programında en çok Hıristiyanlık ve İslâm'a yer verilmektedir. İslâm'la ilgili konulara beş bölüm ayrılmış olup, bu konular Moskova'da Rus din bilimcisi Yablokov tarafından hazırlanan “İslâm” başlıklı ders kitabından okutulmaktadır.<sup>34</sup> Üniversitelerde “Dinler Tarihi” dersinin hangi kaynaklardan ve yöntemsel olarak nasıl okutulması gerektiği konusu, bugün Tacikistan'da din eğitimi alanındaki sorunlardan ve tartışmalardan birini teşkil etmektedir. Bilindiği üzere, Sovyetler döneminde genel olarak dinî çalışmalar ve özel olarak İslâmî araştırmalar, tarihin bir ürünü ve geçmişin bir kalıntısı şeklinde görülerek Marksist ve materyalist bir yöntem ve yaklaşımla yürütülmekteydi.<sup>35</sup> Bugün de Tacikistan'da yükseköğretimde okutulan din dersi ve ders materyallerinin içeriği, komünist dönemde ateizm dersleri vermiş olan akademisyenler tarafından hazırlanmakta ve temelde materyalist yaklaşımını korumaktadır. Bu durum ülkedeki dinî liderlerin ve Müslümanların tepkisini çekmektedir. Onlar, üniversitelerde okutulan din dersine ait müfredatın ateist bir yaklaşımla ve batılı kaynaklara göre değil, İslâmî esaslara ve kaynaklara göre hazırlanması gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu konuları değerlendirmek ve uygun kararları almak üzere, 2008 yılında Eğitim Bakanlığı bünyesinde akademisyenlerden ve din görevlilerinden oluşan ortak bir komisyon oluşturulmuştur.<sup>36</sup> Komisyonun kurulmasına rağmen, İslâm'ın bir inanç olarak okutulması bilimsel ilkelere ve ülkedeki eğitimin laik yapısına aykırı olduğu gerekçesiyle, hâlen de devlet üniversitelerinde din dersi ve ders kitapları materyalist bir yaklaşımla hazırlanmaya ve bu bakış açısıyla öğretilmeye devam edilmektedir.

33 Raboçaya Programma İstoriya Mirovıh Religiy, “Dinler Tarihi Ders Programı” (Erişim 5 Haziran 2021).

34 İgor Nikolayeviç Yablokov (ed.), *İslam: Novıye Religii* (Moskva: İzdatelstvo Yurayt, 2020), 2.

35 Rahnamo, “İslam v Vısshıh Uçebnıh Zavedeniyah Uzbekistana, Tadcikistana i Kırgızstana”, 248.

36 Rahnamo, “İslam v Vısshıh Uçebnıh Zavedeniyah Uzbekistana, Tadcikistana i Kırgızstana”, 249.

### 2.3. Medreseler

Sovyet döneminde din ve din eğitime yönelik sert yasaklayıcı ve baskılayıcı önlemler, İslâm eğitim geleneğinin büyük ölçüde tahrip olmasına neden olmuştur. Sovyetler sınırları içinde Miri Arap Medresesi ve Taşkent'teki İslâm Enstitüsü haricinde resmî kurumun olmayışı Müslümanları alternatif ve gayriresmî yollardan din eğitimi almaya yöneltmiştir. Sovyetler'in diğer Müslüman bölgelerinde olduğu gibi, Tacikistan'da da dinî bilgiler nesilden nesile hocalar tarafından gizli bir şekilde ev ortamında geleneksel öğretim yöntemleriyle aktarılmaya başlamış ve zamanla gizli bir eğitim ağı haline gelmiştir. Söz konusu ağın genişlemesi ve şekillenmesi 1990'ların sonrasına denk gelmiştir. Bağımsızlığın kazanılmasıyla Tacikistan'da Ulemâ Konseyi'nin kurulması ve onun bünyesinde resmî bir medresenin açılması, hocaların evlerinde yapılan din eğitiminin önemini azaltmamıştır. Aksine, ülkedeki cami sayısındaki büyük artışla birlikte, neredeyse her yerleşim yeri ve mahallede gayriresmî şekilde yürütülen yaygın din eğitimi uygulamalarında artış yaşanmıştır. Böylelikle, resmî din eğitime paralel olarak, ülke çapında her hocanın ya kendi evinde ya da mahalle camisinde organize ettiği yüzlerce "özel medreseden"<sup>37</sup> oluşan gayriresmî din eğitimi ortaya çıkmıştır.<sup>38</sup>

Net sayıları bilinmemekle beraber, özellikle bağımsızlığın ilk 15 yılında ülke genelinde çok sayıda açılan bu özel medreseler, hem maddi ve teknik imkanlar açısından, hem de eğitim uygulaması açısından farklılık göstermiştir. Genellikle okutulan kitap ve derslerde benzerlik olmakla birlikte, medreseler kendi içinde, tamamen ders nitelikli medreseler ve "hucra tahfizi Kur'on" adıyla bilinen hafız yetiştiren medreseler şeklinde ayrılmıştır. Medresede öğrenci sayısı, hocanın imkanı ve itibarına bağlı olarak 10-20 ile 75-100 kişi arasında değişebilmiştir. Çoğunlukla medreseler hocaların kendi evlerinde yer almış, öğrencisi çok olanlar müstakil bina kiralayabilmiştir. Kendi evinde eğitim yapan hocalar, evin bir bölümünde ailesiyle oturmuş, diğer bölümünü de medrese olarak kullanmıştır. Evin medrese olarak kullanılan kısmı genellikle, bir ders odasından, mescit odasından ve öğrencilerin yatak odalarından oluşmuştur. Medresede temizlik ve aşçılık işleri, her hafta başında sırayla seçilen görevli iki öğrenci tarafından yapılmıştır. Öğrencilerin

37 Anlaşıldığı gibi, bu din eğitimi şekli tam anlamıyla bir medrese olmaktan ziyade, tek bir hoca rehberliğinde kendi evinde veya camide geleneksel usûlle yapılan ders halkalarına (rahle-i tedrisata) benzetilebilir. Tacikistan'da halk arasında bu şekilde yapılan din eğitimi "Hûcra" (Arapça'da oda, köşe) olarak adlandırılmaktadır. Ancak, Tacik resmi kaynaklarında "özel medrese" şeklinde zikredildiği için, çalışmanın devamında medrese kavramı kullanılacaktır.

38 Abdullo Hakim Rahnamo, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane: Sovremennoye Polojeniye, Problemi i Vivodi", *İslama v SNG* 4/5 (2010), 102; A. Kurlikin, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane", *Religio* (Erişim 18 Mayıs 2021).

barınması ve geçim ihtiyaçlarının karşılanması için finansman kaynağını, hayırseverlerin bağışları ve ebeveynlerin periyodik olarak yaptıkları maddi yardımlar ve erzak yardımları oluşturmuştur.<sup>39</sup>

Medreselerde hocalar genellikle belli bir müfredat uygulamamış, eğitim süresini, konuları, ders kitabını ve çalışma koşullarını belirlemede her hoca serbest davranmıştır. Bazen de öğrencinin ağırlıklı olarak öğrenmek isteği dersler üzerine eğitim yürütülmüş ve öğrenci aynı anda 3-4 ders alabilmiştir. Yani dersler bireysel olarak takip edilmiş, bir ders veya derste okutulan kitap bitmedikçe başka derslere geçilmemiştir. Dersler genellikle öğle namazından sonra başlamış akşam namazına kadar devam etmiştir. Ancak, öğrencisi çok olan tanınmış hocalar eğitim sürecinde, ders programı, sınavlar ve ara tatiller vb. gibi resmî bir eğitim kurumunun ilkelerini uygulamaya özen göstermiştir. Medrese organizasyonunda farklılıkların olmasına rağmen, eğitim süreci genellikle, eski medreselerde okutulan çeşitli eserler üzerinden yürütülmüştür. Medreselerde okutulan eserlere bakıldığında, ağırlıklı olarak aşağıdaki derslerin okutulduğu görülmektedir. Eğitim sürecinin başında esas olarak, Kur'an, temel dinî bilgiler ve Arapça öğretilmiş, ders kitapları olarak da Kur'an'ın bazı sûre ve ayetlerini içeren "Haftiyak", Arapça dilbilgisi olan "Bidon", inanç esasları "Zaruriyeti Dinî", şiirler ve hikmetler şeklinde Farsça yazılmış ve temel dinî bilgileri kapsayan "Peñç Kitob" ve "Çahor Kitob"<sup>40</sup> gibi eserler okutulmuştur.<sup>41</sup> Mezkur eserler okutulduktan sonra, ilerleyen dönemlerde yaygın olarak, Arapça dilbilgisinde İbn Hacıb'in "Kafiye" ve Abdurrahman Cami'nin "Şarhi Mullo" eserleri, İslâm Hukukunda Burhaniddin Mer-

39 Rahnamo, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane", 103. Tacikistan'da farklı yıllarda halk içinde en büyük ve meşhur medreseler olarak, Mevlevi Hindustoni, Hoca Mirzayusuf, Hoca Abdurreşit, Hoca Tahir, Hoca Mahmutcan, Hoca Mehmetşerif gibi hocaların medreseleri görülmüştür. Özellikle, Hindistan'da medrese eğitimi gördüğü için Mevlevi Hindustoni lakabıyla bilinen Şeyh Muhammedcan Rustamov (1892-1989), Tacikistan'da din eğitiminin yapılması ve devam etmesi için büyük emek sarf etmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiş en meşhur hocalardan biri olmuştur. Bk., Kurlıkin, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane".

40 İlmihal, akaid, ahlak gibi konuları içine alan bu eserleri, Türkiye'de yaygın olarak bilinen Mızraklı İlmihal, Tam Namaz Hocası gibi kitaplara benzetmek mümkündür. Beş kitap anlamına gelen "Peñç Kitob", şiir ve hikmetler mecmuasıdır: "Kerime" başlıklı ilk kitap, meşhur şair Şirazlı Sadî'ye atfedilen bir ahlak eseridir; "Nam-ı Hak" isimli ikinci kitap, İslam'ın şartları ve ilmihal konularını içermektedir; "Mahmudnâme" adlı üçüncü kitap, Sultan Mahmud ile Ayaz hikâyelerini anlatan ve otuz şiirden oluşan bir bölümdür; eserin dördüncü bölümü, Feridüddin-i Attar'ın Pend-nâme'sinden oluşmaktadır; beşinci kitap ise, ahlak konularından ve ilmihal bahislerini içeren Risale-i Kadı Kutb'dan oluşmaktadır. Neredeyse benzer içeriğe sahip olan "Çahor Kitob"ın birinci ve dördüncü bölümleri "Peñç Kitob" ile aynıdır. Eserin ikinci bölümü ilmihal ve ibadet konularını içermekte, "Mühimmet el-Müslimin" başlıklı üçüncü kitabı ise İslâm akaidini kapsamaktadır. Bk., Akpınar, *Tacikistan Ülke Profili*, 22-23.

41 Mania Stephan, "Obrazovaniye, Molodej i İslam: Rastuşaya Popularnost Çastnih Urokov Religii v Duşanbe, Tadcikistan", çev. N. Şuvalova, *Oxford 29/4* (2010), 472.

ginânî'nin "Hidaye" ve Aliyyülkari'nin "Fıkhu'l-Ekber Şerhi", Fıkıh Usulünde "Usuli Şâfi", Hadiste "Mişkoti Tarif", Tefsirde Celâleyn ve Beyzavî tefsirleri, Akaitte "Akâid-i Nesefi" ve Sadruddin Aynî'nin "Usul-i Din'i" kitapları, Arap Edebiyatından "Unvon" ve Fars edebiyatından "Bedil" gibi çeşitli ileri düzeydeki eserlerle devam edilmiştir. Ayrıca, İslâm Tarihi, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf içerikli eserler de okutulmuştur. Medreselerde eğitim süreci, öğrencinin eğitiminin bitmesini ve icazet almasını ifade eden "Hatmi İlim" şeklindeki sembolik bir mezuniyet töreniyle tamamlanmıştır.<sup>42</sup>

Devlet eliyle yapılan resmî din eğitimine kıyasla bu medreselerde derslerin ve konuların derinlemesine okutulması, genellikle Arapça gramer ve İslâm hukuku ile ilgili ana kaynakların ezberletilmesi, dinin pratik uygulamalarına ve hitabet becerisinin geliştirilmesine önem verilmesi, yaş ve zaman kısıtlaması olmadan yılın her döneminde ve her yaştaki öğrenciyi kabul etmesi gibi hususlar bu medreseleri halk arasında yaygın olarak tercih edilir hale getirmiştir. Ülkedeki tek resmî din eğitimi kurumu olan İslâm Enstitüsü'nden mezun olmuş birisi bile, halk arasında gerçek bir hoca olarak itibar görmesi için, belli bir dönem özel olarak bir medrese hocasından ders almaya özen göstermiştir.<sup>43</sup> Bugün ülke camilerinde hizmet eden din görevlilerin büyük çoğunluğu bu tür medreselerde eğitim görmüş kişilerdir. Öte yandan, öğrencilerin bir kısmı genel dinî bilgileri, bazı sûre ve duaları öğrendikten sonra eğitimlerine ara veya son verebilmiştir. Öğrencinin eğitimine nereden başladığı, neleri öğrendiği, bilgi seviyesi ve hangi aşamada olduğu hiçbir yerde resmî olarak kaydedilmemesine rağmen, bir hocadan İslâmî ilimler okumuş olması onun halk tarafından bir hoca olarak görülmesine yetmektedir. Bu durum aşgari derecede dinî bilgiye sahip olmayan yahut eğitimini tamamlayamamış yarı eğitilmiş hocaların din görevlileri haline gelmesi sorununa yol açmıştır.<sup>44</sup>

2000'li yılların ikinci yarısından itibaren devlet, bu medreselerdeki eğitim sürecinin sistemsiz olmasını, eski ve geleneksel usulle yürütüldüğünü, öğrencilerin yeterlik seviyesinin belirlenememesini, öğrencilerde dar bir bakış açısı oluşturduğunu ve bilimsel ufku gelişmediğini öne sürerek bu alanı kontrol altına almaya ve yeniden yapılandırmaya çalışmıştır. Bu kapsamda medreselerin Adalet Bakanlığı'na kayıtlı olmaları ve Eğitim Bakanlığı'ndan eğitim lisansı almaları şartı getirilmiştir. Medreselerin içinden sadece on dokuzu, yeni şartlara uyarak ve yetkili organlardan gereken izin belgelerini alarak faaliyetlerini resmîleştirmişlerdir. Büyük çoğunluğu ise, resmî düzenlemelerin eğitim faaliyetini sınırladığını ve kalitesini olumsuz yönde etkilediğini dile geti-

42 Rahnamo, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane", 105-106.

43 Rahnamo, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane", 106.

44 Kurlıkin, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane".

rerek, devletin bu alanda reform yapma girişimlerine sert karşılık göstermiştir.<sup>45</sup> Bunun karşılığında, ülkede 2009 yılında kabul edilen yeni din kanunu kapsamında, devlet din eğitimi süreçleri üzerinde azami derecede kısıtlama ve denetim faaliyetlerini arttırmıştır. Yetkililerin 2011 yılından itibaren, resmî izin belgeleri olmayan medreselerin faaliyetlerine ilk başta kısıtlamalar getirmesi ardından da aşırı dinî hareketlerle mücadele gerekçesiyle kademeli olarak kapatmaya başlaması, vatandaşların bu kanallarla din eğitimi alma imkânını azaltmıştır. Bunun yanı sıra, birçok aile çocuklarının aşırı dinî grupların faaliyetlerine karışmalarından veya devletin katıldıkları yönündeki suçlamalardan korkarak, çocuklarını medreselerden geri almıştır. Medreselere maddi destek veren bazı sponsor ve hayırseverler de, aynı şekilde, aşırı dinî hareketleri desteklemekle suçlanmaktan korkarak bağış ve yardımlarını durdurmuştur. Maddi sıkıntıların artması ve öğrenci sayısının düşmesi medreselerin kapanmasını tetikleyen bir diğer faktör olmuştur. 2015 yılında İslâmî Diriliş Partisi'nin yasaklanmasından sonra, medreselerin parti yandaşları oldukları ve partiye yeni üyeler yetiştirdikleri iddiasıyla, bu sefer resmî izinleri olan medreselerin izin belgeleri iptal edilmiş ve 2016 yılında son medrese de resmî olarak kapatılmıştır.<sup>46</sup>

Medrese eğitiminin vatandaşların hayatında, algı ve duygu dünyasında her zaman önemli yere sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Özellikle, SSCB yıllarında kesintiye uğrayan dinî geleneklerin yeniden canlanmasını ve çocukların din eğitimi almalarını birçok ebeveyn olumlu karşılamıştır. Ayrıca, Tacikistan'ın zor ekonomik durumu ve işsizlik sorunu çoğu aileyi geçimini sağlamak için evlerini terk etmeye mecbur etmiştir. Çoğu zaman yurt dışında ve genellikle Rusya'da çalışmak zorunda kalan anne-baba, çocuklarının eğitimleriyle yeterince ilgilenememeleri nedeniyle, medrese eğitimi evlatlarının terbiyesinde önemli bir faktör olarak görmüştür. Bunun yanında, özellikle kırsal bölgelerde yaşayan yoksul ailelerin büyük çocukları çalışmak, ev işlerine yardımcı olmak veya küçük kardeşlerine bakmak için okulu terk etmek zorunda kalmıştır. Ülkedeki medrese eğitiminin tüm eksiklerine ve sınırlıklarına rağmen, eğitim sürecinden uzak kalan çocuk ve gençler için tek din eğitimi imkanı olmuştur.<sup>47</sup> Günümüz Tacikistan'ında medreselerin kapanmış olması ve din eğitimi imkânlarının çok sınırlı olması, hem belirtilen sebeplerden dolayı eğitimden uzak kalan çocukların, hem medresede eğitimi tamamlayamamış olan öğrencilerin, hem ülke Müslümanlarının geleceğine dair

45 PSSA, *Doklad o Svobode Veroispovedaniya v Stranah Mira: Tadcikistan*, 4-5.

46 *Radio Azattik*, "V Tadcikistane Zakrıtı Samıye Posledniye Medrese" (7 Ağustos 2016), 1; Rahnamo, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane", 104.

47 Stephan, "Obrazovaniye, Molodej i İslam", 473.

ciddi sorunlar doğurmakta, hem de yaygın din eğitiminin Sovyet ateist rejiminde olduğu gibi, yeniden gizli bir şekilde ve tabiri caizse yer altında yapılmasına neden olmaktadır.<sup>48</sup>

## Sonuç

Tacikistan'ın bağımsızlığını kazanmasının üzerinden 30 yıl geçmesine rağmen Tacik Müslümanları ülkeye bir iç savaş yaşatmış olan komünist devlet başkanı İmamali Rahmon'un yasak ve baskılarından kurtulamamaktadır. Tacikistan yasaları vatandaşların din ve din eğitimi haklarını en temel ve anayasal hak olarak garanti ederken, devlet yönetimi Müslümanların özgürce dinlerini yaşamalarını, din eğitimi almalarını engellemekte ve din eğitimi müesseselerini kapatmaktadır. Ne yazık ki, vatandaşların inançlarını yaşayamaması ve dinî bilgilerinin yetersiz düzeyde olması, toplumun istikrarlı gelişiminin, ulusal barış ve güvenliğinin önündeki engellerden biri olduğu gerçeği hükümet tarafından göz ardı edilmektedir. Hâlbuki, Tacikistan'da dinî durumun düzeltilmesi ve iyileştirilmesi, büyük ölçüde din eğitimi sisteminin modernizasyonuna ve geliştirilmesine bağlıdır. Modern Tacik toplumunda, din eğitimi sisteminin zayıf ve ihmal edilmiş konumu ve tek resmî din eğitimi kurumu olan İslâm enstitüsünün yetersiz akademik ve bilimsel donanımı, halkı aşırı dinî görüşlere ve öğretilere, mezhepsel ve ideolojik farklılaşmaya ve kutuplaşmaya karşı savunmasız bırakmaktadır. Devletin din eğitimine karşı mücadelesini yoğunlaştırması, özellikle bu süreçte güç kullanması, din eğitimi alanının radikalleşmesine ve bilinmeyen kişiler tarafından gizlice yapılmasına yol açmaktadır.

Bugün Tacik Devleti, din ve din eğitime yönelik olan tutumunu ve politikasını gözden geçirerek, ülkenin istikrarı ve gelişimi için, entelektüel bir İslâm yaklaşımıyla din eğitimi alanını olabildiğince en iyi şekilde geliştirmelidir. İslâmî geleneklerden kopmadan ve çağdaş koşulları göz önünde bulundurarak, din eğitiminin gelişmiş yöntemlerle ve kapsamlı bir şekilde yapılmasını sağlamalıdır. Dinî radikalizmin ve aşırılığın engellenmesi gerekçesiyle

48 Belirtildiği üzere, ülkede medreselerin resmî olarak kapatılması ve faaliyetlerinin yasaklanması, yaygın din eğitiminin gizli bir şekilde yapılmasını tetiklemiştir. Devletin sıkı kontrolü ve denetimi nedeniyle, çoğu hoca kendi evinde ders vermekten çekinmektedir. Din dersleri, genellikle akşam saatlerinde gizlilik kuralları içinde vatandaşların evlerinde yapılabilen, ancak devlet yetkilileri bunu öğrendiklerinde evde bulunan herkese karşı yasal işlem başlatmaktadır. Bk., Kurlikin, "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane". Resmî verilerin ve kaynakların olmaması nedeniyle, gizli şekilde yürütülen din eğitiminin ülke genelinde ne ölçüde, nasıl ve nerelerde yapıldığına dair detaylı bilgi vermek oldukça zordur. Tacikistan'daki bu durum Orta Asya ülkeleri arasında sadece Türkmenistan'a benzetilebilir. Orada da medrese eğitimi resmî olarak yasaklanmış hâldedir. Bu durumun asıl nedenini, bu ülkelerdeki siyasi iktidarın tutumu teşkil etmektedir.



din alanını yasaklamak ve baskılamak yerine, vatandaşların dinî bilgi seviyesini yükseltecek farklı düzeydeki din eğitimi kurumlarının önünü açmalı ve rolünü güçlendirmelidir. Ülkede yaygın din eğitimi alanında önemli yere sahip olan ve günümüzde kapatılan özel medreselerin yasallaşmasının önündeki mevcut engeller kaldırılmalı, Ulemâ Konseyi bünyesine alınarak bu medreselere resmiyet kazandırılmalı, orada bir devlet memuru olarak çalışmak üzere eski hocaları davet edilmeli ve faaliyetlerinin ruhsatlı ve mevzuat çerçevesinde yapılması sağlanmalıdır. Ulemâ Konseyi'nin faaliyet alanı genişletilerek Kur'an kurslarının açılmasına izin verilmeli ve camilerde din derslerinin yapılmasına engel olunmamalıdır. Ayrıca, yetkili devlet organlarında çalışan personelin ve din görevlilerinin bilgi düzeylerini ve niteliklerini geliştirecek meslek içi eğitim programlarının yapılmasına özen gösterilmelidir.

Örgün din eğitiminde ise, devlet okullarında İslâmî içerikli dersler okutulmalı, yükseköğretim kurumlarında din eğitimi bölümleri ve ilâhiyat fakülteleri açılmalı, ülkede İslâm araştırmaları merkezleri kurulmalıdır. Hâlihazırda tek din eğitimi kurumu olan İslâm Enstitüsü'nde eğitim süreci ve koşulları, müfredatı, akademik yeterlik düzeyi ve ilmî potansiyel değerlendirilmeli ve geliştirilmelidir. Elbette bu süreçlerin gerçekleştirilmesi belli bir zaman, hissedilir bir emek ve çaba gerektirmektedir. Çünkü, din eğitimi sisteminin rolünü güçlendirecek ve derin krizden çıkaracak yasal düzenlemelerin yapılması, mevcut yasakların kalkması, ayrıca devletin malî ve yapısal yardımlar sağlaması, ancak siyasî iradenin ve olumlu tutumunun oluşmasıyla gerçekleşebilir.

## Kaynakça

- Abdullaeva, Gülrusor Nizomeddinova. "İstoriko-Pravoviye Osobennosti Razvitiya Prava na Svobodu Sovesti i Veroisposedaniya v Tadcikistane". *Cyberleninka*. Erişim 13 Mayıs 2021. <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriko-pravovye-osobennosti-razvitiya-prava-na-svobodu-sovesti-i-veroisposedaniya-v-tadzhikistane/pdf>
- Akpınar, İsa. *Tacikistan Ülke Profili*. Ankara: İran Araştırmaları Merkezi, 2019.
- Andreev, A. "Vzlet i Padeneiye Partii İslamskogo Vozrajdeniya v Tadcikistane". *Vestnik SPbGU* 10/2 (2017), 98-113.
- Din Alanında Devlet Politikası Konsepti, Kontseptsiya Gosudarstvennoy Politiki Respubliki Tadcikistan v Sfere Religii. Tacikistan: Duşanbe, 2018. Erişim 16 Mayıs 2021. [http://www.adlia.tj/show\\_doc.fwx?rgn=131219](http://www.adlia.tj/show_doc.fwx?rgn=131219)
- Dodhudoyeva, Lola. "Tadcikistan: Sotsiokulturniy Kod Epohi i Publiçniy İslam". *Vlast* (2014), 162-167.
- Eker, Süer. "Orta Asya'nın İrani Halkı Tacikler ve Bağımsızlığının 20. Yılında Tacikistan". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15 (2011), 349-398.
- Haydarov, Rustam. "Vzaimodeystviye Religii i Gosudastva v Tadcikistane: Problemi i Perspektivi". *İslam v SNG* 2/7 (2012), 28-35.

- Karael, Mahmut. "Tacikistan'daki İslâmî Hareketler". *SDAM*. Erişim 29 Nisan 2021. [http://sdam.org.tr/image/foto/2018/03/06/Tacikistandaki-Islami-Hareketler\\_1520340579.pdf](http://sdam.org.tr/image/foto/2018/03/06/Tacikistandaki-Islami-Hareketler_1520340579.pdf)
- KDR, Komitet po delam religiyi pri Pravitelstve Respubliki Tadcikistan. "Tacikistan Din İşleri Komitesi". Erişim 3 Haziran 2021. <http://vdushanbe.ru/catalog/society/komitet-po-delam-religii-pri-pravitelstve-respubliki-tadzhikistan/>
- Kurlıkin, A. "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane". *Religio*. Erişim 18 Mayıs 2021. [http://religio.rhga.ru/upload/iblock/385/22\)%20A.%20Курлыкин.pdf](http://religio.rhga.ru/upload/iblock/385/22)%20A.%20Курлыкин.pdf)
- Kurt, Halil. "Tacikistan (Fizikî ve Beşerî Coğrafya)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/345-346. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mirboboev, Akmal Abdullodjonoviç. "Mesto İslamskogo İnstituta -Vakufnoye Pravo- v Svetskoy Pravovoy Sisteme Respubliki Tadcikistan". *Cyberleninka*. Erişim 13 Mayıs 2021. <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-islamskogo-instituta-vakufnoe-pravo-v-svetskoy-pravovoy-sisteme-respubliki-tadzhikistan-1/pdf>
- Murtazin, Murat. "Tadcikistan: pobeda nad İslamizmom?". *Rossiya i Novıye Gosudarstva Evrazii* 2/39 (2018), 109-129.
- Nabotov, Zayniddin. "Sistema Ofitsialnogo Religioznogo Obrazovaniya v Tadcikistane: Stranitsı İstorii İslamskogo İnstituta Tadcikistana İmeni Velikogo İmama Ebu Hanifi (İmama Azama)". *Tsentralnaya Aziya i Kavkaz* 17/2 (2014), 126-134.
- Ovsannikov, Dmitriy - Popov, Dmitriy. "Sunnitskiy İslam i Gosudarstvennaya Vlast v Tadcikistane: Voprosı Vzaimodeystviya i İdentifikatsiyii". *Musulmanskiy Mir* 2 (2017), 6-25.
- PSSA, Posolstvo Soedinennıh Ştatov Ameriki. *Doklad o Svobode Veroispovedaniya v Stranah Mira: Tadcikistan*. Duşanbe: PSSA, 2009.
- Raboçaya Programma İstorıya Mirovih Religiy. "Dinler Tarihi Ders Programı". Erişim 5 Haziran 2021. <http://rtsu.tj/ru/faculties/fakultet-istorii-i-mezhdunarodnykh-otnosheniy/kafedry/kafedra-filosofiya-i-politologiya/uchebno-metodicheskie-materialy.php>
- Radio Azattık*. "V Tadcikistane Zakrıti Samıye Posledniye Medrese" (7 Ağustos 2016), 1. <https://rus.azattyq.org/a/tadzhikistan-zakrytie-medrese/27904971.html>
- Rahnamo, Abdullo Hakim. "Çastnoye Religioznoye Obrazovaniye v Tadcikistane: Sovremennoye Polojeniye, Problemi i Vıvodi". *İslama v SNG* 4/5 (2010), 100-107.
- Rahnamo, Abdullo Hakim. "İslam v Vıssıh Uçebnih Zavedeniyah Uzbekistana, Tadcikistana i Kirgızstana". *İzuçeniye prepodovaniya İslama v Evrazii* (2010), 236-251.
- SADBARG, Tadcikskiy Yuridiçeskiy Spravoçnik. *Religioznoye Obrazovaniye* (2020). <https://www.sadbarg.org/family/religioznoe-obrazovanie.html>
- Salimov, Farruh vd. *Konsolidirovannıy Otçet*. Search For Common Ground, 2019. [https://www.sfcg.org/wp-content/uploads/2021/01/Analysis\\_of\\_the\\_legal\\_framework\\_for\\_freedom\\_of\\_religion\\_and\\_belief\\_in\\_Kazakhstan\\_Uzbekistan\\_and\\_Tajikistan-RU.pdf](https://www.sfcg.org/wp-content/uploads/2021/01/Analysis_of_the_legal_framework_for_freedom_of_religion_and_belief_in_Kazakhstan_Uzbekistan_and_Tajikistan-RU.pdf)
- Sputnik*. "Tadcikskih Devuşek ne Primut v İslamskiy İnstitut-priçini" (10 Şubat 2021), 1. <https://tj.sputniknews.ru/20210210/islamskiy-institut-tajikistan-priem-devushek-1032795183.html>

- Stephan, Mania. "Obrazovaniye, Molodej i İslam: Rastuşaya Popularnost Çastnıh Urokov Religii v Duşanbe, Tadcikistan". çev. N. Şuvalova. *Oxford* 29/4 (2010), 469-483.
- ŞU, Şuroi Ulamo. "Ulemâ Konseyi". Erişim 1 Haziran 2021. <http://shuroiulamo.tj/ru>
- Tacikistan Anayasası, Konstitutsiya Respubliki Tadcikistan. Tacikistan: Duşanbe, 2016. Erişim 16 Mayıs 2021. <https://mfa.tj/ru/main/tadzhikistan/konstitutsiya>
- Türk, Fahri. *Güneşin Ayaklarındaki Ülke Tacikistan*. Ankara: Astana Yayınları, 2017.
- Vicdan Özgürlüğü ve Dinî Kurumlar Kanunu, Zakon O Svobode Sovesti i Religioznıh Obyedeneniyah. Tacikistan: Duşanbe, 2009. Erişim 16 Mayıs 2021. [https://www.legislationline.org/download/id/4630/file/Tajik%20Law%20on%20freedom%20of%20belief%202011\\_Ru.pdf](https://www.legislationline.org/download/id/4630/file/Tajik%20Law%20on%20freedom%20of%20belief%202011_Ru.pdf)
- Yablokov, İgor Nikolayeviç (ed.). *İslam: Novıye Religii*. 2. Cilt. Moskva: İzdatelstvo Yurayt, 4. Basım, 2020.

## Religious Situation and Religious Education in Tajikistan in the Post-Independence Period

### (Extended Abstract)

With the Republic of Tajikistan gaining its independence on September 9, 1991, positive developments have occurred in the field of religion and religious education, as in other fields. With the collapse of the Soviet regime, Islam started to return to the lives of citizens, and the rate of religiousness in the society gradually increased. New mosques were built in the country, madrasahs were opened, and accordingly, widespread religious education was offered to those interested. In addition, with the establishment of the Tajik Islamic Institute and the teaching of religion in state universities, religious education and training opportunities in higher education have emerged. However, in the first years of its independence, there was a long civil war between secular and religious political forces that lasted for five years (1992-1997). The civil war was stopped by the peace agreement signed between President Īmamali Rahmon's government and the opposition. With the strengthening of Īmamali Rahmon's power and weakening of the opposition, new changes were made in the field of religion and religious education gradually after 2009, on the grounds of preventing the increase of religious extremist ideologies and terrorist groups. Headscarves and beards were banned in state and educational institutions, all madrasahs were closed, the students who were studying abroad were recalled to the country, and only the Tajik Islamic Institute remained as the official religious education institution in the country. In other words, the developments in religion and religious education in the country have actually been closely related to the political processes. Even after 30 years of independence, the communist government is still implementing anti-Islamic policies, oppressing Muslims and declaring conservative groups as terrorists. While Tajikistan's legislation guarantees the religious education rights of its citizens as the most basic and constitutional right, the state administration prevents Muslims from freely practicing their religion and receiving religious education.

Unfortunately, the fact that citizens cannot live their faith and have insufficient religious knowledge is one of the obstacles to the stable development of society, national peace and security, and this is also ignored by the government. In this context, the correction and improvement of the religious situation in Tajikistan largely depend on the modernization and development of the religious education system. In modern Tajik society, the weak and neglected position of the religious education system and the insufficient academic and scientific equipment of the Islamic institution, which is the only official religious education institution, push people to extreme religious views and teachings, sectarian and ideological differentiation and polarization. The

state's intensification of its effort to ban religious education, especially the widespread use of force methods in this process, leads to the radicalization of the field of religious education. Today, the Tajik state should review its attitude and policy towards religion and religious education, and develop the field of religious education as best as possible with an Islamic intellectual approach for the stability and development of the country. It should ensure that religious education is carried out comprehensively and with advanced methods, without departing from traditions and considering contemporary conditions. Instead of banning and suppressing the field of religion on the grounds of preventing religious radicalism and extremism, it should pave the way for religious education institutions at different levels that will increase the religious knowledge level of citizens and strengthen their role. Existing obstacles to the legalization of private madrasahs, which have an important place in the field of non-formal religious education in the country and are closed today, should be removed, and their activities should be ensured to be licensed and within the framework of legislation. In formal religious education, Islamic courses should be taught in state schools, religious education departments and faculties of theology should be opened in higher education institutions, and Islamic studies centers should be established in the country. In addition, organizing in-service training programs that will improve the knowledge and qualifications of personnel and religious officials working in authorized state bodies should be done more carefully. Of course, the realization of these processes requires a certain amount of time and palpable labor and effort. Because of the legal arrangements that will strengthen the role of the religious education system and get it out of the deep crisis, the lifting of the current bans and the financial and structural assistance of the state can only be realized with the formation of political will and positive attitude. In this context, although there is certain Turkish literature about Tajikistan, studies on religious education and religion-state relations in Tajikistan are very few and superficial. In this study, a literature review was carried out depending on the documentation method. As a source, the Turkish literature on the subject was examined, and Russian sources were used intensively, and publications, reports, articles, laws, decrees and curricula on the subject were used. The general purpose of the research is to reveal the state of religion-state relations and the field of religious education in the post-independence period in the Republic of Tajikistan. In the first part of the article, the legislation regulating religion-state relations in Tajikistan is evaluated, the institutions that carry out religious services are discussed, and the state's policy against Islam and the current situation of Muslims are emphasized. Subsequently, the situation in the field of religious education in the country is mentioned, and information is given about the practices and issues of formal and non-formal religious education.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Abdulîh b. Arafе'nin Bilâdü Şâd Romanında Tarih, Hayal ve İrfân**  
*History, Imagination, and Knowledge in 'Abd al-İlâh b. 'Arafa's Novel*  
*of Bilâd Şâd*

**Ahmet Bostancı**

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı – Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric.

bostanci@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7008-6901>

**Fatma Hayrûnnisa Çil**

Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı – Ph.D. candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

fhceviz@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0831-5915>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 06/12/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atf/Citation: Bostancı, Ahmet – Çil, Fatma Hayrûnnisa. "Abdulîh b. Arafе'nin Bilâdü Şâd Romanında Tarih, Hayal ve İrfân". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 449-480. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.977386>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Abdulilâh b. Arafe'nin *Bilâdü Şâd* Romanında Tarih, Hayal ve İrfân

### Öz

Abdulilâh b. Arafe irfânî roman projesi ile tanınan Faslı bir yazardır. On dört roman şeklinde yazmayı planladığı projesinin on birinci eseri 2019 yılında yayımlanmıştır. Bu romanlarda, tarihi şahsiyetlerin hayat hikayeleri hayalî ve irfânî konularla birlikte yer almaktadır. Bu eserlerin amacı, sadece tarihî şahsiyetlerin hayatlarından bahsetmek değil, aynı zamanda irfânî konulara yer vermek ve okuyucuyu içsel bir yolculuğa çıkarmaktır. Bu çalışmamızda; İbn Arafe'nin irfânî romanlarının üçüncüsü olan *Bilâdü Şâd* romanını tarih, hayal ve irfân unsurları bakımından inceledik. Bu unsurların romanda nasıl yer aldığını tespit etmeye çalıştık. Roman; Endülüslü şair Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî'nin hayat hikayesini konu edinmekte, Şuşterî'nin yaşadığı dönemin sosyal ve siyasî hayatına değinmektedir. Romanda, Şuşterî'nin bazı şiirlerine yer verilmekte, böylece romanda verilmek istenen mesajlar, Şuşterî'nin beyitlerinde ifade edilen anlamlarla desteklenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, İrfânî Roman, Abdulilâh b. Arafe, Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî, *Bilâdü Şâd*.

## History, Imagination, and Knowledge in 'Abd al-Ilâh b. 'Arafa's Novel of *Bilâd Şâd*

### Abstract

'Abd al-Ilâh b. 'Arafa is a well-known Moroccan writer for his gnostic novel project. The eleventh work of his 14 novels project that he planned to write was published in 2019. In these novels, the life stories of historical characters exist with imaginary and spiritual subjects. The goal of these books is not only to talk about the lives of historical figures but also to give place to spiritual issues and take the reader on an inner journey. In this study, we have examined the third novel of Ibn 'Arafa, *Bilâd Şâd* in terms of the elements of history, imagination, and knowledge. We have tried to determine how these elements take place in the novel. The novel is about the life story of the Andalusian poet Abū al-Ḥasan al-Shushtarī, and it touches on the social and political life of the period in which Shushtarī lived. It is clear that in this novel, some of Shushtarī's poems exist. Thus, the messages of the book are supported by meanings expressed in the poetry of Shushtarī. [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Arabic Literature, Gnostic Novel, 'Abd al-Ilâh b. 'Arafa, Abū al-Ḥasan al-Shushtarī, *Bilâd Şâd*.

### Giriş

Günümüz Faslı yazarlarından Abdulilâh b. Arafe (d. 1962)<sup>1</sup> İslam tarihinin günümüze uzanan on dört asrından ilham alarak on dört roman yazmayı planlamış,<sup>2</sup> "irfânî roman" olarak isimlendirdiği projesinin on birinci eserini 2019 yılında yayımlamıştır.<sup>3</sup>

1 Abdulilâh b. Arafe, 1962 yılında Fas'ın Selâ şehrinde dünyaya gelmiştir. Sorbonne Üniversitesi'nde dilbilim alanında doktorasını tamamlayan yazar; İslamî Eğitim, Bilim ve Kültür Organizasyonu olan İCESCO'da görev yapmakta, dilbilimi, tasavvuf ve İslam düşüncesi alanlarında araştırmalar yapmaktadır. bk. Zâhî Vehbî, "Beytü'l-Kasîd", *el-Meyâdîn* (14 Temmuz 2018), 00:20:16-00:20:38; Abdullatif el-Verârî, "Râidü'r-rivâyeti'l-irfâniyye: 'Abdulilâh b. 'Arafe", *Zevât* 10 (2015), 53.

2 Abdulilâh b. Arafe vd., *Cemâliyyetü's-serd fi'r-rivâyeti'l-irfâniyye* (Beirut: Dâru'l-Âdâb, 2014), 19.

3 bk. Abdulilâh b. Arafe, *İdrîs Elif Lâm Mîm Sâd el-Vilâyet* (Beirut: Dâru'l-Âdâb, 2019).



İbn Arafe'nin irfânî romanları çeşitli akademik çalışmalara konu edilmiş; haklarında lisansüstü çalışmalar yapılmış,<sup>4</sup> makaleler yazılmış,<sup>5</sup> sempozyum ve konferanslar düzenlenmiştir.<sup>6</sup> Gerek irfânî romanlarıyla gerekse irfânî romanların mahiyetine ilişkin kaleme aldığı yazılarla<sup>7</sup> Arap edebiyatı literatürüne katkıda bulunan yazarın, irfânî romanlarını konu alan Türkçe çalışmaların sayısı oldukça azdır ve bu konuda yapılacak çalışmalara ihtiyaç hissedilmektedir.<sup>8</sup>

Bu çalışmamızda, Arap edebiyatında irfânî romanları ile dikkat çeken İbn Arafe'nin *Bilâdü Şâd* romanını<sup>9</sup> tarih, hayal ve irfân unsurları açısından incelemek istiyoruz. Bu romanın araştırmamıza temel teşkil etmesinin sebebi; romanda hayatı anlatılan sûfî şahsiyetin aynı zamanda bir şair olması ve ona ait bazı beyitlerin romana dahil edilmesidir. Böylece tarihî malzemenin yanı sıra edebî malzemenin roman kurgusu içerisine nasıl yerleştirildiğini görme imkânımız olacaktır.

Çalışmamızda öncelikle İbn Arafe'nin irfânî romanlarının diğer roman türleriyle ilişkisine temas edilecektir. Ardından *Bilâdü Şâd* romanı; yapı bakımından incelenerek<sup>10</sup> romandaki zaman, mekân, kişi ve olay örgüsü hakkında bilgi verilecektir. Romanda, gerçekte kurgunun ne derece örtüştüğü değerlendirilecek, ardından romanda irfân mefhumunun nasıl ele alındığı metinler

4 bk. Abdulilâh el-Berîkî, *el-İbdâ' ve't-telakkî fi's-serdi'l-irfânî: Dirâsetün tahlîliyyetün fi meşrû'ir-rivâyeti'l-irfânîyye li'r-rivâiyi 'Abdililâh b. Arafe* (Tetuvan: Câmiatü Abdülmâlik es-Sa'dî, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmî'l-İnsânîyye, Doktora Tezi, 2015).

5 bk. Cemâl Zebbâh - Fatih Allâk, "er-Rivâyetü'l-irfânîyye 'inde 'Abdililâh b. Arafe: Meşrûiyetü'l-vücûd", *Mecelletü İşkâlât fi'l-luğati ve'l-edeb* 9/3 (2020), 56-74.

6 23 Nisan 2012 tarihinde Fas'ın Selâ şehrinde gerçekleştirilen sempozyumun bildiri kitabı için bk. Necat el-Merîni vd., *er-Rivâyetü'l-irfânîyye fi tecribeti 'Abdililâh b. Arafe* (Rabat: Cemiyetü Sala el-Müstakbel, 2012). 24-25 Ekim 2014 tarihinde Fas'ta Hasan II Üniversitesi'nde gerçekleştirilen sempozyumdan kesit sunan video kaydı için bk. Abdulilâh b. Arafe, "Nedvetü'r-Rivâyeti'l-İrfânîyye", *YouTube* (27 Aralık 2014). 26 Mart 2016 tarihinde Rabat'ta gerçekleştirilen konferanstan kesit sunan video kaydı için bk. Muhammed et-Tehâmî, "fi'l-Cemâliyyetü'l-irfânîyye: Maṭallâtün alâ ufukün insiyyin rūhiyyin fi'l-İslâm", *Mominoun* (4 Temmuz 2016).

7 bk. İbn Arafe vd., *Cemâliyyetü's-serd*; İbn Arafe, *el-Havâvîm*, 7-16.

8 Ethem Demir, Modern Arap edebiyatında tasavvufî roman konusunda yazdığı makalede İbn Arafe'nin irfânî romanlarına da yer vermektedir. bk. Ethem Demir, "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman", *Tasavvur* 5/1 (2019), 45.

9 bk. Abdulilâh b. Arafe, *Bilâdü Şâd* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2009). Roman hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. bk. Hafız Harrûs, "Te'vîliyyetü's-seferi'l-irfânîyye fi Bilâdi's-Şâd", *Efkâr* 27 (2018), 36-41; Muhammed et-Tehâmî el-Harrâk, "Ebcidiyyetü'l-vecd: İrfânîyyetü's-serd fi Bilâdi Şâd", *el-Âdâb* (2010), 89-92; Muhammed et-Tehâmî el-Harrâk, "es-Serdu bi-kalemin irfânîyyin: Taṭvîrâtü fi rivâyeti Bilâdi Şâd", *el-İhyâ* 32/33 (2010), 184-191; Selîme Aşv, "Tavzîfu'l-irfân fi'r-rivâyeti Bilâdi Şâd", *Mecelletü Âfâkin İlmîyye* 13/1 (2021).

10 Roman gibi anlatma esasına bağlı metinlerde metni oluşturan birimler; olay örgüsü ve bu örgünün oluşmasında vazgeçilmez unsur durumundaki kişiler, mekân ve zamandır. bk. Şerif Aktaş, *Edebiyat ve Edebî Metinler Üzerine Yazılar* (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2011), 660.

arası ilişkiler dikkate alınarak incelenecektir. Böylece yazarın irfân mefhumunu ele alışında etkilendiği kaynakları görmek mümkün olacaktır.

## 1. İbn Arafе'nin İrfânî Romanları

Roman (er-rivâye); “hikâyeden daha uzun bir hacimde, kişi, yer ve zamana bağlı kalınarak nesir tarzında kurgulanmış olayların hikâye edilmesidir.”<sup>11</sup> Roman kurmacadır ve romandaki gerçeklik kurmaca bir gerçekliktir. Roman, hayatın gerçeklerini kendi iç gerçekliği hâline getirerek sunar.<sup>12</sup> Bir ana tür olarak romanın; tarihî roman, toplumsal roman, psikolojik roman, macera romanı ve biyografik roman gibi alt türleri vardır.<sup>13</sup>

Tasavvuf alanıyla etkileşim halinde olan ve malzemesini ondan alan “tasavvufî roman”<sup>14</sup> da romanın bir alt türüdür. Modern Arap edebiyatında ortaya çıkışı 1960’lı yıllara dayanmaktadır. Arap edebiyatında bu kapsamdaki ilk çalışma, Necîb Mahfûz’un *et-Tarîk* (1964) adlı romanı sayılmaktadır. Tasavvufî romanın Arap edebiyatında diğer roman türleri arasında saygın bir yer edinmesi ise 1980’li yıllardan itibaren olmuştur.<sup>15</sup> Bu türde kaleme alınan romanlar arasında; et-Tâhir Vattâr’ın *el-Havât ve’l-kaşr* (1980), Cemâl el-Gitânî’nin *et-Tecelliyât I* (1983), Abdulhâlık er-Rikâbî’nin *Sâbi’u eyyâmî’l-halk* (1995), Cum’atu’l-Lâmî’nin *Mecnûnu Zeyneb* (1997), Ahmed et-Tevfik’in *Cârâtu Ebî Mûsâ* (1997), *Şuceyratu hannâ ve kamer* (1998) ve Yusuf Zeydân’ın *Guantanamo* (2013) adlı romanları sayılabilir.<sup>16</sup>

İbn Arafе’nin tasavvufî ve tarihî malzemeden yararlanarak kaleme aldığı romanlarından ilki (*Cebelü Kâf*) 2002 yılında yayımlanmış, romanda İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) hayat hikayesi anlatılmıştır.<sup>17</sup> Sonraki dönemlerde de bu konuda romanlar kaleme alınmıştır. 2017 yılında en iyi Uluslararası Arap

11 Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap, 2013), 660.

12 Selçuk Çıkla, “Romanda Kurmaca ve Gerçeklik”, *Hece* 65/66/67 (2002), 116.

13 Roman türleri hakkında bk. Ömer Faruk Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*, ed. Mustafa Sökmen (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), “roman”, 419; Mürüvvet Türken Çakır, *XIX. ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Tarihi Roman Mısır, Suriye, Lübnan Örneği* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 63; Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 220-257.

14 İbrahim el-Hacerî, “er-Rivâyetü’l-irfâniyye: Medhal li-marifeti kazâya’n-nev’i”, *Zevât* 10 (2015), 16-17.

15 Demir, “Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman”, 45.

16 Abdullatîf el-Verârî, “er-Rivâyetü’l-irfâniyye: Kazâya’n-nev’i, el-Kitâbe ve’l-mütehayyel”, *Zevât* 10 (2015), 11; Ethem Demir, “Arap Tasavvufî Romanlarının Yapısı ve Kurgusu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 252. Demir, tasavvufî romanları konuları itibarıyla üç kategoride değerlendirmiştir. Bunlar; tasavvufî kavramlara yer veren romanlar, önemli mutasavvıfların hayat hikâyelerini anlatan romanlar ve tasavvufun sosyal yaşamdaki farklı yansımalarını ön plana çıkaran romanlardır. bk. Demir, “Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman”, 50-52.

17 Abdullîh b. Arafе, *Cebelü Kâf* (Rabat: Matbaâtu Akrâş & Dârülbeyzâ: Matbaatu’n-Necâhî’l-Cedîde, 2002).

roman ödülünü (Arabic Booker) alan<sup>18</sup> *Mevtun sağırun* adlı roman da konusu itibariyle *Cebelü Kâf* romanında olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin hayatını konu edinmiştir.<sup>19</sup> Tasavvufî romanların çeşitli başarı ödüllerine layık görülmeleri ve satış oranlarının yüksekliği bu romanlara olan toplumsal ilgiyi göstermektedir.<sup>20</sup>

Faşlı yazar ve eleştirmen İbrahim el-Hacerî, tasavvufî romanın isimlendirilmesinde bir uzlaşım bulunmadığını, İbn Arafe'nin bu türü "irfânî roman" şeklinde isimlendirdiğini ifade etmiştir.<sup>21</sup> İbn Arafe, *sûfi*<sup>22</sup> ve *ârif*<sup>23</sup> kavramları arasında fark bulunduğu düşüncesinden hareketle "tasavvufî roman" tabirini değil, "irfânî roman" tabirini kullanmıştır. Ona göre; ârif, yaşadığı rûhî tecrübe hakkında bir söylem geliştirirken; sûfî, yaşadığı ruhî tecrübe hakkında nadiren bir söylem geliştirebilmektedir.<sup>24</sup>

İbn Arafe, irfânî roman tabirini tasavvufî roman tabiriyle eş anlamlı olarak kullanmamıştır. Ona göre; günümüzde Arap dünyasında tasavvufî bir dil kullanan, bazı sahne ve olayları tasavvufî hale getiren, roman kişilerine tasavvufî renk veren pek çok tasavvufî roman vardır ancak bu romanlar irfânî roman sayılamaz.<sup>25</sup>

18 Târik Abbûd, "Mevtun sağırun: Hayâtü İbn 'Arabî beyne'l-hağkâtî ve'l-hayal", *el-Meyâdîn* (Erişim 19 Kasım 2021).

19 bk. Muhammed Hasan 'Alvân, *Mevtun sağırun* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2016).

20 Demir, "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman", 57. İslâmiyet'in kabulünden Tanzimat Dönemi'ne kadar tasavvuf, Türk Edebiyatının en temel konularından biri iken modern edebiyatın 1950'ye kadar dışladığı bir konu haline gelmiş, 1970 sonrasında ise yeniden dinî, tasavvufî ve mistik konulara dönülmüştür. bk. Sema Noyan, "1980 Sonrası Popüler Romanlar ve Tasavvuf", *APJIR* 01-02 (2017), 10. Mısırlı araştırmacı Mustafa Ubeyd, Elif Şafak'ın Arapçaya *Kavâ'idü'l-İşki'l-erbaûn* (*Aşk'ın Kırk Kuralı*) adıyla çevrilen romanının çok sayıda dile çevrildiğine ve satış rekorları kırdığına dikkat çekerek tasavvufî romanlara yönelime işaret etmiştir. bk. Mustafa Ubeyd, "Zuhûru'n-nez'atî's-şûfiyye fi'l-ibda' yunebbî'u bi- ezemâtin kubrâ", el-'Arab (Erişim 17.11.2021).

21 İbrahim el-Hacerî, "er-Rivâyetü'l-irfâniyye", 16-17. "İrfânî roman" tabirinin günümüzdeki kullanım alanına bakıldığında, İbn Arafe'nin romanları ve bu romanlar hakkında yapılan araştırmalarla sınırlı olduğu görülür. İbn Arafe de bu hususta şöyle söylemiştir: Bugün bu isim eleştirmenlerin ve okuyucuların zihinlerinde, ilk çalışmamın çıkmasıyla, başladığım proje ile ilişkilendirildi. bk. Verârî, "Râidü'r-rivâyeti'l-irfâniyye: 'Abdulilâh b. 'Arafe", 55-56.

22 Sûfî; tasavvufî hayat tarzını benimseyerek Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kişidir. bk. Reşat Öngören, "Sûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/471-472.

23 Mânevî tecrübeyle mârifet ve hakikat mertebesine ulaşan sûfiye ârif denilmektedir. bk. Süleyman Uludağ, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

24 bk. MominounWB, "Nedve: Suâlü'l-fen fi'z-zamanî'l-Arabiyyi'r-râhin", *YouTube* (09 Haziran 2017), 00:13:36-00:15:28.

25 Verârî, "Râidü'r-rivâyeti'l-irfâniyye: 'Abdulilâh b. 'Arafe", 56.

İbn Arafe'nin irfânî roman tasavvurunda; "nurla yazmak" ve "varoluşla şahitlik etmek" mefhumlarının önemli yeri vardır. "Nurla yazmak" mefhumuyla kastedilen; "nûrânî başlangıçlar" denilen hurûf-ı mukattaa ile romana başlanmasıdır. İbn Arafe, "nûranî başlangıçlar" dediği bu harflerin yazar, okur ve yazılan şey üzerinde etkisi olduğunu düşünmektedir. Varoluşla şahitlik etmek ise; tarihte yaşananların bugünün meseleleriyle irtibatının kurulmasıdır. İbn Arafe'ye göre; gerçek edip, tarihî olaylara hayat ruhu üfleyerek onları mazide kalmaktan çıkarır.<sup>26</sup>

İbn Arafe'nin irfânî romanlarında tarihî malzemenin yararlanılması, bu romanların tarihî romanlara benzeyen yönüdür.<sup>27</sup> Faslı şair ve eleştirmen Abdullatif Verârî; "Bu romanlar; hafızamız, tarihimiz ve kültürel mirasımızla yeniden bağlantı kurmayı amaçlar." diyerek irfânî romanların tarihî yönüne dikkat çekmiştir.<sup>28</sup> Bununla beraber, irfânî romanlarda tarihî malzeme yeniden kurgulanırken romana manevî bir boyut daha eklenmektedir. Örneğin *Bilâdü Şâd* romanında, roman kahramanının farklı ülke ve şehirlere yaptığı yolculuk anlatılırken, roman kurgusuna insan-ı kâmil olmayı sembolize eden, Sâd ülkesine doğru gerçekleştirilen manevî bir yolculuk daha eklenmektedir.

İbn Arafe, tarihî malzemenin yararlanırken aslında bugünün meselelerine ışık tutmak istemekte, tarihte yaşananlara şahitlik edilmesini ve yaşananların sorumluluğunun üstlenilmesini istemektedir. *el-Ḥavâvîm* adlı romanın girişinde şöyle söylemektedir: "İnsanlık bugün geçmişte yaşanıp (etkileri hâlâ) devam eden olayların sorumluluğunu üstlenecek midir; yoksa bu sorumluluğu önemsemeyip geçmişte yaşananların yaşanıp bitmiş olduğunu mu varsayacaktır?"<sup>29</sup>

26 İbn Arafe vd., *Cemâliyyetü's-serd*, 14-20 Verârî, "er-Rivâyetü'l-'irfâniyye", 12.

27 Tarihî roman, tarihî malzemenin kullanıldığı ve bu malzemenin yeniden kurgulanarak yeni bir bütünün oluşturulduğu roman türüdür. bk. Hülya Argunşah, "Tarihî Romanda Post-Modern Arayışlar", *İlmî Araştırmalar* 14 (2002), 17-18. Arap edebiyatında tarihî romanın ilk örneklerini Selîm Butrus el-Bustânî (1848-1884) ve Corcî Zeydân (1861-1914) vermiştir. bk. Nevin Karabela – Feyzettin Ekşi, "Arap Edebiyatında Tarihî Romanın Ortaya Çıkışında Milliyetçilik Düşüncesinin Etkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015/2), 195-196.

28 Verârî, "er-Rivâyetü'l-'irfâniyye", 14.

29 İbn Arafe, *el-Ḥavâvîm* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2010), 13.

İbn Arafe'nin irfânî romanlarında; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240),<sup>30</sup> Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî (ö. 668/1269), Gazzâlî (ö. 505/1111),<sup>31</sup> Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75),<sup>32</sup> Sultan II. Abdülhamid (1876-1909),<sup>33</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064),<sup>34</sup> Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909),<sup>35</sup> Mağrib hükümdarı Mevlây İsmâil'in (ö. 1139/1727) eşi Hunâse bint Bekkâr (ö. 1159/1730)<sup>36</sup> ve İdrîsîler devletinin kurucusu İdris el-Ekber (ö. 177/793)<sup>37</sup> gibi önemli isimlerin yaşam hikâyeleri anlatılmaktadır. Bu özelliğiyle biyografik romanlara<sup>38</sup> benzemekte ise de yazar, romanlarının asıl kahramanlarının, hayatları anlatılan şahıslar değil; "nûrânî başlangıçlar" tabiriyle ifade ettiği harfler (hurûf-ı mukatta) olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Nûrânî başlangıçlar, her seferinde belli bir renk ve belirli bir kahramanla renklenerek okuyucudan gizlenir, öyle ki; okuyucu kahramanın falanca şahsiyet olduğunu zanneder. Oysa şahsiyetin en üst cinsi harf veya nûrânî başlangıçtır."<sup>39</sup>

İbn Arafe irfânî romanlarındaki temel unsurları açıklarken; tarih, hayal ve irfân unsurlarına dikkat çekmiştir.<sup>40</sup> Bu romanlarda; tarihte yaşamış önemli şahısların hayat hikâyeleri, yaşadıkları dönemlerin siyasî ve sosyal hayatı, hayalî kişi ve olaylarla mezcedilerek anlatılmış,<sup>41</sup> okurun roman aracılığıyla ma-

30 bk. Abdulilâh b. Arafe, *Cebeli Kâf* (Rabat: Matbaâtu Akrâş & Dârülbezzâ: Matbaatu'n-Necâhî'l-Cedîde, 2002). Romanın İngilizce çevirisi için bk. Abdelillah Benarafa, *Mount Qâf*, çev. Abdulvâhid Lu'lu'a (USA Strategic Book Publishing and Rights Co. LLC, 2015). Roman hakkında yapılan çalışmalar için bk. Abdulilâh el-Berîkî, *el-Hitâbü's-sûfiyyü fi rivâyeti "Cebeli Kâf" li-'Abdililâh b. Arafe* (Fes: Câmîatü Sidî Muhammed b. Abdullah, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Abdulsattar Elhajhamed, "İbnü'l-Arabî fi'r-rivâyeteyni'l-Arabiyyeti ve't-Türkiyyeti: Dirâsetün Muğâranetün beyne rivâyetey Cebeli Kâf ve Zidyâr el-Endelüsî", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 34 (2019), 1-15.

31 Abdulilâh b. Arafe, *Ṭavâsinü'l-Ġazzâlî* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2011). Eserin Fransızca baskısı için bk. 'Abdelilah Ben 'Arafa, *Tawaseen al Ghazali* (Paris: Sagesse d'Orient, 2016).

32 bk. Abdulilâh b. Arafe, *İbnü'l-Hatîb fi ravzati Ṭâhâ* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2012).

33 bk. Abdulilâh b. Arafe, *Yâsîn kalbü'l-ĥilâfet* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2013).

34 bk. Abdulilâh b. Arafe, *Ṭavku surri'l-mehabbe* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2015).

35 bk. Abdulilâh b. Arafe, *el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Ma rifet* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2017). Türkçe tercümesi için bk. Abdelillah Benarafa, *Cüneyd-i Bağdadî: Hikmetin Peşinde*, çev. Ahmet Hamdi Can (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

36 bk. Abdulilâh b. Arafe, *Hunâse "Elif Lam Râ er-Rahmet"* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2018).

37 bk. İbn Arafe, *İdrîs Elif Lâm Mîm Sâd el-Vilâyet*.

38 Biyografik roman, gerçek hayatta yaşamış bir kişinin hayatının hem gerçek bilgi ve belgelere bağlı kalarak gerçekçi bir biçimde hem de kurmaca dünyayı içeren roman kurgusu içinde anlatıldığı roman türüdür. bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 232.

39 İbn Arafe vd., *Cemâliyyetü's-serd*, 18.

40 Mominoun Without Borders, MominounWB, "Nedve: Suâlü'l-fen fi'z-zamanî'l-Arabiyyi'r-râhin", 00:10:35-00:16:39; İbn Arafe vd., *Cemâliyyetü's-serd*, 28.

41 İbn Arafe vd., *Cemâliyyetü's-serd*, 29.

nevî bir yolculuğa çıkarılması hedeflenmiştir. *el-Ḥavâvîm* adlı romanın önsözünde şu ifadelere rastlanmaktadır: “Ey okur! Nûranîliğinin köklerini fark etmeye ve sendeki anlamı keşfetmeye hazır mısın?”<sup>42</sup>

İbn Arafe'nin irfânî romanları, roman adlarında hurûf-ı mukattaaya<sup>43</sup> yer verilmesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>44</sup> İlk üç eserin adında (*Cebelü Kâf*, *Bahrü Nûn*, *Bilâdü Şâd*) hurûf-ı mukattaadan tekli harfler (kâf, nûn, şâd) kullanılmıştır. Dördüncü-yedinci eserlerin (*el-Ḥavâvîm*, *Ṭavâsînü'l-Ġazzâlî*, *İbnü'l-Ḥatîb fi ravzati Ṭâhâ*, *İbnü'l-Ḥatîb fi ravzati Ṭâhâ*, *Yâsîn kalbü'l-ḥilâfet*) adında hurûf-ı mukattaadan ikili harfler (hâ mîm,<sup>45</sup> tâ sîn,<sup>46</sup> tâ hâ, yâ sîn) kullanılmıştır. Sekizinci-onuncu eserlerin adında (*Ṭavku sırrı'l-mehabbe: Sîretü'l-ışk 'inde İbn Hazm*, *el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Ma'rifet*, *Hunâse “Elif Lam Râ er-Rahmet”*) hurûf-ı mukattaadan üçlü harfler (tâ sîn mîm, elif lâm mîm, elif lâm râ) kullanılmıştır. On birinci eserin adında (*İdrîs Elif Lâm Mîm Şâd el-Vilâyet*) ise hurûf-ı mukattaadan dörtlü harfler (elif lâm mîm şâd) kullanılmıştır.<sup>47</sup>

Roman adlarında hurûf-ı mukattaaya yer verilmesi, bu romanlara Kur'ânî bir temel oluşturma çabası olarak değerlendirilebileceği gibi, romanın içeriğindeki harflerin sırlarına ilişkin düşüncelere de işaret etmektedir.

## 2. Bilâdü Şâd Romanının İncelemesi

Abdulîh b. Arafe'nin irfânî roman projesinin üçüncü eseri olan *Bilâdü Şâd* romanı, *Cebelü Kâf* (2002) ve *Bahrü Nûn* (2007) eserlerinden sonra 2009 yılında

42 bk. Abdulîh b. Arafe, *el-Ḥavâvîm*, 11. Eser üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Ahmed Züneyber, “et-Tarihîyyü ve'l-ibdâiyyü fi rivâyeti'l-Ḥavâvîm li-Abdilîh b. 'Arafe”, *Zevât*, 10 (2015), 44-51; Neclâ Necâhî, “Delâletü'l-me'âlimi'l-mekâniyye fi's-serdi'l-irfâniyyi beyne't-târihiyyi ve'l-mütehayyel: Rivâyetü'l-Ḥavâvîm li-Abdilîh b. 'Arafe enmüzecen”, *el-Alâme* 1/1 (2016), 183-195; Ammâr Legûtî Su'âd, *Şûratü'l-Mûrîskîyyi fi rivâyeti'l-Ḥavâvîm li-Abdilîh b. 'Arafe* (Tilimsân: Câmîatü Ebî Bekir Belkâid, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lugât, Yüksek Lisans Tezi, 2018-2019).

43 Kur'an'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adıdır. bk. M. Zeki Duman – Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401.

44 Harf adlarının eser adlarında kullanılması, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) çalışmalarında da görülen bir uygulamadır. İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-Bâ* adlı çalışması, Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) *Kitâbü't-Ṭavâsîn* adlı eseri bulunmaktadır. bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 287; Harrâk, “Ebcediyyetü'l-vecd”, 90; Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/380-381.

45 Mukattaa harflerinden tekrarlanan “hâ mîm”lere çoğul olarak “havâvîm” denilmektedir. bk. Duman - Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, 18/401.

46 Mukattaa harflerinden tekrarlanan “tâ sîn”lere “tavâsîn” denilmektedir. bk. Duman - Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, 18/401.

47 İbn Arafe'nin roman adları üzerine yapılmış bir inceleme için bk. Abbâs Fâzıl Abdullah el-Mûsevî, “Semîyyetü'l-unvân fi'r-rivâyeti'l-irfâniyye: Rivâyâtü 'Abdulîh b. 'Arafe enmüzecen”, *el-Amîd* 9/35 (Eylül 2020).

yayımlanmıştır. Endülüslü sûfî şair Şuşterî'nin hayatını konu edinmektedir. Onun sûfî bir şahsiyet olması ve şairlik yönünün bulunması, irfânî bir romana konu edilmesinin muhtemel sebebidir. Romanın önsözünde; İslam kültüründe yetişmiş önemli şahsiyetlerin manevî değerlerine dikkat çekildikten sonra Şuşterî'nin zecel ve müveşşahlarının<sup>48</sup> hâlâ dillerde olduğu vurgulanmaktadır.<sup>49</sup>

Şuşterî'nin hayatı boyunca pek çok ülkede bulunması da irfânî romana konu edilmesinde etkili olmuş olabilir. Nitekim *Bilâdü Şâd* romanının önsözünde; irfânî romanlardaki "yolculuk temasına" dikkat çekilmekte,<sup>50</sup> ilk üç roman şöyle değerlendirilmektedir: "Kim yükselmeyi tercih ederse *Cebel-ü Kâf* [*Kaf Dağı*] romanından, kim yüzmeyi tercih ederse *Bahrü Nûn* [*Nûn Denizi*]<sup>51</sup> romanından, kim de geniş yer yüzünde dolaşmayı tercih ederse *Bilâdü Şâd* [*Sâd Ülkesi*] romanından okumaya başlasın!"<sup>52</sup>

Romanın konusu, Şuşterî'nin hayatı, romanın ana teması (izlek) ise; yaşam serüveni içerisinde insanın manevî yolculuğudur. İnsanın ma'rifete ulaşması ve kâmil olması bu yolculuğun hedefi olarak gösterilmektedir. Ayrıca romanda; *tecelli*,<sup>53</sup> *müşâhede*,<sup>54</sup> *fetih*<sup>55</sup> ve *yakîn*<sup>56</sup> gibi irfânla ilgili kavramlara yer verilmektedir.

Romanın önsöz bölümünde; İbn Arafe'nin Sâd harfiyle ilgili kasidesine yer verilmektedir. Bu bölümün ardından; Sâd sûresinin ilk ayeti olan "Sâd, zikir sahibi Kur'ân'a ant olsun." (ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) ayeti, İbnü'l-Arabî'nin Sâd harfiyle

48 Zecel ve müveşşah Endülüslü'de ortaya çıkan şiir türlerindedir. bk. Musa Yıldız, "Zecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/176-177; Mustafa Aydın, "Müveşşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/229-231.

49 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 20.

50 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 7.

51 bk. Abdulilâh b. Arafe, *Bahrü Nûn ev rihletü'l-bahş anî'l-cezîrati'l-Atlasiyye* (Rabat: Dâru'l-Emân, 2007).

52 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 10.

53 *Tecelli*; Hakk'ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, bu zuhurun keşf yoluyla idrak edilmesidir. bk. Semih Ceyhan, "Tecelli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/241; İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 313.

54 Tasavvufta *müşâhede*; Allah'ın zuhur ve tecellilerini görme anlamında kullanılan bir terimdir. Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152; İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 313.

55 Fetih (manevî açılım); Allah'ın ilim, marifet gibi manevî lütuflarını kuluna açmasını ifade etmektedir. bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 223; İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 266.

56 Tasavvufta *yakîn*; kalpte hasıl olan ve şüphe ihtimali bulunmayan bilgi olarak görülmüştür. *İlme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* şeklinde kategorilere ayrılmaktadır. bk. Osman Demir, "Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/271-273; İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 47.

İlgili beyitleri ve Şuşterî'ye ait iki beyit aktarılmaktadır.<sup>57</sup> Otuz üç bölüm olarak düzenlenen romanın sonunda ise harflerin sayı değerlerini gösteren bir ebced tablosu yer almaktadır.<sup>58</sup>

Romandaki nesnel zaman;<sup>59</sup> Şuşterî'nin H 610 yılında doğumundan önce başlamaktadır. H 586 yılından Şuşterî'nin vefat yılı olan H 668 yılına kadar olan zaman dilimidir. Romandaki mekânlar; Vâdi Âş'ta<sup>60</sup> bulunan Şuşter, Vadi Âş'ın kuzey doğusunda bulunan Baza, Endülüs şehirlerinden Meriye ve Gırnata, Fas şehirlerinden Miknâs ve Fes, Cezayir şehirlerinden Tilimsân ve Bicâye, Tunus, Trablus (Libya'da bir şehir), Mekke, Mısır'da Dimyat şehri yakınlarında bulunan Tıynet gibi somut mekanlar ve kahramanın yaşadığı sıra dışı tecrübelerin anlatımında görülen soyut mekânlardır. Örneğin romanın yirminci bölümünde geçen; "Perdeler yırtıldı ve kendimi çölde merkep üzerinde gördüm."<sup>61</sup> ifadesinde roman kahramanın yaşadığı manevî tecrübeyle irtibatlı olarak soyut bir mekândan bahsedilmektedir.

İbn Arafe, romanındaki asıl kahramanların şahıslar değil harfler olduğunu ifade etmiş<sup>62</sup> ve İbnü'l Arabî'nin Sâd harfiyle ilgili düşüncelerini ve beyitlerini romana taşımıştır.<sup>63</sup> Öte yandan; romanda Şuşterî'nin hayatı anlatılmış, gerçek hayattan alınmış kişilere romanda yer verilmiştir. Bunların başında; hayat hikâyesi romana konu olan Endülüslü sûfî şair Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî gelmektedir.<sup>64</sup> Şuşterî, romanın genelinde yer aldığı için romanın asıl kahramanı olarak görünmektedir. Yazarın, bu kahramana yüklediği davranışlar genel olarak inandırıcıdır. Romanda Şuşterî, eğitim-öğretim faaliyetleri ile meşgul olan, manevî gelişimini önceleyen, eğitsel amaçları sebebiyle siyasî görevler almaktan kaçınan bir kişi olarak tasvir edilmiştir.<sup>65</sup>

57 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 20-23.

58 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 326-327.

59 Nesnel zaman, olayların gerçekleştiği dış zaman dilimidir. bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 126-127.

60 Vâdi Âş (Guadix); Endülüs'ün güneyinde bir şehirdir. bk. İbn Saîd el-Mağribî, *Râyâtü'l-müberraizin ve ğâyâti'l-mümeyyizîn* (Dımaşk: Dâru Talâs, 1987), 164.

61 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 167.

62 İbn Arafe vd., *Cemâliyyetü's-serd*, 18.

63 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 23.

64 Sûfî bir şair olarak bilinen Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî'nin, İbn Seb'in'den devraldığı tasavvufî mirasın üzerine bina ettiği tarikatı (Şuşterîyye), yaşadığı asrın tarikatları arasında öne çıkmıştır. bk. Ahmet Murat Özel, *Hikâyet Ne Tuhaftır* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 211-216.

65 Romana göre Şuşterî, Tilimsân emiri Yağmurasan'ın kâtiplik teklifini hacca gitme niyetinden bahsederek, Gırnata emiri Ebû Abdullah b. el-Ahmer'in kendisine sunduğu vezirlik teklifini de ilimle meşgul olmak istediği için reddeder. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 114-115, 144-149.



Roman kahramanlarından Abdullah eş-Şuşterî, romanda Şuşterî'nin babasıdır. Bölgede yetki sahibi bir kişi olarak tasvir edilmiştir.<sup>66</sup> Siyasî karışıklıkların artması sebebiyle oğlunu devlet işlerinden uzak tutup ticarete yönlendirdiği ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

Roman kahramanlarından Mariyye (Subh), romanda Şuşterî'nin eşidir. Şuşterî'nin hayatını anlatan kaynaklarda onunla ilgili bilgiye rastlanmaması, hayalî bir kişi olduğunu düşündürmektedir. Romana göre Mariyye, Rum bir kızdır ve Şuşterî ile tanışmaları, Şuşterî'nin bir arkadaşının ısrarıyla katıldığı kilise etkinliğinde olmuştur.<sup>68</sup> Romanda, arkadaşını ziyaret etmeyi ihmal etmeyen vefalı bir dost olarak tasvir edilmiştir.<sup>69</sup>

Roman kahramanlarından birisi de İbn Seb'in'dir.<sup>70</sup> Gerçek hayattan alınan bir kişidir. Romanda, Şuşterî'nin mürşidi olarak anlatılmaktadır. Şuşterî'nin manevî ilerleyişinde katkıda bulunan, düşünceleriyle onu etkileyen bir kişidir.<sup>71</sup>

Roman kahramanlarından Hamde bint Ziyâd,<sup>72</sup> Şuşterî'nin çocukken şiirlerini ezberlediği bir şair olarak anılmış, iffetli, güzel ve zengin bir kişi olduğu ifade edilmiştir.<sup>73</sup> Romanda Şuşterî ile aralarında geçen bazı olaylarda, hayalî tasvirde aşırılığa gidilerek inandırıcılıktan uzaklaşıldığı söylenebilir.<sup>74</sup>

Roman kahramanlarından Abdulazîz ed-Darîr,<sup>75</sup> romanda Şuşterî'nin çocukluk dönemi arkadaşıdır, birlikte Vadi Âş'ın kuzey doğusunda bulunan

66 bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 32. er-Risâletü's-Şuşteriyye'de Şuşterî hakkında; "yöneticilerden ve yöneticiler sınıfındandı" (evlâdü'l-ümerâ) ifadesi geçmektedir. bk. Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî, er-Risâletü's-Şuşteriyye ev er-Risâletü'l-İlmiyye fi't-taşavvuf, sad. Ebû Osmân b. Liyûn et-Tüçbî, thk. Muhammed el-Adlûnî (Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 2004), 41. İbn Acîbe (ö. 1224/1809) Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî ve babası hakkında; "vezir ve alimdi, babası da emirdi" demiştir. bk. Mahmud Abdurraûf el-Kâsım, el-Keşf 'an hakikatî's-şûfiyye li-evveli merra fi't-tarih (Beirut: Dâru's-Sahâbe, 1987), 163.

67 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 62.

68 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 66.

69 bk. *Bilâdü Şâd*, 99-100.

70 Şuşterî'nin kendisinden etkilendiği önemli bir isim olan İbn Seb'in (ö. 669/1270) hakkında bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İbn Seb'in", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/306-312.

71 bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 157-159.

72 Endülüslü kadın şairdir. Zeynep adında yine onun gibi şair bir kız kardeşi vardır. 600/1204 dolaylarında vefat etmiştir. bk. Hayrüdîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn), 2/274.

73 bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 50.

74 Romanda Şuşterî ve arkadaşının çocukluk dönemlerinde, bir gezinti sırasında gülüşen kadın sesleri duydukları, sesin geldiği yere gittiklerinde Hamde bint Ziyâd'ın onları kendileriyle birlikte yüzmeye çağırdığı ve Şuşterî'nin bu teklife uyduğu anlatılırken inandırıcılıktan uzaklaşıldığı kanaatindeyiz. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 52-54.

75 Ebu'l-Esbâğ lakaplı olan Abdulazîz ed-Darîr, Vâdi Âş'lı bir Kur'ân hafızıdır. H 670-680 yılları arasında vefat etmiştir. bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhim el-Girnâti, "Kitâbu Şilati's-şıla", *Kitâbü's-Şıla li-İbn Beşkevâl ve meâhu Kitâbu Şilati's-şıla*, thk. Şerîf Ebu'l-Alâ el-Adevî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 3/180.

Baza'da eğitim görürler. Romanda, yüzmeye iyi olmadığı için Şuşterî ve diğerlerine katılmadığı anlatılırken iç çözümleme<sup>76</sup> tekniği kullanılarak onun hissettikleri ayrıntılı olarak ifade edilmiştir.<sup>77</sup>

Romadaki diğer kahramanlar; Muhyiddin b. Sürâka,<sup>78</sup> en-Necm b. İsrail,<sup>79</sup> Ebû Ahmed es-Selâvî,<sup>80</sup> Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî,<sup>81</sup> İbn Hûd,<sup>82</sup> İbnü'r-Ramîmî,<sup>83</sup> ve Yağmurasan'dır.<sup>84</sup> Bu kahramanlar da gerçek hayattan alınan kişilerdir.

Romadaki anlatıcı<sup>85</sup> çeşitlilik arz etmektedir. Romanın başlarında olaylar, "gözlemci anlatıcı" (üçüncü kişi anlatıcı) tarafından anlatılırken romanın on beşinci bölümünde, anlatıcı değişmekte, olaylar "özne anlatıcı" tarafından yani kahramanın ağzından anlatılmaya başlamaktadır.<sup>86</sup> Şuşterî'nin vefatından sonraki olaylar, yeniden "gözlemci anlatıcı" tarafından aktarılmaktadır.<sup>87</sup> Dolayısıyla romanda çoğul anlatıcının bulunduğu söylenebilir. Bu uygulama, romanın tekdüze anlatımını kıran bir uygulamadır.<sup>88</sup>

Romanın olay örgüsüne bakıldığında; iki yönlü olaylar zinciri karşımıza çıkar. Bunlardan ilki; Şuşterî'nin doğumu, evliliği, İbn Seb'in ile tanışması,

76 Roman kişinin iç dünyasının, duygu ve düşüncelerinin yazar tarafından açıklanmasıdır. bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 175.

77 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 53.

78 Muhyiddin b. Sürâka (ö. 662/1264), *Avârifü'l-meârif* müellifi es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) öğrencilerindedir. bk. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fi aḥbâri Ğrânâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977), 4/206; Muhammed el-Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî ve felsefetühu's-şûfiyye* (Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 2005), 68-69.

79 en-Necm b. İsrâil, İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerindedir. H 677 yılında vefat etmiştir. bk. Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 88-89.

80 Kaynaklarda, Ebû Ahmed es-Selâvî'nin on sekiz yıl Ebû Medyen'in yanında bulunduğu, çok ibadet eden ve çok ağlayan bir zât olduğu ifade edilmektedir. bk. İbnü'l-Arabî, *Risâletü Rûhi'l-kuds* (Kahire: Âlemü'l-Fikr, 1989), 130.

81 Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258) Şâzeliyye tarikatının kurucusudur. bk. Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/385.

82 Muhammed b. Yûsuf b. Hûd (ö. 438/1046) Endülüs'ün Aragon bölgesinde hüküm süren Hûdîlerin kurucusudur. Mürsiye'de ayaklanarak istiklalini ilan etmiştir. Üzerine gönderilen iki Muvahhid ordusunu yendikten sonra Mürsiye halkını kendine biat ettirmiştir. bk. Mehmet Özdemir, "Hûdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/301-302.

83 Kaynaklarda İbn Hûd'un veziri olduğu ve onu öldürdüğü aktarılmaktadır. bk. Attâ Ali Muhammed Şehâte, *Târîhu'l-Endelüsü'l-İslâmî mine'l-fethi hattâ süküti Ğrânâta* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2011), 194.

84 Yağmurasan (ö. 680/1282), Abdülvâdîler Devleti'nin kurucusudur. bk. Erdoğan Merçil, "Abdülvâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/276.

85 Anlatıcı, bir anlatıda hikâyeyi anlatan veya anlattığı varsayılan kişidir. bk. Huyugüzel, "anlatıcı", 47.

86 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 131.

87 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 320-325.

88 Bir romanda, birden çok anlatıcı tipine yer verilmesi "çoğul anlatıcı" tabiriyle ifade edilmektedir. bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 113.

farklı şehirlere yolculuk yapması gibi Şuşterî'nin hayatında gerçekleşen önemli olayların kronolojik olarak aktarılmasıdır. İkincisi ise; roman kahramanının farklı coğrafyalardan yedi simsimeyi (bilgiyi) toplaması şeklinde kurgulanan manevî yolculuğun basamaklarıdır.

Roman şöyle özetlenebilir: Şuşterî, 610 yılında Vâdi Âş'ta dünyaya gelir. Kur'an, hadis, Arap dili gibi farklı ilim dallarında iyi bir eğitim alır.<sup>89</sup> Ticaretle ilgilenir ve Vâdi Âş civarındaki bölgelerde bulunarak alim, edip ve şairlerle bir araya gelir.<sup>90</sup> Meriye'de tanıştığı Mariyye<sup>91</sup> adlı Rum bir kız ile evlenir.<sup>92</sup>

Evlenmeden önce İbn Hûd'un cariyesi Reyhâne'yle beraber Meriye Sarayında yaşayan Mariyye (Subh), evlendikten sonra da Reyhâne ile görüşmeye devam eder. Sarayda onu ziyaret ettiği bir gün İbn Hûd'un, veziri İbnü'r-Ramîmî'nin adamları tarafından öldürüldüğünü öğrenir. Subh'un bu olaydan haberdar olması veziri rahatsız eder. Bunun üzerine Şuşterî ve eşi, Gırnata emiri Ebû Abdullah b. el-Ahmer'in korumasında Gırnata'da yaşamaya başlarlar. Şuşterî, orada Kur'an, fıkıh ve usûl ilimlerinin öğretimiyle meşgul olur. Bir erkek çocuğu dünyaya gelir.<sup>93</sup>

Hacca gitmek amacıyla ailesi ve öğrencileriyle beraber Gırnata'dan ayrılır. Bir süre Sebte'de konaklayıp H 643 yılı Rebûlevvel ayının başında Miknâs'a giderler.<sup>94</sup> Selâ'da Ebû Ahmed el-Selâvî ile bir araya gelen Şuşterî, onun tavsiyesi üzerine deniz kenarında uzlette bulunur.<sup>95</sup> Sonra Fes'e gider ve oradaki alimlerle görüşür. H 646 senesi Safer ayında Tilimsân'a gider ve Şeyh Ebû Medyen'in kabrini ziyaret eder.<sup>96</sup> Ardından öğrencileriyle beraber Bicâye şehrine giden Şuşterî, Sühreverdî'nin öğrencilerinden Muhyiddin b. Sürâka'yı ziyaret eder. Orada bulunduğu süre içerisinde Ebû Medyen'in ashabıyla görüşür. Meclislerinde Ebû Medyen'den beyitler okur, zikir yaparlar. Sema'nın ardından Şuşterî beyitleri açıklar.<sup>97</sup>

89 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 36-42. Romanda, Şuşterî'nin çocukluk ve gençlik dönemlerinde aldığı eğitim anlatılırken; Vâdi Âş velilerinden Afifüddin Ebû Mervân Abdülmelik ile bir araya gelmesinden bahsedilmekte; Ebû Mervân ona yedi simsimededen ilkinde eriştiğini, diğerlerini de yer yüzünün farklı bölgelerinden toplamasını söylemektedir. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 46.

90 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 62.

91 Romanda ondan Subh adıyla da bahsedilmektedir.

92 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 66, 75.

93 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 99-123.

94 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 134.

95 Burada yaşadığı tecrübeyle ikinci simsimeye ulaştığı anlatılmaktadır. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 139-141.

96 Bu ziyareti sırasında Sâd Sûresi'ni okurken sıra dışı bir tecrübe yaşadığı ve üçüncü simsimeye ulaştığı anlatılmaktadır. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 144-149.

97 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 151-153. Sema'; el çırpma, tefe vurma vb. ritim eşliğinde şiir ve zikir teganni edilmesidir. bk. Kerûm Bümedyen, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî eş-Şüfiyyü'l-cevval: Hayâtuhu ve şîrihi* (Cezayir: Dâru't-Tevfikiyye, 2011), 40.

İbn Seb'in'den haber alması üzerine Şuşterî hemen İbn Seb'in'in yanına gider. Onun yönlendirmesiyle elinde bulunanları infak eder, kaba yün bir kıyafet giyer ve eline bendir alıp çarşıya gider. Orada iki gün, “*Sevgilinin zikriyle görüldüm.*”<sup>98</sup> (بديت بذكر الحبيب) diyerek dolaşır. Üçüncü gün “*Sevgili*” (الحبيب) lafzının yerine “*Allah*” (الله) lafzını söyler.<sup>99</sup>

Hicrî 22 Cemâdiyü'l-âhîr 647 tarihinde ailesiyle beraber Tunus'a, bir süre sonra da Trablus'a gider.<sup>100</sup> Trablus halkı onları hürmetle karşılar. Şuşterî orada eğitim faaliyetleriyle meşgul olur. Sultanın kendisine önemli bir görev vereceğini öğrendiğinde onu bu düşüncesinden vazgeçirmek için görünüşünde ve kıyafetlerinde değişiklikler yaparak kendisini bir meczup gibi gösterir.<sup>101</sup> Ailesi ve öğrencileriyle Trablus'tan Mısır'a geçen Şuşterî, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin cihat çağrısına kulak vererek öğrencileriyle cihada katılır.<sup>102</sup>

Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'yle beraber hacca gider.<sup>103</sup> Hac yolculuğunun ardından Kahire'ye geri döner ve İbn Seb'in ile yeniden buluşur.<sup>104</sup> Birlikte Cebel-i Musa'ya çıkar,<sup>105</sup> manastıra giderler.<sup>106</sup> Ardından Şuşterî, hamile olan eşinin

98 İbn Seb'in'in Şuşterî'den söylemesini istediği ifadede, “*başladım*” (بدأت) lafzının kullanılmayıp “*görüldüm, ortaya çıktım*” (بديت) lafzının kullanılması, romanda; Şuşterî'nin İbn Seb'in ile tanıştığı tarihe yeni giren ve zikre yeni başlayan bir kişi olmaması ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır. bk. İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 165.

99 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 154-164. İbn Seb'in, Şuşterî'nin çarşıda “*Sevgilinin zikriyle görüldüm. Yaşamım güzel oluyor*” (بديت بذكر الحبيب وعيشي نطيب) beytiyle teganni ederek dolaşmasını ister, Şuşterî iki gün beyti teganni ederek çarşıda dolaşır, üçüncü gün ise şiirin devamını getirmeye muvaffak olur. bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, “*Mukaddime*”, *Divânu Ebi'l-Hasan eş-Şuşterî*, mlf. Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî (İskenderiye: Münşietü'l-Maârif, 1960), 9. Romanda Şuşterî'nin dördüncü simeye Bicây'e de ulaştığı anlatılmaktadır. bk. İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 175-176.

100 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 209.

101 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 214-218. Şuşterî fıkıh ve sünnet bilgisiyle Trablus halkını şaşırtmış, kendisine önemli bir görev teklif edilmiştir. Bu teklifi reddetmesi üzerine kendisine delilik itham edilmiştir. bk. Neşşâr, “*Mukaddime*”, 10.

102 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 219-225. Neşşâr, Şuşterî'nin Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî ile görüştüğü hakkında kesin bilimiz olmadığını, ancak onun öğrencileriyle muhtemelen karşılaştığını ifade etmiştir. Ayrıca onun hayatının son dönemlerinde Şam ve Mısır sahilleri arasında yolculuk yaptığını, Şam'da bir süre Kalenderî zaviyesinde kaldığını ve Haçlılara karşı savaşa katıldığını belirtmiştir. bk. Neşşâr, “*Mukaddime*”, 11-12.

103 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 237-240. Kaynaklarda onun birden fazla kez hacca gittiği ifade edilmektedir. bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/205; Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 145. Şuşterî'nin beşinci simeye Mekke'de ulaştığı anlatılmaktadır. bk. İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 240.

104 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 241-242.

105 Romanda Şuşterî'nin Cebel-i Musa'da kıldığı namaz sırasında tecellilere mazhar olduğu, altıncı simeye ulaştığı anlatılmaktadır. bk. İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 262-265.

106 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 262, 270. Neşşâr, Şuşterî'nin Şam ve Mısır çöllerinde pek çok manastıra uğradığını ifade etmiştir. bk. Neşşâr, “*Mukaddime*”, 11.

yanına döner ve bir kızı dünyaya gelir. Bir süre sonra ailesi ve arkadaşlarıyla Şam'a gider.<sup>107</sup> H 668 yılında Tıynet'te vefat eder, naaşı Kâhireye taşınır.<sup>108</sup>

Romanda, tarihî olayların anlatımında açık ve anlaşılır bir dil kullanılmış, irfânî konuların anlatıldığı bölümlerde ise; sembolik bir dil kullanılmıştır. Aslında bu durum, günlük dilin tasavvufî tecrübeyi ifadede yetersiz olması sebebiyledir.<sup>109</sup>

Romanın çeşitli yerlerinde Şuşterî'ye ait beyitlerden konuya ve duruma uygun olarak alıntılar yapılmıştır. Ayrıca İbnü'l Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinden içerik aktarımı yapılmıştır.<sup>110</sup> Bu yolla romandaki iletinin pekiştirilmesi sağlanmıştır.

## 2.1. *Bilâdü Şâd* Romanında Tarih ve Hayal

Tarih ile edebiyat arasındaki ilişki çok eski zamanlara dayanmaktadır. Tarih, edebiyat için bir "malzeme" ve "ilham kaynağı" olma özelliği taşıyan; edebî eserler tarih için zaman zaman "vesika" değer taşımaktadır.<sup>111</sup>

Tarihî malzemedен yararlanılarak oluşturulan romanlarda, gerçeğin dille yeniden inşası söz konusudur. Böylece tarihî gerçeklik kurgusal bir gerçeklikle yer değiştirmektedir. Yazar; tarihi kaynakların bile açıklayamadığı birtakım boşlukları, olması muhtemel şekliyle hayal gücünün<sup>112</sup> yardımıyla doldurmaktadır. Böylece tarihi kaynakların naklettiğinden başka bir bütüne ulaşılmaktadır.<sup>113</sup>

*Bilâdü Şâd* romanında da tarihî malzeme ve hayal gücünün yardımıyla yeni bir bütüne ulaşılmıştır. Şuşterî'nin 610 yılında Vâdi Âş'ın Şuşter muhîtinde dünyaya gelmesi, iyi bir eğitim alması,<sup>114</sup> Malaga (Endülüs), Bicây (Fas), Kâbis (Tunus), Trablus (Libya), Dimyat (Mısır) ve Şam gibi farklı ülke

107 Romanda Şuşterî'nin yedinci simsimeye Şam'da ulaştığı anlatılmaktadır. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 274.

108 Şuşterî, Mısır'a yaptığı son yolculukta hastalanmış, Dimyat yakınlarında Tıynet denilen yerde hastalığı artmış, öldüğünde fakirler onu omuzlarında Dimyat'a taşıyıp orada defnetmişlerdir. bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/216; Neşşâr, "Mukaddime", 12. Louis Massignon, Şuşterî'nin Dimyat'taki kabrinin bulunduğu yeri tespit ettiğini söylese de Neşşâr, bu görüşe şüphyle yaklaşmış ve Şuşterî'nin kabrinin yerinin hala meçhul olduğu ifade etmiştir. bk. Neşşâr, "Mukaddime", 12.

109 Tasavvufî tecrübeyin mahiyeti hakkında bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 515.

110 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 312-313; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 366-368.

111 Hakan Değirmenci, "Tarihi Roman Kavramı ve Türk Romanında (1875-2020) İstanbul'un Fethine Genel Bakış", *Edebî Eleştiri Dergisi* 4/2 (2020), 168.

112 Hayâl gücü; duylardan yola çıkarak çeşitli imajlar (hayaller) canlandıran ve bu imajları yeni bir birleşim içinde yeni bir şekle veya düzene sokan zihin kuvvetidir. bk. Huyugüzel, "hayal gücü", 206.

113 Hülya Argunşah, "Tarihî Romanda Post-Modern Arayışlar", 17-18.

114 bk. Kerûm Bümedyen, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî eş-Şüfiyyü'l-cevâl*, 16-17.

ve şehirlerde bulunması,<sup>115</sup> ticarî faaliyetlerle<sup>116</sup> ve eğitim faaliyetleriyle meşgul olması,<sup>117</sup> Muhyiddin b. Sürâka<sup>118</sup> İbn Seb'în<sup>119</sup> ve en-Necm b. İsrail<sup>120</sup> gibi zatlarla görüşmesi, Haçlılara karşı savaşa katılması<sup>121</sup> ve hacca gitmesi<sup>122</sup> gibi olaylar tarihî gerçeklerle örtüşür şekilde sunulmuştur.<sup>123</sup>

Şuşterî'nin hayatıyla ilgili tarihsel bilginin yeterli olmadığı hususlarda yazar, mantıksal tutarlılık içinde tarihî bilgi boşluklarını hayal gücüne dayanarak doldurmuştur. Söz gelimi Şuşterî'nin çocukluk ve gençlik döneminde ilim aldığı hocalar arasında Ebu'l-Esbağ lakablı İsa b. Şihâb,<sup>124</sup> Ali b. Muhammed b. Bakiyyî'l-Gassânî<sup>125</sup> ve Ebû Bekir Yahyâ b. Muhammed en-Numeyrî<sup>126</sup> gibi isimler zikredilmektedir.<sup>127</sup> Konuyla ilgili tarihî bilgi yeterli olmadığı için yazar, olması muhtemel olayları kurgulayarak gerçeğe monte etmiştir. Şuşterî'nin o dönemde Vâdi Âş'ta eğitim faaliyetleri ile meşgul olan mezkûr isimlerden ders almış olabileceği düşüncesini Şuşterî'nin hayatı ve düşünceleri hakkında kaleme aldığı bir yazısında da paylaşmıştır.<sup>128</sup>

115 Bümedyen, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî eş-şûfiyyü'l-cevval*, 20.

116 Şuşterî otuz yaşına yaklaştığında ticaretle meşgul olmuştur. bk. Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 80. Romanda da onun ticaretle meşgul olmasından bahsedilmektedir. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 12.

117 Trablus halkı Şuşterî'den çeşitli ilimleri öğrenmiş, ondan istifade etmişlerdir. bk. Abdülvâhid Muhammed b. et-Tavvâh, *Sebkü'l-makâl li-fekki'l-ikâl*, thk. Muhammed Mes'ûd Cubrân (Trablus: Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 2008), 121.

118 *Avârifü'l-me'ârif* müellifi es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) öğrencilerindendir. bk. Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 68-69; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/206. Romanda Şuşterî'nin Muhyiddin b. Sürâka ile görüşüp meclisinde bulunduğu ve kendisinden Ebû Medyen'i dinlediği anlatılmaktadır. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 152.

119 Şuşterî ve İbn Seb'în 648 (1248) yılında Bicâye şehrinde karşılaşmışlardır. bk. Neşşâr, "Mukaddime", 9; Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 86.

120 Şuşterî, *er-Risâletü's-Şuşteriyye*, 41; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/206; İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 280.

121 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 224-225; Neşşâr, "Mukaddime", 12.

122 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 238.

123 Şuşterî'nin hayatı ve düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî, *er-Risâletü's-Şuşteriyye*, 41-43; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Abdullah el-Gubrînî, *Unvânü'd-dirâye fi men urife mine'l-ulemâi fi'l-mietî's-sâbi'a bi-Bicâye* (el-Cezâirü'l-Mahmiyye: el-Matbatâtü's-Se'âlibiyye, 1910), 140-145; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/205-216; Bümedyen, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî eş-şûfiyyü'l-cevval*; Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*; Özel, *Hikâyetü Ne Tuhaftır*.

124 Vâdi Âş hadis alimlerindendir. H 640 yılına kadar yaşamıştır. bk. Gırnâti, "Kitâbu Şilati's-şıla", 3/227-228.

125 Vâdi Âş'lıdır. Künyesi Ebu'l-Hasan'dır. H 627 yılında hayatta idi. bk. Gırnâti, "Kitâbu Şilati's-şıla", 3/296-297.

126 Vâdi Âş alimlerindendir. Künyesi Ebû Bekir'dir. H 648 yılında vefat etmiştir. bk. Gırnâti, "Kitâbu Şilati's-şıla", 416.

127 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 37, 42.

128 Abdülilâh b. Arafe, "Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî, Siretuhu ve Âşâruhu ve Mezhebuhu", *et-Taşavvufu'l-Mağribî*, ed. Mustafa el-Bûanânî vd. (Kenitra: Menşûrâtu Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmü'l-İnsâniyye, 2015), 137; İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 42.

Yazarın, Şuşterî'nin vefatı hususunda romanda aktardığı tarih, başka bir yazısında aktardığı bilgiyle uyuşmamaktadır. Şuşterî'nin hayatına dair kaleme aldığı yazısında, bu konuda Gubrînî (ö. 714/1314) ve İbnü'l-Hatib'in (ö. 776/1374-75) rivayetlerini doğru kabul ettiğini açıklamıştır.<sup>129</sup> Romanda ise başka bir tarihe yer vermiştir.<sup>130</sup> Yazarın romanda sehven farklı bir tarih verdiği kanaatindeyiz.

Yazarın, Şuşterî'nin kabrinin bulunduğu yer konusundaki farklı görüşlere romanın ön sözünde yer vermesi, onun romanını hazırlarken tarihî malzeme değer verdiğini göstermektedir. Romanın giriş bölümünde, Şuşterî'nin kabrinin bulunduğu yer konusunda değerlendirme yapmış, konuyla ilgili kendi görüşünü açıklamış;<sup>131</sup> Şuşterî'nin iki kabrinin bulunduğunu, defnedildikten sonra naaşının Tıynet'ten Kahire'ye taşındığını ifade etmiştir.<sup>132</sup>

Romanda, Şuşterî'nin sûfî filozof İbn Seb'în ile manastırda ibadet etmelerinden bahsedilmektedir.<sup>133</sup> Romana göre; Fransa kralı 9. Louis (ö. 1270) o sırada manastırda bulunan İbn Seb'în ve Şuşterî'ye neden orada olduklarını sorduğunda İbn Seb'în şöyle söylemektedir:

“Ey kral! Burada olma niyetimizden şüphelenmekte haklısın; çünkü siz Hıristiyanlar sadece İsa peygambere inanıyorsunuz. Oysa biz; Allah'ın bütün resullerine inanıyoruz. Biz Endülüslüyüz ve orada Hıristiyan kardeşlerimizle sevgi içinde yaşadık. Onların kiliselerine girip çıkardık, onlar da bizim camilerimize gelirlerdi. Bu, yerleşmiş bir adetimizdi”.<sup>134</sup>

Romanda geçen bu ifadeler, Endülüs'te Müslümanlar ile Hıristiyanların barış içinde yaşadıkları şeklindeki düşüncüyü vurgulamak için aktarılmış olabilir.<sup>135</sup> Böyle bir düşünceye romanda yer verilmesi, yazarın farklı din mensuplarına yönelik kendi tutumunu da yansıtır olabilir.

İbn Arafе'nin Şuşterî'nin hayatını anlattığı yazısında, Şam'da ve Sina Çölü'nde rahiplerin varlığından bahsedilmekte, Şuşterî'nin onların âdetleri ve ritüelleri hakkında bilgi sahibi olduğu, şiirlerine de bu konuları kattığı

129 Gubrînî'nin *Uvnânü'd-dirâye* adlı eserinde Şuşterî'nin vefat tarihi “hicrî 17 Safer 668 Salı” şeklinde verilmektedir. İbnü'l-Hatib'in *el-İhâta*'sında ise 608 yılı verilmektedir. Ancak burada “altı”nın sehven yazılmadığı düşünülmektedir. bk. Gubrînî, *Uvnânü'd-dirâye*, 142-143; İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, 4/216; Özel, *Hikâyet Ne Tuhaftır*, 33. İbn Arafе'nin *et-Taşavvufu'l-Mağribî* adlı eser içinde yer alan yazısında; Gubrînî, İbnü'l-Hatib ve Louis Massignon'un görüşleri hakkında 140. sayfada aktarılan bilgilerle 144. sayfada aktarılan bilgiler arasında tutarsızlık bulunmaktadır. bk. İbn Arafе, “Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî”, 140, 144.

130 Romanda; “Hicrî 7 Safer 668 tarihi (m. 6 Ekim 1269) pazar günü ruhum âlem-i bekâya özlem duydu.” ifadesi geçmektedir. bk. İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 318.

131 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 13-19.

132 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 18, 321; İbn Arafе, “Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî”, 143.

133 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 257.

134 İbn Arafе, *Bilâdü Şâd*, 257.

135 Endülüs'te bir arada yaşama kültürü hakkında bilgi için bk. Enes Şanal, *Convivencia: Endülüs'te Bir Arada Yaşama Kültürü* (İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

ifade edilmektedir.<sup>136</sup> Romanda da bu beyitlere yer verilmekte, beyitlerde geçen manastır, kilise, keşiş, rahip vb. Hıristiyanlıkla ilgili lafızlar remiz olarak değerlendirilmektedir.<sup>137</sup>

Şuşterî'nin beyitleri, romanın kurgusu içerisine başarılı bir şekilde yerleştirilmiştir. Bu beyitleri, Şuşterî'nin hangi durumlarda söylediğine dair tarihî rivayetler sınırlı sayıda olduğu için, yazar bu konuda daha çok hayal gücüne başvurmuştur. Konuyla ilgili var olan rivayetleri değerlendirmeyi de ihmal etmemiştir. Örneğin; romanın altıncı bölümünde, Şuşterî'nin Malaga'da Kur'ân okuttuğu sırada Tâhâ Sûresi 14. âyette geçen “Şüphesiz ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur...” (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي...) ayeti okunduğunda şu beyitleri söylediği aktarılmaktadır:<sup>138</sup>

انظر اللفظ (أنا) يا مُعْرَمًا فيه من حيث نَظَرْنَا لعل تَدْرِيه  
كلّ آتِخَارَكْ لَا تَفْخَرْ بِعَارِيَةٍ لَا يَسْتَعِيرُ فَقِيرٌ مِنْ مَوَالِيهِ  
مَجْسُومٌ أُخْرِفَهُ لِلتَّسْتَرِ حَامِلَةٌ إِنَّ شَيْئًا تَعْرِفُهُ حَبْرٌ مَعَانِيهِ

“Ey lafza dalmış kimse, ben (ene) kelimesine bak! Bizim bakışımızla bak ki, belki onu anlarsın. Biriktirmeyi bırak da ödüncle gururlanma! Fakir bile efendisinden ödünc almaz. Harflerin şekilleri, sırrın taşıyıcısıdır. Buna vakıf olmak istersen manalarını tecrübe et!”

Bu beyitlerin hangi durumda söylendiğine ilişkin romanda anlatılanlar, bu hususta var olan tarihî rivayetlerin dikkate alındığını göstermektedir.<sup>140</sup> İbn Arafe'nin *Bilâdü Şâd* romanında gerçekte kurgunun büyük oranda örtüştüğünü, tarihî rivayetlerin olmadığı hususlarda boşlukların yazarın hayal gücüyle doldurularak genel olarak tutarlı bir bütüne ulaşıldığını söyleyebiliriz.

## 2.2. *Bilâdü Şâd* Romanında İrfân

Tasavvufî gelenekte; erdemli bir yaşam neticesinde vasıtasız, sezgisel olarak Allah tarafından ihsan edilen bilgi, diğer insanlardan ya da kitaplardan öğrenilen bilgiden üstün görülmüştür.<sup>141</sup> *İrfân* (*ma'rifet*)<sup>142</sup> kavramı ile ifade edilen

136 İbn Arafe, “Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî”, 149. Neşşâr, Şuşterî'nin Şam ve Mısır çöllerinde uğradığı manastırlardaki ruhban ve diyakozlardan onların adet ve ritüellerini öğrendiğini ifade etmiştir. bk. Neşşâr, “Mukaddime”, 11.

137 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 247-248.

138 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 63.

139 bk. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğuşni'l-Endelüsi'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisânüddîn İbni'l-Haṭîb*, nşr. Meryem Kâsım Tavîl - Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 3/428-429.

140 *Unvânü'd-dirâye*'de (حزب) lafzı yerine (حزب) lafzı geçmektedir. bk. Gubrîni, *Unvânü'd-dirâye*, 142-143.

141 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 131.

142 Ethem Cebecioğlu, “İrfân”, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 317.



bu bilgi; Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber, mârifetullah; "Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi"yi ifade etmektedir.<sup>143</sup>

Kuşeyrî, (ö. 465/1072) Hakk Teâlâ'yı önce sıfat ve isimleri ile tanıyıp sonra Hakk ile olan muamelesinde doğruluk ve ihlas üzere olan, kötü huylardan temizlenek arı hale gelen, kalbi ile daimî itikaf halinde bulunan, bütün bunların semeresi olarak da Allah'tan güzel bir teveccühe nail olan kişinin *ârif* olarak isimlendirildiğini, onun haline de *ma'rifet* denildiğini belirtmiştir.<sup>144</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre; *ma'rifet* yedi çeşit bilgiden oluşur. Bunlar; hakikatlerin bilinmesi,<sup>145</sup> Hakk'ın eşyada tecelli edişinin bilinmesi, Hakk'ın kullarına hitap edişinin bilinmesi, varoluş içindeki mükemmellik ve noksanlığın bilinmesi, içerdiği hakikatler bakımından insanın kendini tanınması, hayal ilmi ve onun muttasıl ve munfasıl şekillerinin bilinmesi,<sup>146</sup> hastalıklar ve devalarının bilinmesidir.<sup>147</sup>

Romanda; Şuşterî'nin Sâd Ülkesi'ne ulaşması yedi sımıseyi toplaması sûretiyle gerçekleşmektedir.<sup>148</sup> "Simsime" lafzı İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde geçen "arz-ı sımısey" tabirinden alınmıştır.<sup>149</sup> *Fütûhât*'ta arz-ı sımısey; Âdem'in çamurunun kalıntısından yaratılıp "hakikat arzı" diye isimlendirilen yeri ifade etmektedir.<sup>150</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre; Allah'ın büyüklüğü o arz içinde ortaya çıkmakta, Hakk'ın kudretini müşahade eden kişiye Allah'ın büyüklüğü orada görünmekte, aklın imkânsız saydığı pek çok şey o arzda bulunmaktadır. Ârifler oraya ruhlarıyla girmekte, orada tuhaf biçimli suretler bulunmaktadır. Ârif

143 Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54-56.

144 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 398.

145 İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatler; Allah'ın zâtının, sıfatlarının, fiillerinin hakikatiyle me'ûlâtın hakikatidir. İlk üç hakikatin neticesi olan dördüncü hakikat kategorisi de üçe ayrılır. Bunlar; ma'kulâtın hakikatleri, mahsûsâtın hakikatleri ve berzahî me'ûlâtın hakikatleridir. bk. Mahmud Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 510.

146 İbnü'l-Arabî; akledilir olan şeyleri suretlere büründüren insanî yetiye "muttasıl hayal", "Cebrail'in Dihye suretine bürünmesi gibi insanın idrak yetisinden bağımsız olarak zahiren husûle gelen hayale "munfasıl hayal" demiştir. Ona göre insan uykuda veya uyanıkken hayal alemini müşahade edebilmekte, kendi zihni tahayyülünden bağımsız hayali suretler görebilmektedir. bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 187-189.

147 İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 83; Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", 20/510.

148 Romanda, "Sâd Ülkesi" tabiriyle insan-ı kâmil kastedilmektedir. bk. İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 20, 311. Tasavvufta insan-ı kâmil; Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insandır. bk. Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330.

149 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 11.

150 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/365.

oraya girdiğinde içlerinden birisi koşmakta, ona makamına göre bir elbise giydirmekte ve onu bu arzda dolaştırmaktadır. Bu yolculuk, ârifin Allah hakkındaki bilgisini artırmaktadır.<sup>151</sup>

Bu düşünceler romanda, Şuşterî'nin dilinden şöyle anlatılmaktadır:

“Simsime, Âdem (a.s.)'in çamurunun kalıntısından yaratılan arzdır... Bu arzda, akıl almaz ilginçlikler ve gariplikler vardır. Bu arzda ârifler ilâhi tecellilere ulaştırılır. Oraya -terk edip soyutlandıkları- bedenleriyle değil, ruhlarıyla girerler... Kişi, bu arza girmeye hazırlandığında önünde bekçiler bulur... Onu, o arzın elbiseleriyle giydirip dolaştırırlar... Çıkmak istediğinde, girdiği kapıya ulaştırıp giydirdikleri elbiseleri çıkarırlar ve kişi, duyular alemine geri döner. Böylece; ilim elde etmiş ve Allah hakkında bilgisi artmıştır”.<sup>152</sup>

Romanda; arz-ı simsime hakkındaki yukarıdaki açıklamaların yanı sıra simsime kelimesi ile ilgili bir tanıma da yer verilmektedir. Buna göre, sim-sime; “son derece gizli, ince bilgi”yi ifade etmektedir.<sup>153</sup> Şuşterî'nin yedi sim-simeyi toplama yolculuğu, yedi bilgiye ulaşma yolculuğu şeklinde yorumlanabilir.<sup>154</sup>

Romanda, Şuşterî'nin ilk simsimeye ulaşma serüveni şöyle anlatılmaktadır: Şuşterî, Vâdi Âş velilerinden Afifüddin Ebû Mervân Abdülmelik'in kendi kendine nasıl ilim öğrendiğini sormakta, o da “Allah'ın bana ilim öğretmesini daima isterdim.” şeklinde karşılık vermektedir. Birbirine benzeyen hususlarda ne yaptığını sorduğunda ise şöyle cevap vermektedir:<sup>155</sup>

“Allah, bana içimde bir hoca tayin etti... Herhangi bir durumla karşılaştığımda aklıma iki şey gelir. Birisi; övülen, öteki yerilendir. Yerilenden sakınır, övüleni uygularım. Bir şehre ulaştığımda da alimlere sorarım. Onlar da benim yaptığımı onaylarlar”.<sup>156</sup>

Bu ifadelerde; doğrudan Allah tarafından ihsan edilen bilgiye dikkat çekilmektedir. Şuşterî'ye göre de bu bilgiye erişmesi, “ârif”in özellikleri arasındadır. Ona göre ârif; Allah'ın, katından ilim verdiği kişidir. Bununla beraber o kişi, bu lütfâ hazır hale gelmek için çalışır.<sup>157</sup>

Ebû Mervân, konuşmasının devamında; “Bu ülkede bir nişanla/vasıfla isimlendirilmeni ve sırrını ayne'l-yakîn<sup>158</sup> olarak yakalamanı dilerim.” demektedir ve yedi simsimeye ilkinde ulaştığını haber vermektedir.<sup>159</sup>

151 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 366-368.

152 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 312-313.

153 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 292.

154 İbn Arafe, bir röportajında ise; simsimelerin, yeryüzünün farklı yerlerine dağılmış insanın parçaları olduğunu, roman kahramanının onları toplamasıyla insanlığının tamamlandığını ifade etmiştir. bk. Verârî, “Râidü'r-rivâyeti'l-irfâniyye: 'Abdulîh b. 'Arafe", 57.

155 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 44.

156 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 44.

157 Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 287.

158 Ayne'l-yakîn; duyu, tecrübe ve gözlemlerle ulaşılan bilgiyi ifade etmektedir. bk. Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/272.

159 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 46.

Şuşterî'nin ikinci simsimeye (Selâ'da) ulaşma serüveni romanda şöyle anlatılmaktadır: Ebû Ahmed es-Selâvî, Şuşterî'ye Selâ'da (Fas'ta bir şehir) deniz kenarında uzlette bulunmasını tavsiye etmektedir.<sup>160</sup> Bunun üzerine Şuşterî, Selâ'da deniz kenarında yürümekte, bu sırada suyun sahile sürüklediği bir istiridyeye rastlamaktadır. "Sâd" harfine benzeyen bu istiridyeden etkileyici nağmeler işitmekte, yaşadığı bir tecrübeyle kendisini bir mağara karşısında bulmaktadır. Mağaraya "Sim Sim" (سِم سِم) adıyla seslendiğinde mağara açılmaktadır. Onu karşılayan bir kapıcı; onun cevher ilmine intikal ettiğini söylemektedir. Kendisine yeni bir isimle (İbnü's-Simsime) hitap edildiğini fark eden Şuşterî, ikinci simsimesine ulaştığını anlamakta,<sup>161</sup> farklı alemleri ve ilginç varlıkları gördükten sonra elindeki istiridyeyi yeniden suya bırakmaktadır.<sup>162</sup>

Romanda; "sâd" harfine benzeyen bir "istiridyeye"den bahsedilmesi, doğada güzellik ölçüsü olarak bilinen ve istiridyeye kabuklarının da örnek gösterildiği "altın oran" a dikkat çekmek için olabilir.<sup>163</sup> Nitekim romanın son bölümünde; insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve cansız varlıklarda "altın oran"ın varlığından bahsedilmektedir.<sup>164</sup>

Şuşterî'nin hayatını anlatan eserlerde de onun çok kez tabiatı seyrettiği ve tabiattaki sesleri dinlediği ifade edilmektedir. Rüzgârın, ağaç yapraklarının ve deniz dalgalarının seslerinde ifadesini bulan varlığın nağmelerine kulak kesildiği belirtilmektedir.<sup>165</sup>

Şuşterî'nin üçüncü simsimeye (Tilimsân'da) ulaşması romanda şöyle anlatılmaktadır: H 646 senesi Safer ayında Tilimsân'a giden Şuşterî, Ebû Medyen'in kabrini ziyaret etmekte, bu sırada Tilimsân emîri Yağmurasan ile karşılaşmaktadır. Emîrin ondan Kur'ân okumasını istemesi üzerine Şuşterî, Sâd Sûresi'ni okumaktadır. Bu sırada ilginç bir hal yaşamakta, Ebû Medyen olduğunu sandığı bir kişi ona üçüncü simsimesine ulaştığını söylemektedir.<sup>166</sup>

Adlûnî, Şuşterî'nin gördüğü ve dinlediği şeylerde sıradan bir kişinin anlayamadığı anlamları idrak ettiğini ifade etmekte ve "Şüphesiz ben Allah'ım,

160 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 141.

161 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 141.

162 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 139-143.

163 Altın oran; bir bütünün parçaları arasında gözlemlenen, uyum açısından en yetkin büyüklükleri verdiği düşünülen geometrik ve sayısal bir oran bağıntısıdır. bk. Özlem Kılıç Ekici, "Denizden Gelen Cevherler: Deniz Kabukları", *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 609 (Ağustos, 2018), 58.

164 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 304.

165 Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 100. *Unvânü'd-dirâye'* de Şuşterî'nin uzlet maksadıyla şehrin dışında bir yere gitmesiyle ilgili bir anekdot aktarılmaktadır. bk. Gubrînî, *Unvânü'd-dirâye'*, 141-142.

166 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 148. Şuşterî, *Divân'*ında Ebû Medyen'den (ö. 594/1198) hürmetle bahsetmektedir. bk. Şuşterî, *Divânü Ebi'l-Hasan eş-Şuşterî*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, 258.

benden başka ilah yoktur...” (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي...) ayeti kendisine okunduğunda, yeni bir anlam yakalayıp bir şiirini irad ettiğini ifade etmektedir. Bu rivayetler, romanda Şuşterî'nin Kur'ân yoluyla manevî bir tecrübe yaşaması şeklindeki açıklamaları anlaşılır kılmaktadır.<sup>167</sup>

Romanda Şuşterî dördüncü simsimeye Bicâye şehrinde ulaşmaktadır. Kendisini eşek üzerinde ormana odun toplamaya giderken görmektedir. Gelen toz bulutunun fırtına habercisi olduğunu düşünerek bir kayanın arkasına gizlenmekte, atlıların yaklaştığını fark edince gizlendiği kayanın arkasından onları izlemektedir. Kaya parçasının “Açıl susam!” (افتح يا سمسم!) şifresiyle açıldığına ve getirilen yüklerin mağaraya bırakıldığına tanık olan Şuşterî, atlıların uzaklaşmalarının ardından kendisi de mağaraya girmektedir. Mağaranın içinde altın, gümüş, değerli taşlar ve ipek kumaşların yanı sıra kırk adet kilitli sandık görmektedir. Bu sandıkların üzerinde kilitler, kilitlerin üzerinde de yedi disk vardır. Sandıklardan parıltısı en yüksek olana yaklaştığında, parmak uçları istemsizce kilide yönelmekte ve içinden şu sözcükleri söylemek geçmektedir: (سِم سِم سِم سِمَة) Telaffuz ettiği harflerle parmakları hareket etmekte ve kilit açılmaktadır.<sup>168</sup> Gördükleri arasında ilginç elbiseler de vardır. Bu elbiseler, nurânî örtüler gibidir. Giydiği her elbise onda farklı ilim ve nurları açığa çıkarmaktadır. Kendine geldiğinde, “Allah” ismini zikrettiğini fark etmektedir. Ertesi gün hocasının yanına gittiğinde, hocası (İbn Seb'în) ona şöyle söylemektedir:<sup>169</sup>

“Kutlu olsun kardeşim... Arz-ı simsimeye ‘Allah Allah Allah’ ismiyle girdin. Uzlette nağmeleri işittin. Sevgiliyi anarak neşelenip sevindin. Ferah ülkesinin sâkinlerinden oldun... Gönlünün mağarasına girdin. Kalbinin lambasını yaktın. İlim sandıklarını açtın. Esmâ giysilerini giydin”.<sup>170</sup>

Romanda, Ali Baba ve Kırk Haramiler masalından yararlanılmakta, bu masaldaki haramiler; insanın hakikate ulaşmasını engelleyen perdeler, mağaranın “Açıl susam (Sim Sim)!” şifresiyle açılması ise Allah'ın adıyla her kapının açılması şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>171</sup>

Şuşterî'nin beşinci simsimeye (Mekke'de) ulaşması şöyle anlatılmaktadır: Şuşterî, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'yle beraber güvenli bir şekilde hac yolculuğu yapmakta, Nebi (a.s.)'ın kabrini ziyaret etmektedir. Aralarında İbn Seb'în'in “varlığın mutlak birliği” düşüncesi hakkında konuşmalar geçmektedir. Daha sonra Şâzelî ona susamdan yapılmış bir parça tatlı ikram etmekte, besmele çekip yemesini söylemektedir. Şuşterî'nin tatlıyı yemesinin ardından birlikte zikre başlamakta, tecellilere mazhar olmakta ve “Allah'tan başka ilah yoktur.

167 Adlûnî, *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî*, 100.

168 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 167-171.

169 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 175-176.

170 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 176.

171 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 177.

O, birdir ve ortağı yoktur. Mülk O'nundur ve hamd da O'nadır. O, her şeye gücü yetendir." <sup>172</sup> demektedirler. Ardından Şâzelî, geriye iki simsimesi kaldığını haber vermektedir. <sup>173</sup>

İbn Seb'in'in felsefesi, varlığın mutlak birliği fikrini esas almakta, bu birliğin derin iç tecrübeyle kavranmasını (tahkik) öngörmektedir. "Tahkik" onun felsefesinde, varlığın mutlak birliğine ilişkin bilginin bilen öznedi; "bilen", "bilinen" ve "bilgi"nin birliği şeklinde gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. <sup>174</sup> Şuşterî'nin beyitlerinde de varlığın mutlak birliği düşüncesine işaretler bulunmaktadır. <sup>175</sup> Ona göre; varlık tektir, o da Hak'tır. Onun dışında var görülenler vehim sonucunda böyle görünmektedir. <sup>176</sup>

Şuşterî'nin altıncı simsimeye (Mısır'da) ulaşması şöyle anlatılmaktadır: Şuşterî ve İbn Seb'in Cebel-i Musa'ya çıkmakta, orada rastladıkları bir camide namaz kılmaktadırlar. Bu sırada tecelliye mazhar olan Şuşterî, kendisini soğuk bir gecede âsâyâ yaslanmış bir halde ailesiyle beraber yürürken görmektedir. Uzakta bir ateş fark etmekte, ailesine beklemelerini, oradan bir haber ya da ısınmaları için bir parça ateş getireceğini söylemektedir. <sup>177</sup> Ateşe yaklaştığında kendisine "Ben, alemlerin rabbi olan Allah'ım." denildiğini duymaktadır. İmam, selam verdiğiğinde İbn Seb'in ona altıncı simsimeye ulaştığını haber vermektedir. <sup>178</sup>

*Dîvân'*ında "Kim Musa Kelimullah'ın ateşinden almak isterse bunun şartı aileyi mecburen terk etmektir." diyen Şuşterî, ailesini geride bırakan Hz. Musa'nın Allah'ın hitabına muhatap olmasına işaret ederek, manevî ilerlemenin şartı olarak "tecerrüd"e dikkat çekmektedir. <sup>179</sup>

Romanda Şuşterî'ye ait şu beyitler de aktarılmaktadır: <sup>180</sup>

ألقى عصاك أمّسافر	بباب شيخ الحفائيق
تقبّل منك الإرادة	إن كنت بالظنّ فابق
حلّ النطاق الممنطّق	واخلع تعالك وأقبّل
بنعت عاشقٍ ممسوق	إلى الحبيب عسى يقبّل

172 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 240.

173 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 239-240.

174 bk. Kutluer, "İbn Seb'in", 20/308.

175 İbn Arafe, Şuşterî'nin beyitlerinde vahdet-i vücûd (varlığın birliği), vahdet-i şühûd (görülenlerin birliği) ve vahdet-i mutlaka (varlığın mutlak birliği) düşüncelerinin bulunduğunu örneklerle açıklamıştır. bk. İbn Arafe, "Ebu'l-Hasan eş- Şuşterî", 150.

176 İbn Arafe, "Ebu'l-Hasan eş- Şuşterî", 150; Özel, *Hikâyem Ne Tuhaftır*, 111.

177 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 262-263. Kasas Sûresi 29. ayetten iktibas bulunmaktadır.

178 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 263, 265.

179 bk. Özel, *Hikâyem Ne Tuhaftır*, 190.

180 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 264.

“Âsânı at, ey yolcu! Hakikatler şeyhinin kapısında,  
İsteklerin kabul edilir, zaferin ötesine geçersen.  
Dügümleri çöz. Ayakkabımı çıkar ve (huzura) gel;  
Heyecanlı bir aşığın vasfıyla. Kabul etmesi umulan Sevgili'nin huzuruna.”

Romana göre Şuşterî yedinci simsimeye Şam'da ulaşmakta, eşine yolculuklarındaki büyük hedefin gerçekleştiğini, en büyükleri bilgisizlik ve mevhum (var sanılan) benlik perdesi olan kırk perdeyi yırttığını ve Sâd Ülkesi'ne girdiğini ifade etmektedir.<sup>181</sup> Romana göre Şuşterî, Sâd Ülkesi'ne uykudayken ulaşmakta, bunun sırrını İbn Seb'in'e sorduğunda şöyle cevap almaktadır:

“Sâd harfi ölüm harfidir...Mertebesi toprakla ilgilidir. Uyanıkken de ulaşılabilir. Onunla el-Mümît ismi arasında irtibat olduğunu öncelikle söyleyeyim... Uyku, küçük ölüm olduğundan onunla ölüm arasında yakın bir ilişki vardır ve Sâd genellikle kişiye uykuda tecelli eder... Nefsini öldüren kulu, kulluğunu mükemmel sûrette gerçekleştirdiği için Nebi (a.s.), Ebû Tûrâb<sup>182</sup> olarak isimlendirmiştir. Sen de bunun için gayret et!”<sup>183</sup>

İbn Seb'in'in bu ifadelerinde, İbnü'l-Arabî'nin varlığın mertebeleri ve bu mertebelerin zuhûrunu sağlayan ilâhî isimler ve tekâbül ettikleri harfler konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî; Sâd harfini, varlığın “toprak mertebesi” ve “el-Mümît” ilâhî ismiyle ilişkilendirmiştir.<sup>184</sup>

## Sonuç

Abdulîlâh b. Arafe, Arap dünyasında irfânî roman projesi ile dikkat çeken günümüz yazarlarından. İslam medeniyetinin günümüze uzanan on dört asrıdan ilham alan yazar; tarihî ve tasavvufî mirastan yararlanarak on dört roman kaleme almayı planlamış, bu romanlardan on birincisini 2019 yılında yayımlamıştır. İbn Arafe, romanlarında; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Gazzâlî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Hazm, Cüneyd-i Bağdâdî gibi önemli isimlerin hayat hikâyelerini anlatmış; ayrıca müşâhede, yakîn, tecelli gibi irfânla ilgili kavramlara yer vermiştir.

181 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 297.

182 “Toprağın babası, toprağa bulanmış kimse” anlamındaki bu lakap, Hz. Ali'ye Muhammed (a.s.) tarafından verilmiştir. Peygamberimiz bir gün Mescid-i Nebevî'de uyumakta olan Hz. Ali'nin üzerindeki hırkanın sıyrıldığını, vücudunun toprağa bulandığını görmüş ve elbisesindeki toprağı eliyle silkelirken, “Kalk yâ Ebû Tûrâb, kalk!” diye seslenmiştir. Bir başka rivayete göre ise hicretin 2. yılında Zül'uşeyre Gazvesi'nde bir konak yerinde Muhammed (a.s.), uyuyakalan Hz. Ali'nin elbisesinin toprağa bulandığını görünce ona dokunarak, “Kalk yâ Ebû Tûrâb!” şeklinde seslenmiştir. bk. Yaşar Kandemir, “Ebû Tûrâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/243.

183 İbn Arafe, *Bilâdü Şâd*, 309.

184 İbnü'l-Arabî, Sâd harfinin sırrına uykuda veya uyanıkken ulaşabileceğini ancak kendisinin uykuda ulaştığını ifade etmiştir. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/193; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî de Ma'rifetin İfadesi*, 278.

İbn Arafe'nin irfânî romanlarını tasavvufî roman literatürü içerisinde değerlendiren araştırmacılar bulunmakla beraber İbn Arafe, romanlarının isimlendirilmesinde "irfânî roman" tabirini özellikle tercih etmiş ve bu tabiri, tasavvufî romanın birebir karşılığı olarak kullanmamıştır. Günümüzde "irfânî roman" tabiri; genel olarak "tasavvufî roman"ları değil, İbn Arafe'nin romanlarını çağrıştıran bir kullanım alanına sahiptir. İbn Arafe'nin romanları, başlıklarında hurûf-ı mukattaayı içermesi ve İbnü'l-Arabî'nin harflerin sırlarıyla ilgili beyitlerine ve düşüncelerine yer vermesi bakımından benzerlerinden ayırt edilmektedir.

İbn Arafe'nin irfânî romanlarından üçüncüsü olan *Bilâdü Şâd* romanı, Endülüslü sûfi şair Ebu'l-Hasan eş-Şufterî'nin hayatının anlatıldığı romandır. Doğrudan Şufterî'nin hayatının konu edildiği başka bir romana rastlanmaması bu romanı, dünya edebiyatı ve Arap edebiyatı içerisinde, konusu itibarıyla özgün bir konuma yerleştirmektedir. *Bilâdü Şâd* romanı, yazarın irfânî romanları içerisinde bir şairin hayatının konu edildiği ilk romandır.

*Bilâdü Şâd* romanı, tarihsel gerçeklik ve kurgu ilişkisi açısından şöyle değerlendirilebilir: Romanda, Şufterî'nin hayatı hakkındaki tarihî rivayetler dikkate alınmış, tarihî kaynaklarda bilginin bulunmadığı hususlarda yazarın hayal gücüyle yeni bir kurgusal bütün oluşturulmuştur. Oluşturulan bu bütün, genel olarak gerçekçidir. Dolayısıyla yazarın tarih-kurgu mezcinde başarılı olduğu söylenebilir.

Metinler arası ilişkiler bağlamında değerlendirildiğinde; romanda İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinden, Binbir Gece masalları içerisinde yer alan Ali Baba ve Kırk Haramiler masalından ve Şufterî'nin şiirlerinden aktarımlar yapıldığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin marifet kavramı ve sâd harfiyle ilgili düşünceleri romana taşınmış, Ali Baba ve Kırk Haramiler masalı sembolik bir yorumla tabi tutulmuş, Şufterî'nin bazı şiirleri yorumlanmıştır.

Romanda tarihî malzmeden yararlanılarak hazırlanan bölümlerde açık, anlaşılır bir dil kullanılırken irfânî konuların aktarımında sembolik bir dil kullanılmıştır. Manevî tecrübelerin kendine has yapısı ile irtibatlı olan bu durum, romanın bazı bölümlerinin kolayca anlaşılmasına imkân vermemektedir. Dolayısıyla eserin farklı dillere çevrilmesi durumunda romandaki sembolik dilin aktarımında zorluk yaşanabilir. Bununla beraber; İbn Arafe'nin romanlarında sembolizm ve ebced hesabının yeri müstakil bir çalışmada incelenebilir.

## Kaynaklar

Abbûd, Târik. "Mevtun sağîrun: Hayâtu İbn 'Arabî beyne'l-hakîkati ve'l-hayal". *el-Meyâdin*. Erişim 19 Kasım 2021. "موت صغير .. للميادين | بين الحقيقة والخيال

حياة ابن عربي بين الحقيقة والخيال | للميادين .. موت صغير

(almayadeen.net)

Adlûnî, Muhammed. *Ebu'l-Hasan eş-Şufterî ve felsefetühu's-şûfiyye*. Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 2005.

- Aktaş, Şerif. *Edebiyat ve Edebî Metinler Üzerine Yazılar*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2011.
- Alvân, Muhammed Hasan. *Mevtun sağırun*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2016.
- Argunşah, Hülya. "Tarihî Romanda Post-Modern Arayışlar". *İlmî Araştırmalar* 14 (2002), 17-27.
- Aşv, Selîme. "Tavzîfu'l-irfân fi'r-rivâyeti Bilâdi Şâd". *Mecelletü Âfâkin İlmîyye* 13/1 (2021), 381-400.
- Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Mustafa. "Müveşşah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ben 'Arafa, 'Abdelilah. *Tawaseen al Ghazali*. Paris: Sagesse d'Orient, 2016.
- Benarafa, Abdellillah. *Cüneyd-i Bağdadî: Hikmetin Peşinde*, çev. Ahmet Hamdi Can. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Benarafa, Abdellillah. *Mount Qâf*. çev. Abdulvâhid Lu'lu'a. USA Strategic Book Publishing and Rights Co. LLC, 2015.
- Berîkî, Abdülilâh. *el-Hitâbü's-şûfiyyü fi rivâyeti "Cebeli Kâf" li-'Abdülilâh b. 'Arafe*. Fes: Câmiatü Sîdî Muhammed b. Abdullah, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Berîkî, Abdülilâh. *el-İbdâ' ve't-telaqqî fi's-serdi'l-irfânî: Dirâsetün tahtîliyyetün fi meşrû'î'r-rivâyeti'l-irfâniyye li'r-rivâiyyi 'Abdülilâh b. 'Arafe*. Tetuvan: Câmiatü Abdülmâlik es-Sa'dî, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Doktora Tezi, 2015.
- Bûmedyen, Kerûm. *Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî eş-şûfiyyü'l-cevval: Hayâtuhu ve şirihî*. Ceza-yir: Dâru't-Tevfikiyye, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Ceyhan, Semih. "Tecellî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap, 2013.
- Çıkla, Selçuk. "Romanda Kurmaca ve Gerçeklik". *Hece* 65/66/67 (2002), 111-129.
- Değirmenci, Hakan. "Tarihi Roman Kavramı ve Türk Romanında (1875-2020) İstanbul'un Fethine Genel Bakış". *Edebî Eleştiri Dergisi* 4/2 (2020), 167-182.
- Demir, Ethem. "Arap Tasavvufî Romanlarının Yapısı ve Kurgusu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 251-262.
- Demir, Ethem. "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman". *Tasavvur* 5/1 (2019), 39-60.
- Demir, Osman. "Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ekici, Özlem Kılıç. "Denizden Gelen Cevherler: Deniz Kabukları". *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 609 (Ağustos 2018), 52-61.



- Elhajhamed, Abdulsattar. "İbnü'l-Arabî fi'r-rivâyeteyni'l-Arabiyyeti ve't-Türkiyyeti: Dirâsetün Muġâranetün beyne rivâyetey Cebeli Kâf ve Zidyâr el-Endelüsî". *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 34 (2019), 1-15.
- Gırnâtî, Ebû Ca'fer Aġmed b. İbrâhim. "Kitâbu Şilati's-şıla". *Kitâbü's-Şıla li-İbn Beşkevâl ve me'uhu Kitâbu Şilati's-şıla*. thk. Şerîf Ebu'l-Alâ el-Adevî. 3/227-228. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- Gubrînî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Abdullah. *Unvânü'd-dirâye fi men urife mine'l-ulemâi fi'l-mieti's-sâbi'a bi-Bicâye*. el-Cezâirü'l-Mahmiyye: el-Matbaatü's-Seâlibiyye, 1910.
- Hacerî, İbrahim. "er-Rivâyetü'l-irfâniyye: Medġal li-marifeti kazâya'n-nevi". *Zevât* 10 (2015), 16-23.
- Harrâk, Muhammed et-Tehâmî. "Ebcediyyetü'l-vecd: İrfâniyyetü's-serd fi Bilâdi Şâd". *el-Âdâb* (2010), 89-92.
- Harrâk, Muhammed et-Tehâmî. "es-Serdu bi-kalemin 'irfâniyyin: Tatvîrâtü fi rivâyeti Bilâdi Şâd". *el-İhyâ* 32/33 (2010), 184-191.
- Harrâk, Muhammed et-Tehâmî. "fi'l-Cemâliyyeti'l-irfâniyye: Maġallâtün alâ ufuġin insiyyin rûhiyyin fi'l-İslâm". *Mominoun*. Yayın Tarihi 4 Temmuz 2016. في محاضرة - YouTube  
للكتور محمد التهامي الحراق "الجمالية العرفانية: مطالات على أفق إنسي روعي في الإسلام
- Harrûs, Hafîz. "Te'vîliyyetü's-seferi'l-irfâniyye fi Bilâdi's-Şâd". *Efkâr* 27 (2018), 36-41.
- Huyugüzel, Ömer Faruk. *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. ed. Mustafa Sökmen. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2007.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *Bahrü Nûn ev rihletü'l-baġş ani'l-cezîrati'l-Atlasiyye*. Rabat: Dâru'l-Emân, 2007.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *Bilâdü Şâd*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2009.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *Cebeli Kâf*. Rabat: Matbaatu Akrâş & Dârülbeyzâ: Matbaatu'n-Necâhi'l-Cedîde, 2002.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Marîfet*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2017.
- İbn Arafe, Abdulilâh. "Ebu'l-ġasan eş-Şušterî, Sîretuhu ve Âsâruhu ve Mezhebuhu". *et-Tašavvufu'l-Maġribî*. ed. Mustafa el-Bûanânî vd. 135-158. Kenitra: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2015.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *el-Ĥavâvîm*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 2010.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *Hunâse "Elif Lam Râ er-Rahmet"*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2018.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *İbnü'l-Ĥatîb fi ravzati Tâhâ*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2012.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *İdrîs Elif Lâm Mîm Sâd el-Vilâyet*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2019.
- İbn Arafe, Abdulilâh. "Nedvetü'r-Rivâyeti'l-İrfâniyye". *You Tube*. Yayın Tarihi 27 Aralık 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=AYdGgPkyzLo>
- İbn Arafe, Abdulilâh. "Rihletü tıyûri'l-ġalb li-dâireti meliki'l-Kâf". *el-İhyâ* 25 (2007), 126-131.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *Ĥavâsinü'l-Ġazzâlî*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2011.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *Ĥavku sırri'l-mehabbe*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2015.
- İbn Arafe, Abdulilâh. *Yâsin ġalbü'l-ġilâfet*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2013.

- İbn Arafe, Abdülilâh vd. *Cemâliyyetü's-serd fi'r-rivâyeti'l-irfâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2014.
- İbnü'l-Arabî, el-Hâtimî. *ed-Divânü'l-Kebîr*. thk. Abdülilâh b. Arafe. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2018.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Risâletü Rûhi'l-kuds*. Kahire: Âlemü'l-Fikr, 1989.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *el-İhâta fi ahbâri Ğirnâta*. thk. Muḥammed Abdullâh İnân. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1973-1977.
- İbnü'l-Tavvâh, Abdülvâhid Muhammed. *Sebkü'l-maḳâl li-fekki'l-ikâl*. thk. Muhammed Mes'ûd Cubrân. Trablus: Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 2. Basım, 2008.
- Kandemir, Yaşar. "Ebû Türâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/243. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karabela, Nevin – Ekşi, Feyzettin. "Arap Edebiyatında Tarihî Romanın Ortaya Çıkışında Milliyetçilik Düşüncesinin Etkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015/2), 185-202.
- Kâsım, Mahmud Abdurraûf. *el-Keşf 'an ḥakîkati'ş-şûfiyye li-evveli merra fi't-tarih*. Beyrut: Dâru's-Sahâbe, 1987.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. "İbn Seb'in". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/306-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mağribî, İbn Saîd. *Râyâtü'l-müberraizîn ve ḡâyâtü'l-mümeyyizîn*. Dimaşk: Dâru Talâs, 1987.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ḡuşni'l-Endelüsü'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisânüddin İbni'l-Ḥatîb*. nşr. Meryem Kâsım Tavîl - Yusuf Ali Tavîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Merçil, Erdoğan. "Abdülvâdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Merînî, Necat vd. *er-Rivâyetü'l-irfâniyye fi tecribeti Abdililâh b. Arafe*. Rabat: Cem'iyetü Sala el-Müstakbel, 2012.
- MominounWB, Mominoun WithoutBorders. "Nedve: Suâlü'l-fen fi'z-zamanî'l-'Arabiyyi'r-râhin". *YouTube*. Yayın Tarihi 09 Haziran 2017. *سؤال الفنّ: "عبد الإله بن عرفة / ندوة"* - YouTube
- Müsevî, Abbâs Fâzil Abdullâh. "Semüiyyetü'l-unvân fi'r-rivâyeti'l-irfâniyye: Rivâyâtü 'Abdülilâh b. 'Arafe enmûzecen". *el-Amîd* 9/35 (Eylül 2020), 139-174.
- Necâhî, Neclâ. "Delâletü'l-me'âlimi'l-mekâniyye fi's-serdi'l-irfâniyyi beyne't-târîhiyyi ve'l-müteḥayyel: Rivâyâtü'l-Ḥavâvîm li-'Abdülilâh b. 'Arafe enmûzecen". *el-Alâme* 1/1 (2016), 183-195.
- Neşşâr, Ali Sâmî. "Mukaddime". *Divânü Ebi'l-Hasan eş-Şuşterî*. mlf. Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî. 3-20. İskenderiye: Münşietü'l-Maârif, 1960.
- Noyan, Sema. "1980 Sonrası Popüler Romanlar ve Tasavvuf". *APJIR* 01-02 (2017), 9-18.



## History, Imagination, and Knowledge in ‘Abd al-Ilāh b. ‘Arafa’s Novel of *Bilād Ṣād*

### (Extended Abstract)

‘Abd al-Ilāh b. ‘Arafa (b. 1962) is one of contemporary influential Moroccan writers with his gnostic novel project. He published the eleventh work of his project in 2019, in which he planned to write fourteen novels. Ibn ‘Arafa's gnostic books contain history, imagination, knowledge and have special linguistic features. In these novels, the life stories of people who lived in the past, such as; Junayd al-Baghdādī, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn al-‘Arabī, Abū al-Ḥasan al-Shushtarī, Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, ‘Abd al-Ḥamīd II are included. The language of these novels is symbolic, and they contain the couplets of Ibn al-‘Arabī, which are about the secrets of the letters.

*Bilād Ṣād*, the third of Ibn ‘Arafa's gnostic novels, deals with the life of Andalusian Sufi poet Abū al-Ḥasan al-Shushtarī. The novel tells the life story of Shushtarī by giving place to real and imaginary events together. The prominent characters in the book are Abū al-Ḥasan al-Shushtarī, his wife Ṣobh, Ibn Sab‘īn, Moḥyi al-Dīn b. Suraqa, al-Najm b. Israel, Abū Aḥmad al-Salāwī, Abū al-Ḥasan al-Shāzeli etc.

The novel, which consists of thirty-three chapters, begins with a description of the political situation of the Almohads before Shushtarī's birth. According to the book; Shushtarī was born in 610 hijri in the Shushtar neighborhood of Wādī Ash, received a good education, was in different places such as Malaga, Bijāyah, Gabes, Trablous, Dimyāt, and Damascus. He met with people like Moḥyi al-Dīn b. Surāqah, Ibn Sab‘īn, and al-Najm b. Israel. He fought against the Crusaders. This information conveyed in the novel is compatible with historical sources describing his life.

The novel also includes events that may have happened. For example, although the names of Shushtarī's teachers during his childhood and youth are not mentioned in the historical sources, the author thought that Shushtarī might have taken lessons from those who were doing educational activities in the Wādī Ash at that time and included some names of them in the novel.

The author made a choice between different narrations in historical sources about Shushtarī's life and pointed out his views regarding the location of Shushtarī's grave. The preface of the book contains explanations on this subject.

The novel also included imaginary people and events such as Shushtarī's marriage life and detailed information about his wife. The fact that Shushtarī's marriage life is not mentioned clearly in historical sources suggests that the expressions on this subject exist in the novel are imaginary. According to the

book, Shushtarî marries a Greek girl who lives in the palace with Ibn Hūd's handmaiden, Rayhāna, and they have two children.

The novel also mentions that Shushtarî attended the church service at the insistence of a friend and worshiped in the monastery with Ibn Seb'în. Thus, the author may want to draw attention to the idea that Muslims and Christians lived in peace in Andalusia at that time. On the other hand, there are words about Christianity in some of Shushtarî's couplets, and historical sources state that he knew Christian worship and rituals. In the novel, the symbolic meanings of Shushtarî's couplets containing words related to Christianity are explained.

*Bilâd Şâd*, describes Shushtarî's journey to the Sâd country. Shushtarî reaches the country of Sâd by collecting seven simsimât (plural of simsimah). The concept of "al-simsimah" is explained as "the secret knowledge" in the novel. According to the book, Shushtarî reaches the first simsimah in Andalusia. He meets with 'Afîf al-Dîn Abû Marwân, and 'Afîf al-Dîn talks to him about mystical issues such as "knowledge from Allah." This subject is also included in the works describing Shushtarî's views. According to him, "al-ârif" (the gnostic) is the one to whom Allah gave knowledge. However, that person works to become ready for this grace.

According to the novel, Shushtarî reaches the second simsimah in Salâ. Abû Aḥmad al-Salâwî advises him to stay isolated by the sea; after that, Shushtarî goes to the beach, where he sees an oyster resembling the letter Şâd. He hears unique tunes from the oyster he takes to his ear and has an extraordinary experience. The mention of Shushtarî's extraordinary experience in nature in the novel is compatible with the information given in the sources describing his life. Because in these sources, it is mentioned that he often watches the earth and listens to the sounds of nature.

According to the novel, Shushtarî reaches the third simsimah in Tlemcen. While visiting Abû Madyan's grave, he had an extraordinary experience while reading the Sûrah (chapter) of Şâd. In the sources describing Shushtarî's life, it is mentioned that he inferred meanings that others didn't understand from what he saw and heard.

Shushtarî reaches the fourth simsimah in the city of Bijâyah. In this regard, the author uses the story of "Ali Baba and the Forty Thieves" and tells this story as an event as if that happened to the novel's hero. The author interprets the story of "Ali Baba and the Forty Thieves" symbolically in the novel. According to him, the thieves in the story symbolize the obstacles that prevent people from reaching the truth.

He reaches the fifth simsimah in Mecca. He talks with Abû al-Ḥasan al-Shâzelî about Ibn Sab'în's idea of absolute unity. Also, it is possible to see the

concept of absolute unity expressed in Ibn Sab n's views, in Shushtar 's couplets.

According to the novel, Shushtar  reaches the sixth simsimah in Egypt. He goes to Jabal Moussa with Ibn Sab n, and there he has an extraordinary experience. He reaches the seventh simsimah in Damascus, and he enters the land of  ad at the end of the novel.

What is meant by the "land of  ad" mentioned in the novel is "al-ins n al-k mil" (the perfect human). Shushtar 's journey to the country of S d; represents the journey of man to attain "ma'rifa" (mystical knowledge). Although the author has included Shushtar 's life story, the novel takes the reader to an inner journey.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Günümüze Ulaşamayan Erken Osmanlı Dönemine Ait Bir Yapı:  
Bolu Ak Mescid (Leylekler Camii)**

*An Architectural Structure from the Early Ottoman Period that No Longer  
Exists: Bolu Ak Masjid (Leylekler Mosque)*

**Hüseyin Can**

Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı – Ph.D. candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts

huseyincan@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3520-0267>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/11/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atıf/Citation: Can, Hüseyin. "Günümüze Ulaşamayan Erken Osmanlı Dönemine Ait Bir Yapı: Bolu Ak Mescid (Leylekler Camii)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 481-499. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.977170>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Günümüze Ulaşamayan Erken Osmanlı Dönemine Ait Bir Yapı: Bolu Ak Mescid (Leylekler Camii)\*

### Öz

Bolu, Orhan Gazi döneminde 1324 – 1326 tarihleri arasında Osmanlı topraklarına katılmasının ardından Yıldırım Bayezid döneminde gerçekleşen imar faaliyetleri sonucunda hızla gelişmiştir. Bayındırlık faaliyetlerine paralel olarak ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan da canlanmaya başlamıştır. Bu dönemde şehirdeki ihtiyaçlar göz önüne alınarak farklı yapı türlerinde eserler inşa edilmiştir. Bu yapılardan bir tanesi de Yıldırım Bayezid döneminde inşa edilen Ak Mescid'dir. Mescidin devamını sağlamak için esere farklı tarihlerde vakıf gelirleri bağlanmıştır. Kurulduğu mahalleye zaman içerisinde ismini vermiştir. Mescid ilk inşasından itibaren yangın ve deprem olmak üzere iki önemli afet geçirmiştir. Yangından sonra tekrar inşa edilen yapının, ne yazık ki depremden sonra inşası mümkün olmamıştır. Böylelikle yapı günümüze ulaşamamıştır. Daha önce yapı hakkında detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada başta Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivlerinde bulunan Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi belgeleri olmak üzere, yapıya ait eski fotoğraflar vasıtasıyla yapının kronolojik olarak geçirmiş olduğu evreler ele alınacak, ayrıca tarihi süreçteki değişim ve dönüşümleri incelenecektir. Yapının Türk İslam mimarisindeki yeri belirlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Sanatı, Türk İslam Mimarisi, Mescid, Bolu, Ak Mescid.

## An Architectural Structure from the Early Ottoman Period that No Longer Exists: Bolu Ak Masjid (Leylekler Mosque)

### Abstract

After becoming an Ottoman land by Orhan Ghazi's conquest between 1324 and 1326, Bolu has been reconstructed rapidly during the reign of Yıldırım Bayezid. In addition to the public works, it has also started to revive economically, socially, and culturally. In this period, several architectural structures were built according to the needs of the city. Ak Masjid, which was built during the reign of Yıldırım Bayezid is one of them. For the expenses of the masjid, foundation revenues were given at various times. After a while, the name of the mosque was given to the neighborhood where it was built. The masjid has suffered two major disasters, namely fire and earthquake. It was rebuilt after the fire but unfortunately was not possible to rebuild after the earthquake. Thus, the building has not survived to the present day. There is no detailed study that has been done on the structure previously. In this study, the changes and transformations of the building will be presented chronologically with the old photographs of the building, especially the Ottoman and Turkish Republic period documents in the Presidential Archives. The importance of the work in Turkish-Islamic architecture will be emphasized.

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

**Keywords:** Turkish Islamic Art, Turkish Islamic Architecture, Masjid, Bolu, Ak Masjid.

### Giriş

9. yüzyılda Orta Asya'dan Anadolu'ya başlayan Türk boylarının göç yolcuğu, fetihlerle birlikte 11. yüzyılda Anadolu'nun bütününe yayılmıştır. Bu dönemde Bolu şehrine Selçuklu Türkleri hâkim olmuştur. 12 ve 13. yüzyıllarda Bolu'ya Türkmen nüfus yerleşmeye başlamış, bu yerleşim Moğol İstilasından

\* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalında, Doç. Dr. Mehmet Memiş'in danışmanlığında, Hüseyin Can tarafından hazırlanmakta olan "Bolu ve Yöresinde Bulunan Tarihi Cami ve Mescidlerin Osmanlı Mimarisindeki Yeri" isimli doktora tezinden üretilmiştir.



sonra artarak devam etmiştir.<sup>1</sup> Zeki Velidi Togan'ın aktardığına göre Bolu ve çevresine otuz bin çadırılık nüfus yerleştirilmiştir.<sup>2</sup> Türkmenler süreç içerisinde buldukları yerlerde köyler kurmuşlardır. Kızık, Kayı, Avşar, Kınık, Alpagut, Alpagutbey, Bayındır, Iğdır, Berk, Dodurga, Salur, Banaz, Çivril ve Dadiç gibi isimler bu yerleşim yerlerinde çokça kullanılmıştır.<sup>3</sup> Günümüzde de Bolu ve civarında aynı isimler varlığını sürdürmektedir. Anadolu Selçuklularının hâkimiyetini kaybetmesi ile birlikte Osmanlı Beyliği Anadolu'da hızlı bir biçimde gelişip genişlemiştir. Bolu ve çevresi 1323 yılında Konur Alp tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştır. 15. yüzyıl tarihçilerinden Aşık Paşazade "Konuralp Akyazı, Konurapa ili, Bolu ve Mudurnu Ülkelerini yer edindi. Akça Kocayı Kandıra'ya yolladı. Maksatları Samandıra'ya varmaktı." ifadesi ile bu fethi dile getirmiştir.<sup>4</sup> Fethinden sonra belirli bir süre Bolu'nun ismine Konrapa denildiği de belirtilmektedir.<sup>5</sup> Daha sonra Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı hâkimiyetini pekiştirmek için askerî faaliyetlerde bulunmuştur. Taraklı, Göynük ve Mudurnu bu dönemde fethedilmiştir. Süleyman Paşa bu yerlerde dinî, sosyal ve kültürel yapılar inşa ettirmiştir. 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Çelebi Mehmet ve II. Murat, bu bölgelerde Osmanlı hâkimiyetini arttırmak için mücadele etmişlerdir.<sup>6</sup>

Bolu merkezi, Osmanlı Dönemi'nden önce farklı medeniyetlerin izlerine rastlanan Hisar Tepesi mevkiinden ibaretti. Günümüzde Yukarı Çarşı olarak anılan Hisar Tepesi, Osmanlı Devleti'nin imar faaliyetleri sonrasında oldukça gelişmiştir. Yerleşim birimleri ile birlikte sosyal ve ticari bir merkez olma yolunda ilerlemiştir. Bölgede imar faaliyetlerinin gelişme gösterdiği dönem olarak M. 1389- 1402 tarihlerinde Yıldırım Bayezid'in yaptırmış olduğu cami ve etrafında gelişen külliyenin etkisi oldukça büyüktür.<sup>7</sup>

Bu çalışmada Yıldırım Bayezid döneminde Bolu'nun merkezinde inşa edilmiş dinî amaçlı mahalle mescidi olan Ak Mescid sunulmaya çalışılmıştır. Günümüze ulaşamayan yapı ile ilgili şimdiye kadar doğrudan ve kapsamlı bir akademik çalışma yapılmamıştır. Mevcut çalışmalarda da yapıya genellikle yüzeysel olarak değinilmiştir. Bu makalede başta arşiv belgeleri olmak

1 Tuncay Özdemir, *Bolu Şehri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 30.

2 A. Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 197.

3 Özdemir, *Bolu Şehri*, 31; Selman Soydemir, *Bir Şehrin Aynası Bolu* (Ankara: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi, 2016), 10.

4 Aşıkpaşaoğlu, Aşıkpaşaoğlu Tarihi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 36.

5 Semavi Eyice, *Tarihde Bolu* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1975), 4.

6 Enver Konukçu, "Bolu ve Fatihleri", *Bolu'da Halk Kültürü ve Köroğlu Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 1998), 4-5.

7 Yıldız Ötügen vd., *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983), 2/310.

üzere farklı yayınlardaki bilgiler ışığında Ak Mescid'in inşa süreci değerlendirilmiş ve geçirdiği önemli aşamalar ele alınmıştır. Ayrıca yapıya ait ulaşılabilen eski fotoğraflar üzerinden araştırma desteklenmiştir. Bu çalışma sırasında fotoğrafların en önemli katkısı, az da olsa mimari plan ve programı hakkında bilgi vermesi olmuştur.

## 1. Ak Mescid (Leylekler Camii)

### 1.1. Tarihlendirme ve Tarihi Süreçte Ak Mescid

Bu bölümde öncelikle yapının geçmişteki konumu belirtilip, tarihlendirilmesi yapılacak olup, sırasıyla arşiv kayıtları incelenecektir. Osmanlı Devleti'nin erken döneminden itibaren yapının geçirmiş olduğu tarihi süreç ele alınıp Cumhuriyet dönemini de kapsayacak şekilde kronolojik olarak incelenecektir.

Ak Mescid (Leylekler Camii), Kadı Camii'nin karşısından Reşat Aker Caddesi'ne çıkan merdivenlerin devamında Dik Sokak'ta yer almaktaydı. Caminin bulunduğu mahalle Osmanlı Dönemi'nde Ak Mescid Mahallesi olarak isimlendirilirken daha sonra Karamanlı Mahallesi'nin sınırları içerisine dahil edildi (bk. Fotoğraf 2-3).<sup>8</sup> Böylelikle Ak Mescid'in kendisi gibi mahallesi de ortadan kalkmış oldu.

Yapının tarihlendirilmesinde önemli bir yeri olan inşa veya onarım kitabesi günümüze ulaşamamıştır. Bundan dolayı eserin tam olarak ne zaman inşa edildiği ile ilgili bir malumat yoktur. Ancak ulaşılabilen arşiv kayıtları ve yapılan araştırmalar neticesinde yapının ilk dönemlerine ait aydınlatıcı bilgiler mevcuttur.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri'ndeki H. 1111/ M. 1699- 1700 tarihli atama belgesine göre yapı Yıldırım Bayezid döneminde inşa edilmiştir. Belgede yer alan "Sultan Yıldırım Bayezid Han'ın bina eylediği mescid" ifadesi bunu desteklemektedir.<sup>9</sup> Eserin banisinin Yıldırım Bayezid olduğu anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Semavi Eyice *Tarihde Bolu* isimli eserinde Yıldırım Bayezid'in Bolu'da Ak Mescid adıyla bilinen Leylekler Mescidi'ni yaptırdığını ancak sonradan caminin yıkıldığını belirtmektedir.<sup>11</sup> İ. Aydın Yüksel de *Bolu Yıldırım Bayezid Külliyesi Hamamlar ve İmaret Camii* isimli eserinde Yıldırım Bayezid'in Ak Mescid adıyla bir yapı yaptırdığı bilgisini paylaşmaktadır.<sup>12</sup> Bu bilgiye Selman Soydemir'in eserinde ve *Sebilci Bolu Kültür Dergisi'*nde de yer verilmiştir.<sup>13</sup>

8 *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, haz. Semih Dimicioğlu (Bolu: 2016), 15.

9 Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Mustafa II [AE. SMST.II]*, No.106, Gömlek No.11517,1-2.

10 BOA, *AE.SMST. II*, No. 106, Gömlek No. 11517, 1-2.

11 Eyice, *Tarihde Bolu*, 10.

12 İ. Aydın Yüksel, *Bolu Yıldırım Bayezid Külliyesi Hamamlar ve İmaret Camii* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 6.

13 *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15; Soydemir, *Bir Şehrin Aynası Bolu*, 51.

Yukarıdaki belge ve kaynaklardan mescidin Yıldırım Bayezid döneminde M. 1389-1403 yılları arasında inşa edildiğini söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle yapı, erken Osmanlı Dönemi eseri olarak 14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın başlarına tarihlendirilebilir.

Yapı ile ilgili Osmanlı arşivlerinde yer alan erken tarihli kayıtlarından bir tanesi H. 1111/ M. 1699-1700 senesindeki müezzin atamasıdır.<sup>14</sup> Belgede öncesinde mescitte görevli olan müezzin Halil Bey'in yerine Mehmet Bey'e tevcih edilen görevin tekrardan bir akçe yevmiye ile Halil Bey'e verilmesi konu edilmektedir. Bu atama kaydı, mescidin 18. yüzyılın başlarında da aktif olarak kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Belgede camiye "Ak Mescid Mahallesi ahalisi ile Sultan Yıldırım Bayezid'in bina eylediği" ifadeleri yer almaktadır. Böylece eserin Ak Mescit Mahallesi'nde Yıldırım Bayezid döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır. Aynı tarihli belgenin devamındaki "merhum Sultan Yıldırım Bayezid Han'ın Bolu şehrindeki vakıf mescidi" ifadesinden mescidin bir vakfa bağlı olduğu öğrenilmektedir.<sup>15</sup>

E. H. Ayverdi de *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri* isimli eserinde vakıf geliri olarak, bedesten yakınlarında senelik atmış akçe geliri olan bir hanı, mescidin müezzini için vakfettiğini belirtmiştir.<sup>16</sup> Bu bilgi de mescidin devamı için gelir sağlandığı bilgisini desteklemektedir.

Yapı ile ilgili diğer bir arşiv kaydı H. 27 Zilhicce 1229/ M. 10 Aralık 1814 tarihlidir. Arşiv kaydı birbirinin devamı niteliğinde olup iki nüshadır.<sup>17</sup> Belgede, mahallenin yakınlarında cuma namazı kılınacak bir caminin olmamasından dolayı, mescide bir minber konulması talep edilmiştir. Ayrıca kayıt dikkatli incelendiğinde, yapının bir yangın geçirdiği ve kullanılamaz hale geldiği anlaşılmaktadır. Yangından sonra boş kalan bu arsaya mescid, Bolu ve Viranşehir Mutasarrıfı Mehmet Said Galip Paşa tarafından tekrar inşa edilmiştir.

Yeniden inşa edildikten sonra mahalle civarında Cuma namazlarının eda edileceği başka cami olmamasından dolayı mescide minber talep edilmiştir. Sonrasında ise cami olarak kullanılmaya başlanmış olmalıdır. Çünkü arşiv belgesinde yanan mescidin konumu olarak "Ak Mescid Mahallesi'ndeki mescid-i şerif" ibaresi geçmektedir. Bu ifadeden Yıldırım Bayezid'in yaptırmış olduğu mescidin zamanla bulunduğu mahalleye ismini verdiği çıkarımında bulunmak mümkündür. Evraktan, Bolu'da önemli bir konumda ve görevde olan Mehmet Said Galip Paşa'nın, sultanın hayratını devam ettirmek için böyle bir yapı inşa etmeyi düşünmüş olduğu çıkarımı yapılabilir.

14 BOA, AE. SMST.II, No. 106, Gömlek No. 11517, 1-2.

15 BOA, AE. SMST.II, No. 106 Gömlek No. 11517, 2.

16 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1966), 381.

17 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C. EV]*, No. 373, Gömlek No. 18911, 1-2.

Cumhuriyet Dönemi'nde çekilen bazı fotoğraflarından, yapının küçük ebatlarda bir mescid hüviyetinde olduğu anlaşılmaktadır (bk. Fotoğraf 1-2-3). Yeniden inşa sürecinde bu yapının, bir cami olarak kullanılması fikri ortaya çıkmış olmalıdır. Yapının bir mescid-cami uygulaması şeklinde inşa edildiği düşünülebilir. Belgede yer alan “minber temini talebi”, bu görüşü desteklemektedir. Detaylıca ele alınacak bir sonraki belgede ise yapı, cami olarak zikredilmektedir. Nitekim ileriki zamanlarda yazılan kaynaklarda Leylekler Camii olarak isimlendirildiği görülmektedir.<sup>18</sup>

Günümüzde vakıflar genel müdürlüğü arşivinde bulunan Mehmet Said Galip Paşa'nın H. 1230/ M. 1814 tarihli vakfiyesi önemli bilgiler sunmaktadır. Vakfiyeden öğrenildiği üzere Paşa, Ak Mescit Mahallesi'nde yıkılmış olan mescidin yerine yeni bir cami yaptırmıştır. Bu camiye vakfın akarlarından gelir sağlamıştır. Said Galip Paşa, vakfiyesinde de geçtiği üzere Bolu'ya bağlı Aşağı Suk'ta bulunan Evsatoğlu Mehmet Ağa isimli iki göz değirmenin gelirinin bir kısmını camiye vakfetmiştir. Değirmenden elde edilen kira geliri, değirmenin tamir ve düzenlemelerine harcanmak üzere Lala Şahin Paşa Vakfı'na verilmiştir. Kira gelirinin bir kısmı ise, Ak Mescit Mahallesi'nde yıkılmış olan mescidin yerine inşa edilen caminin hatibine kırk akçe, mütevellisine otuz akçe olmak üzere camiye tahsis edilmiştir. Yine caminin kandil yağı gibi giderlerinin, değirmenin kirasından karşılanması istenmiştir.<sup>19</sup> Böylece mescidin ihtiyaçları karşılanmış, işlevselliği devam ettirilmiştir.

Osmanlı Dönemi'ndeki diğer arşiv kaydı H. 1230/ M. 1815 tarihlidir. Bu arşiv belgesi de birbirinin devamı niteliğinde iki nüshadan oluşmaktadır. Belge, camiye değirmenin gelirden minber tahsisi ve hatip tevcih edilmesi ile ilgilidir.<sup>20</sup> Bu arşiv kaydındaki bilgiler bir önceki belgelerdeki bilgileri içermekle birlikte, burada da caminin Mehmet Said Galip Paşa Vakfı'na ait olduğu kaydedilmektedir.

Evraktaki ifadelerde “Bolu Ak Mescit Mahallesi'nde vaki cami harap olduğundan Sivas Valisi Seyyid Mehmet Said Galip Paşa'nın yeniden inşa ettiği yapıya padişahın izni ile minber-i şerife vakfeylediği” ibaresi geçmekte ve devamında “caminin hitabet vazifesinin günlük kırk akçe ile İbrahim b. Hüseyin Bey'e verildiği” ifade edilmektedir. Bu giderlerin ücretlerinin vakıf tarafından karşılanacağı da ayrıca belirtilmektedir.

Vakıf ile ilgili diğer bir kayıt ise H. 15 Recep 1233/ M. 21 Mayıs 1818 tarihli bir şer'iyye sicilidir. Burada Galip Paşa'nın, inşa ettirdiği caminin çalışanlarının ücretlerinin ödenmesi için Mustafa Ağa'dan üç bin kuruşa satın almış olduğu değirmen söz konusu edilmektedir. Kayıta değirmenin ödemesinin yapılıp satın alındığı ve vakfa bağlandığı belirtilmiştir. Galip Paşa'nın Ankara

18 *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15.

19 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, V.D. 580, Sıra, 35, 62.

20 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV]*, No. 386, Gömlek No. 19555, 1-2.

ve Çankırı mutasarrıflığına atanması ile mütevellî heyeti, değirmenin akıbetinden endişe ederek mirasçılarının hak talep etmesi durumunda akarı güvenceye almak istemişlerdir.<sup>21</sup> Burada değirmenin artık vakfın bir malı olduğu ve mirasçıların herhangi bir hak talep edemeyeceği belirtilmiştir. Belgeden Said Galip Paşa'nın görev yerinin değiştiği ve vakfını korumak için önlem aldığı anlaşılmaktadır.

19. yüzyılda bir yangın geçiren Ak Mescid, Mehmet Said Galip Paşa tarafından tekrardan inşa edilmiş ve ihtiyaca binaen cami olarak kullanılmaya devam etmiştir. Leylekler Camii olarak anılmaya bu süreçten sonra başlanmış olmalıdır.

Bolu mahalleleri ile ilgili yapılan araştırmalarda Ak Mescid Mahallesi'nin, 16. yüzyıldaki kayıtlarda yer aldığı belirtilmiştir. Yavuz Sultan Selim (1519) ve II. Selim (1568) dönemlerinde, Bolu'da yapılan tahrirlerden şehirdeki mahallelere dair bilgiler paylaşılmıştır. 16. yüzyıldaki on üç mahalleden bir tanesinin Ak Mescid Mahallesi olduğu kayıtlara geçmiştir. Ak Mescid Mahallesi 20. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiş, Cumhuriyet'in ilanından sonra Karamanlı Mahallesi sınırlarına dahil edilmiştir (bk. Fotoğraf 3-4).<sup>22</sup>

Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde 1944 yılında Bolu ve çevresinde, kayıtlara büyük Bolu-Gerede depremi olarak geçen afet yaşanmıştır.<sup>23</sup> Bu depremde Ak Mescid (Leylekler Camii) büyük hasar almış, sonrasında yıkılmış ve yeri arsa olarak kalmıştır.<sup>24</sup>

Depremden sonra boş kalan arsa, Bolu Valiliği'nin 18. 12. 1951 tarihli 4179 sayılı yazısında belirtildiği üzere depremde yıkılan caminin ihtiyaç olmadığından yenisinin yapılmadığı vurgulanmıştır. Cami yerinin imar planında ev yeri olduğu belirtilerek Galip Paşa Vakfına ait parselin satışı için Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden talepte bulunulmuştur.<sup>25</sup> Daha sonraki süreçte dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Başbakan Adnan Menderes ve ileri gelen bürokratlar tarafından imzalanan 13. 09. 1954 tarihli kararname ile 2762 sayılı kanunun 10. maddesine istinaden Mehmet Said Galip Paşa Vakfına ait cami arsasının satışına izin verilmiştir (bk. Görsel 4).<sup>26</sup> Satışına izin verilen arsanın 6. 1. 1955 tarihinde yapılan açık arttırma sonucunda 3513 lira bedelle dönemin

21 Fuat Uçar, *Osmanlı Döneminde Bolu'da Paşa Vakıfları* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2009), 125-126.

22 Ayrıntılı olarak bk. Didem Sevtap Kaya - Mehmet Bayartan, "XVI. Yüzyıldan Günümüze Bolu Şehri Mahallelerinin Tarihi Gelişimi", *Tarihin Peşinde, Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/21 (2019), 164.

23 Depremle ilgili detaylı bilgilere ve sayısal verilere bu belgeden ulaşılabilir. bk. Cumhuriyet Arşivi (BCA), 0301000/12084916, 08 Şubat 1944; Fatih Özçelik, "1944 Bolu-Gerede Depremi ve Sonuçları", *Akademik İncelemeler Dergisi* 12/2 (2017), 103; *Cumhuriyet* "21 Vilayetimizi Sarımsan Zelzele", (2 Şubat 1944), 1.

24 *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15; Soydemir, *Bir Şehrin Aynası Bolu*, 51.

25 *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15.

26 Cumhuriyet Arşivi (BCA) 137-77-16; *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15.

Bolu Müftüsü Tayyar Çulhaya tarafından muvakkat satış ihalesi yapılmıştır. Leylekler Camii arsası daha sonra başka şahsa satılmış ve 1970’li yıllarda yan parselle birleşerek üzerine betonarme dört katlı bina ve kuzeyinde kalan parselde de çeşme yapılmıştır (bk. Fotoğraf 5). Yerine yapılan bina 1999 depreminde ağır hasar almış ve yıkılmıştır.<sup>27</sup> Günümüzde mülkiyeti şahsa ait olan arsa, boş bir alan olarak bırakılmıştır. Çeşme ise varlığını devam ettirmektedir.

## 1.2. Mimari Plan özellikleri

Eser günümüze ulaşmadığı için mimari plan özellikleri hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Mimari plan özelliklerini birkaç farklı kaynak ile günümüze ulaşmış olan fotoğrafları üzerinden değerlendirmek mümkün olmuştur (bk. Fotoğraf 1-2-3).

M. Zekai Konrapa *Bolu Tarihi* isimli eserinde yapının küçük ve ahşap olduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup> Yapıdan günümüze ulaşan fotoğraflar da bu bilgileri teyit etmektedir. Fotoğraflarda sıvalı dış cepheler dikkati çekmekte olup yapı, kırma çatılıdır. Üst sıra pencereler sivri kemerli; alt sıra pencereler ise dikdörtgen formludur. Tamamen ahşap olan minare, iyi bir işçiliğe sahip olduğu izlenimini vermektedir (bk. Fotoğraf 1). Maalesef fotoğraflardan yapının iç mekânı hakkında herhangi bir malumat alınamamaktadır. Yapı hakkında bilgi veren M. Zekai Konrapa’nın Bolulu olması nedeniyle yapının içini görmüş olduğu tahmin edilebilir. Bolu’nun coğrafi yapısı da göz önüne alındığında caminin içerisinde ahşap malzeme kullanımının yoğun olduğu varsayılabilir. Esere ait fotoğraflar Mehmet Said Galip Paşa’nın 19. yüzyılda tekrar inşa ettiği yapıya ait olmalıdır.

## Değerlendirme ve Sonuç

İlk inşası erken Osmanlı Dönemi’nde gerçekleşen Ak Mescid, Bolu’da bir mahalleye ismini vermiştir. Taşınmaz kültür varlığı niteliğinde olan yapı, ayrıca Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan bir mahalle ile birlikte şehrin hafızasında uzun yıllar yer etmiştir. Tüm bunların yanında biri yangın biri deprem olmak üzere iki afet geçiren yapı bunca olumsuz duruma rağmen uzun süre varlığını korumuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde düzensiz ve hızlı şehirleşmeden nasibini alarak bir daha geri dönmek üzere tarih sahnesinden silinmiştir. Bolu’da meydana gelen deprem sonrasında büyük hasar alıp yıkılarak günümüze ulaşamayan yapıyı özellikle arşiv belgeleri ve eski fotoğrafları üzerinden değerlendirmek mümkün olmuştur.

<sup>27</sup> *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15.

<sup>28</sup> M. Zekai Konrapa, *Bolu Tarihi* (Bolu: Bolu Vilayet Matbaası, 1964), 581-582.

Ak Mescid'in tarihi süreçte iki defa aynı arsada inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yapının ilk inşa süreci ile ilgili herhangi bir kitabe günümüze ulaşmamıştır. Bununla beraber arşiv belgeleri ve muhtelif kaynaklar ışığında mescidin ilk defa Yıldırım Bayezid döneminde (M. 1389- 1403) yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Arşiv belgelerine göre caminin ikinci inşası 19. yüzyılda yanmasının ardından dönemin mutasarrıfı Mehmet Said Galip Paşa'nın yeniden inşasıyla gerçekleşmiştir.<sup>30</sup> Bu yönüyle yapının iki banisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Sultan Yıldırım Bayezid diğeri ise Mehmet Said Galip Paşa'dır.

Eser, geçirdiği iki inşa süreci sonrasında bir vakfa bağlanmış ve vakıf gelirleri ile desteklenmiştir. Yıldırım Bayezid döneminde mescide gelir getirmesi için bir de han vakfedilmiştir. Mehmet Sait Galip Paşa ise kendi vakfından mescide bir değirmen vakfetmiştir. Vakıf gelirleri sayesinde Ak Mescid, işlevini uzunca bir süre devam ettirmiştir.

İlk olarak mescid hüviyetiyle inşa edilen eser, sonraki inşasında mahallelinin talepleri doğrultusunda cami olarak hizmet vermeye başlamış, yapıya cuma namazı kılınabilecek şekilde minber ve kürsü eklenmiştir. İleriki süreçlerde ise yapının ismi halk nezdinde Leylekler Camii olarak anılmaya başlamıştır. Mescidin camiye çevrilmesinde beşeri faktörlerin etkili olduğu fikri ortaya atılabilir.<sup>31</sup> Zamanla nüfusun artması ve mahallenin ihtiyacını karşılamaması ile birlikte cami kararı alınmış olmalıdır.

Ak Mescid'in önemli bir özelliği ise kurulduğu mahalleye ismini vermesidir. Mahalle Cumhuriyet Dönemi'ne kadar Ak Mescid olarak anılmıştır. Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde yapı, Bolu'daki 1944 büyük depreminde zarar görmüştür. Depremden sonra mescid yıkılmış ve yeri boş kalmıştır. Arsası satılarak yerine çok katlı bir apartman dikilmiştir. Mescidin yerine dikilen bu çok katlı bina da 1999 depreminde ağır hasar almıştır.<sup>32</sup>

Eserin mimari plan özellikleri hakkında detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Bu konuda arşiv kayıtlarında da herhangi bir somut veriye ulaşılamamıştır. Yapının fotoğraflarından ve M. Zekai Konrapa'nın *Bolu Tarihi* isimli eserinden yola çıkarak fikir yürütmek mümkün olmuştur.<sup>33</sup> Yapıya ait fotoğraflar dış cephe görsellerinden oluşmaktadır. Fotoğraflarda mescidin dış cephesi sıvalıdır. Üst kat pencereler sivri kemerli; alt kat pencereler ise dikdörtgen formudur. Üst örtüsü kırma çatılıdır. Minaresi iyi işçilikli olup tamamen ahşaptır (bk. Fotoğraf 1-2-3). M. Zekai Konrapa da yapının ahşap olduğunu belirtmiş-

29 BOA, *AE.SMST.II*, No. 106, Gömlek No. 11517,1-2; Yüksel, *Bolu Yıldırım Bayezid Külliyesi Hamamlar ve İmaret Camii*, 6; *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15.

30 BOA, *C.EV*, No. 373, Gömlek No. 18911, 1-2.

31 Kaya - Bayartan, "XVI. Yüzyıldan Günümüze Bolu Şehri Mahallelerinin Tarihi Gelişimi", 164.

32 *Sebilci Bolu Kültür Dergisi*, 15.

33 M. Zekai Konrapa, *Bolu Tarihi*, 581-582.

tir. Bolulu olan Konrapa yapının içini görmüş olmalıdır. Bolu'nun coğrafi yapısı düşünüldüğünde içerisinde ahşap malzeme kullanımının yoğun olduğu fikri ağır basmaktadır.

Taşınmaz kültür varlığı bakımından zengin olan ülkemizde, bu varlıkların kültürel kimliğimizin ayrılmaz bir parçası olduğu bilinciyle korunmasını sağlamak her vatandaşın sorumluluğu olmalıdır. Bunun yanında bu sorumluluğu daha güçlü hissedecek olan devlet erkanı, yasal ve yönetsel tüm önlemleri almakla yükümlü olmalıdır. Kültürel varlıkların korunması, ancak gönüllü olarak herkesin, her kurum ve kuruluşun, her meslek grubunun rol aldığı bir kamu bilincinin oluşturulmasıyla mümkündür.

### Kaynakça

- Aşıkpaşaoğlu. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1966.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi. 0301000/12084916, 08 Şubat 1944.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi. 137-77-16.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Eokaf [C.EV]*. No. 386, Gömlek No. 19555.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Eokaf [C.EV]*. No. 373, Gömlek No. 18911.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mustafa II [AE.SMST.II]*. No. 106 Gömlek No. 11517.
- Cumhuriyet*. "21 Vilayetimizi Sarsan Zلزele". (2 Şubat 1944), 1.
- Eyice, Semavi. *Tarihde Bolu*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1975.
- Kaya, Didem Sevtap vd. "XVI. Yüzyıldan Günümüze Bolu Şehri Mahallelerinin Tarihi Gelişimi". *Tarihin Peşinde, Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/21 (2019), 161-177.
- Konukçu, Enver. "Bolu ve Fatihleri". *Bolu'da Halk Kültürü ve Köroğlu Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. 1/1-6. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 1998.
- Konrapa, M. Zekai. *Bolu Tarihi*, Bolu: Bolu Vilayet Matbaası, 1964.
- Ötüken, Yıldız vd. *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*. C.II. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983.
- Özçelik, Fatih. "1944 Bolu-Gerede Depremi ve Sonuçları". *Akademik İncelemeler Dergisi* 12/2 (2017), 91-113
- Özdemir, Tuncay. *Bolu Şehri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Sebilci Bolu Kültür Dergisi*. haz. Semih Dimicioğlu. Bolu: 2016.
- Semih Dimicioğlu Fotoğraf Arşivi.
- Soydemir, Selman. *Bir Şehrin Aynası Bolu*. Ankara: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Togan, Zeki Velidî. *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Uçar, Fuat. *Osmanlı Döneminde Bolu'da Paşa Vakıfları*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. V.D.580. Sıra, 35. 62.
- Yüksel, İ. Aydın. *Bolu Yıldırım Bayezid Külliyesi Hamamlar ve İmaret Camii*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.



## Fotoğraflar



*Fotoğraf 1. Ak Mescid'in Görünümü. 1944 Yılı Öncesi. (Kaynak: Semih Dimicioğlu Arşivi)*



*Fotoğraf 2. Ak Mescid Mahallesi ve Mescid'in Görünümü. 1944 Yılı Öncesi. (Kaynak: Semih Dimicioğlu Arşivi)*



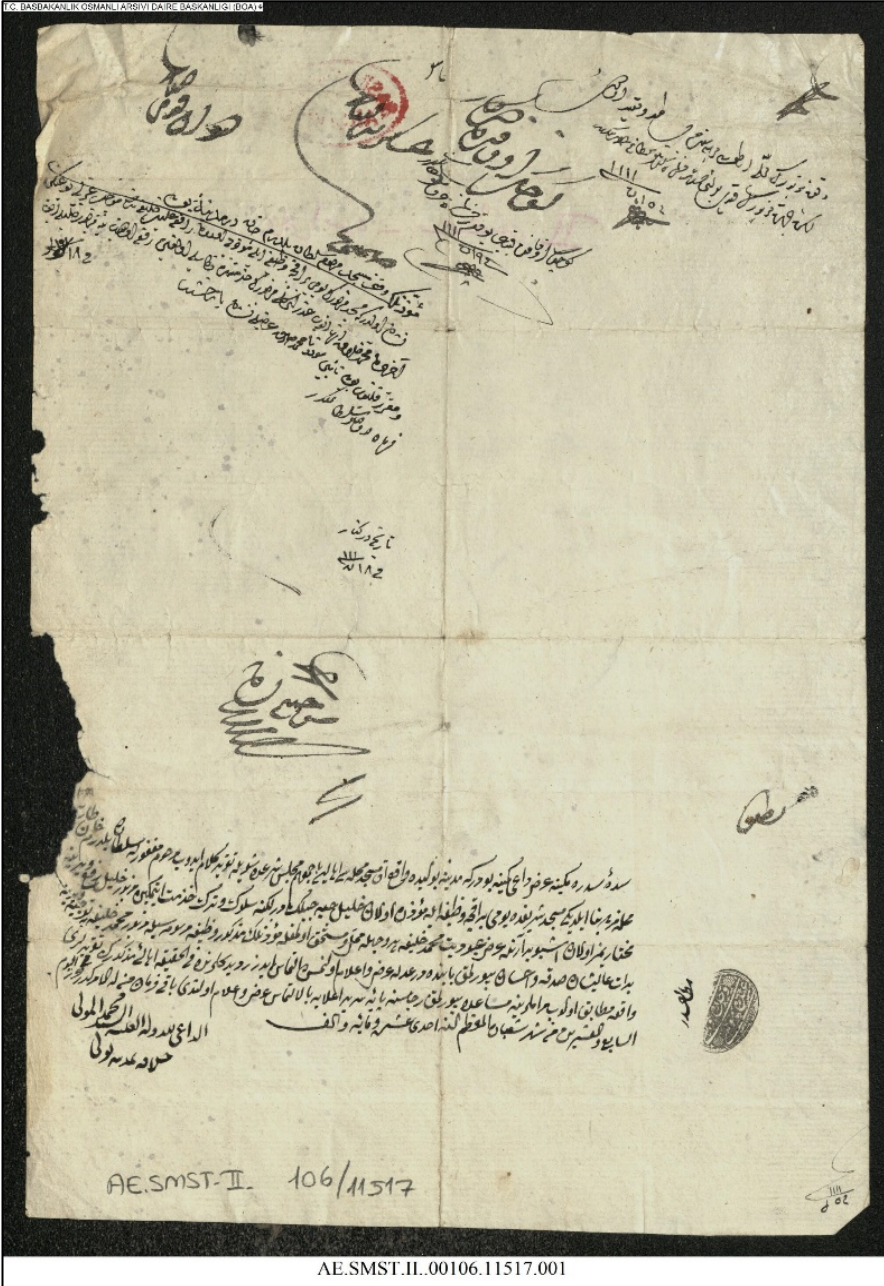
Fotoğraf 3. Sarayhane Camii Minaresinden Batıya Doğru Çekilmiş Fotoğraf. Önde Ortada Eski Belediye Binası, Sağda Üstte Ak Mescid (Leylekler Camii). 1937 Yılı. (Kaynak: Semih Dimicioğlu Arşivi)



Fotoğraf 4. 1935 Yılı, Leylekler Camii Minaresinden Şehrin Doğusuna Bakış. Karşıda Yıldırım Bayezid Camii Görülmektedir. 25.10.1935. (Kaynak: Semih Dimicioğlu Arşivi)



*Fotoğraf 5. 1944 Depreminin Sonra Yıkılan Mescidin Yerine İnşa Edilen Apartmanın Görünümü. 1944 Yılı Sonrası. (Kaynak: Semih Dimicioğlu Arşivi)*



Görsel 1. Ak Mescid Mahallesi Yıldırım Bayezid Mescidine Müezzîn Tayini. (BOA, AE.SMST.II, No.106, Gömlek No.11517)



T. C.  
BAŞVEKÂLET  
KANUNLAR VE KARARLAR  
Tetkik Dairesi

KARAR SAYISI  
4  
3604

KARARNAME

Bolu'da ( Galip Paşa ) camii arsasının satılması hakkındaki  
Vekiller Umum Mücürürlüğü İdare Meclisinin 21/2/1952 tarihli ve 70/79  
sayılı teklifi, 2762 sayılı kanunun 10 uncu maddesine tevfikân, İcra  
Vekilleri Heyetince 13/ 9 /1954 tarihinde kabul olunmuştur.

REİSİCUMHUR  
C. - Bey

Başvekil Devlet Vekili ve Başvekil Yardımcısı Devlet Vekili Devlet Vekili Adire Vekili  
Millet Müdafası Vekili Dahiliye Vekili Hariciye Vekili Maliye Vekili Maarif Vekili  
Nafaa Vekili İktisadi ve Ticaret Vekili Sub. ve İc. Müv. Vekili Gümr. ve İşb. Vekili  
Ziraat Vekili Mînakalât Vekili Çalışma Vekili İşletmeler Vekili

68-59 137 77 16

Görsel 3: Bolu Galip Paşa Arsasının Satılması ile İlgili Evrak. (BCA, Cumhuriyet Arşivi. 137-77-16)

**İLAN- Bolu'nun Tabaklar Mahallesi Dik Sokak Mevkil'nde 120 m<sup>2</sup> Leylekler Camii Arsası 400 lira muhammen bedel üzerinden açık arttırma suretiyle mülkiyeti satılacaktır.**

Görsel 4: Leylekler Camii Arsası Satış İlanı. (Kaynak: Sebirci Bolu Kültür Dergisi, 15)

## **An Architectural Structure from the Early Ottoman Period that No Longer Exists: Bolu Ak Masjid (Leylekler Mosque)**

### **(Extended Abstract)**

After Bolu was conquered by the Ottomans at the beginning of the 14th century, an intense development activity started during the reign of Yildirim Bayezid. The city has started to become active culturally and socially. The most important of these construction activities is the complex -consisting of a mosque, madrasah and hammam that Yildirim Bayezid had built in his name - in the center of Bolu Bazaar. The Turkish-Islamic city form was formed with the trade structures that developed over time around the complex. In addition to the development of the city, one of the structures built according to the needs of the society is the neighborhood masjids. Ak Masjid, which is the subject of our article, is a good example of these structures. According to archives and documents, it was built at the time of Yildirim Bayezid.

The masjid, whose name has given to the neighborhood where it is located, was damaged by fire and earthquakes over time and could not reach the present day. Despite this, with the research it is possible to discern the chronological processes that the building had gone through. Especially the Ottoman and Turkish Republic archive records provide important information about the building.

The oldest document that researchers have found in the Ottoman archives is from the late 16th century and early 17th century, and it is about the commission of a muezzin. The important notice in this document is that the building was in the Ak Masjid District, and it belonged to the public and was built by Yildirim Bayezid. Another data mentioned in this document is, it was Masjid of Sultan Yildirim Han's Foundation in Bolu. Thus, we understand that there was a foundation attached to it.

In another two documents from the second half of the 19th century, it was stated that the building suffered a fire and was heavily damaged. The new masjid was rebuilt on the site of the destroyed one by Mehmet Said Galip Pasha, who was the sanjak chief of Bolu. After it was built, a minbar was added to the structure at the request of the people living in the neighborhood so that it became appropriate for Friday prayer. As it is mentioned in the documents that the minbar request for the building was submitted to the authorities. The mosque was rebuilt after the fire and used as a mosque.

During the early Turkish Republic period, a major earthquake occurred in the city. This earthquake was recorded as the great Bolu-Gerede Earthquake. The structure was damaged in the earthquake and demolished over time, and the place of the mosque remained as an empty land.

According to the archive records of the Bolu Governor's Office in 1954, a new mosque was not built on the same place because it was not needed. The land was determined as a residential area in the zoning plan, and a request was made from the General Directorate of Foundations for the sale of the parcel belonging to the Galip Paşa Foundation. In the following period, with the decree dated 13.09.1954 signed by the President Celal Bayar, Prime Minister Adnan Menderes and bureaucrats, the sale of the land belonging to the Mehmet Said Galip Pasa Foundation was approved, pursuant to Article 10 of Law No. 2762.

With the auction held, a temporary sale tender was made by the Bolu Mufti of the time, Tayyar Çulhaya, for 3513 liras. Leylekler Mosque land was later sold to another person.

Using the demolished mosques' land and the adjacent parcel, a reinforced concrete quadplex building and a fountain were built on the northern side in the 1970s. The new building built on this land was heavily damaged and demolished in the 1999 earthquake.

In the beginning, it was built as a masjid; however, it was used as a mosque in the following years. It was called the Leylekler Mosque during the republican period.

Due to the disasters that took place during the Turkish Republic period the masjid, which gave its name to the region, was unfortunately completely forgotten over time. Ak Mescid district was later merged with Karamanlı district. The neighborhood, which used the same name as the masjid for many years, was forgotten like that of the masjid.

Since the building has not survived, we do not have much information about its architectural features. We were able to learn about them from several different documents and photographs of the building that have survived. It has been stated in M. Zekai Konurapa's book, "History of Bolu", that the building was small and wooden. The photographs of the building confirm this information. Masjid had stucco and a hipped roof. The windows in the upper part were lancet; the lower ones were rectangular. Its minaret was entirely wooden, giving the impression that it has a successful craftsmanship.

From the photographs, it is not possible to have any information about the interior of the building, but the exterior appears to be plastered. In his book, M. Zekai Konurapa stated that the building was wooden. Konurapa, who is also from Bolu, must have seen the inside of the building. Considering the geographical structure of Bolu, the idea that the use of wooden materials predominates.

Not many publications have been done about the historical Ak Mescid, which we have explored above. We have scant information about the mosque. In this study, Ottoman and Turkish Republic period research were made in



the Presidential archives, and we have learned several data about the structure from the documents. In addition, different publications were also used for this study. Researchers have tried to have an idea about the structure from the photographs of it.

By this research, changes and transformations of the Ak Mescid in the historical process were listed chronologically, and it is thought that the information and documents obtained are important in terms of being an architectural work that has not survived.

The references in this study were analyzed within the Art History research discipline. The research primarily aims to contribute to the history of Turkish-Islamic Architecture, City and Culture in the history of art. It is also important in terms of showing the status of the immovable cultural assets of the Bolu City in the past.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı ve Yansımaları**

*The Naskh Understanding of Abû Bakr Ibn al-'Arabî and its  
Reflections*

**Şükrü Şirin**

Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim  
Dalı - Dr., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Arabic Language  
and Rhetoric.

ssirin@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8881-9261>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 10/12/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

Atf/Citation: Şirin, Şükrü. "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı ve Yansımaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 501-525. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.977163>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı ve Yansımaları

### Öz

Bu makalede Kur'ân ilimleri alanında önemli eserler veren ve nesih konusunda müstakil bir eser kaleme alan Endülüslü Mâlikî fakihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin nesih anlayışı ve bu anlayışın yansımaları ele alınmıştır. İlk dönemlerden beri tartışma konusu olan ve halen tartışılmaya devam eden nesih konusunda nihai bir noktaya varmak pek mümkün olmasa da klasik dönem eserlerinde, geçmiş ulemanın konuya nasıl baktıkları ve hangi sonuçlara vardıkları meselenin boyutlarını görmek bakımından önemlidir. Zira nesih kavramının geçmişten günümüze nasıl bir anlam ve kapsam değişimi izlediğinin tespit edilmesi, bu alanda yapılacak daha geniş çalışmalara zemin hazırlayacaktır. Bu amaçla İbnü'l-Arabî'nin neshe dair görüşlerine yer verilirken bazı temel kavramların izahı yapılmış sonrasında tartışma konusu olan hususlar incelenmiştir. Neshin şartları ve nâsîh-mensuh ilişkisi hakkında İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ile diğer bazı fakih ve müfessirlerin görüşleri karşılaştırılmış ve nihayetinde de İbnü'l-Arabî tarafından mensuh olduğu kabul edilen ayetler hakkında bilgi verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Nesih, İbnü'l-Arabî, Nâsîh, Mensuh.

## The Naskh Understanding of Abû Bakr Ibn al-'Arabî and its Reflections

### Abstract

In this article, Abû Bakr Ibn al-'Arabî's understanding of abrogation (naskh) and the reflections of this are discussed. Although it is not possible to reach a final point on the subject of naskh which has been a subject of debate since the early times and is still under discussion, it might provide a basis for further studies in the subject of abrogation to analyze the changes occurred in the meaning and content of abrogation throughout history. In this study, we dealt with Ibn Arabî's views on abrogation and explained some basic concepts of this issue as well as examined controversial issues in this regard. We also discussed the conditions of abrogation and the relation between abrogater and abrogated verses according to Ibn al-'Arabî and compared his views to the views of other jurists and exegetes. In conclusion, we presented some information on the abrogated verses from the perspective of Ibn al-'Arabî.

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

**Keywords:** Islamic Law, Abrogation, Ibn al-'Arabî, Abrogater, Abrogated.

### Giriş

Nesih meselesi, İslâmî ilimlerin hemen hepsinin ele aldığı bir konudur. Klasik literatürde nesih konusu ya kitap içinde bir bölümde işlenmiş ya da müstakil eserlere konu olmuşsa da tanım, kapsam ve şartları üzerinde bir fikir birliğinden söz edilemez. Tanım ve şartlara dair görüş ayrılıkları disiplinlerarası olmakla kalmayıp aynı disiplin içinde de farklı tanım ve şartlar belirlenmiştir. Genel anlamıyla bir hükmün kaldırılıp yerine başka bir hükmün konmasını veya önceki hükmün süresinin sona ermesini ifade eden neshin kapsamı konusu da ihtilaflıdır. Bütün farklılıklara rağmen nesih konusunun önemini belirten âlimler, bu konu bilinmeden fıkıh faaliyetinin sağlıklı bir şekilde yürütülemeyeğini ifade etmişlerdir. Nesih konusunda ihtilafın temelini oluşturan tarif ve şartlarda bir uzlaşma olmadığı sürece neshe dair bir ittifaktan söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira ilk dönem nesih anlayışıyla sonraki dönemlerdeki nesih anlayışı temelde bir farklılık göstermektedir. Neshin bazı

tür ve örneklerinde genele yakın bir kabul varken, bazı tür ve örneklerinde büyük bir kesimin itirazına rastlanmaktadır.<sup>1</sup>

Nesih konusunda müstakil bir eser kaleme alan Endülüslü Mâlikî fakihî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) neshe dair görüşlerini ve bu görüşlerin yansımalarını konu edinen bu çalışmada öncelikli olarak neshin tanımı, şartları ve kapsamı üzerinde durulacaktır. Ardından İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerim'de nesih konusuna bakışı incelenecek ve eserlerinde mensuh olduğu zikredilen ayetlere nasıl bir yaklaşım sergilediği tespit edilecektir.

## 1. Neshin Tanımı

### 1.1. Sözlük Anlamı

Kelime “نسخ” kökünden bir mastar olup sözlüklerde üç farklı anlamda kullanımına yer verilmektedir. Bunlardan biri “izâle etmek, iptal etmek, kaldırmak”tır. Diğer anlam “nakletmek”tir. Sözelimi bir kitabı istinsah etmek, kipta yazılanları bir başka yere aktararak yeni bir nüsha oluşturmaktır. Bir diğer anlam “tağyir ve tebdil”; yani bir şeyi başka bir hale dönüştürmek veya bir şeyin yerine başka bir şey koymak demektir.<sup>2</sup> Ancak Hanefî fakihlerinden Cessâs (ö. 370/981) nesih kelimesi hakkındaki bu anlamların tümünün dinî terminolojide mecaza dönüştüğünü iddia etmiş ve bu kelimenin şer'î bir anlam kazandığını söylemiştir.<sup>3</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî de nesih kelimesinin ve türevlerinin mecaz içerdiğini ifade etmektedir.<sup>4</sup>

### 1.2. İstilah Anlamı ve Nesihle İlgili Kavramlar

Nesih terimi İslâmî ilimlerin pek çoğunu ilgilendiren bir içeriğe sahip olduğu için farklı ilim dallarında kelimenin tanımı üzerinde önemle durulmuştur. İlk

1 Nesih konusunda yapılan çalışmalara dair fikir vermesi açısından birkaç eser zikredilebilir. Bunlardan biri İbnü'l-Cevzî'nin *Nevoâsihu'l-Kur'ân* isimli eseridir. Yine Prof. Dr. Salih Ali Mustafa tarafından kaleme alınan *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim: Mefhûmuhu ve Târihihu ve Da'âvâhu* isimli eser; Prof. Dr. Talip Özdeş'in *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?* isimli eseriyle Davut İltaş'ın *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* isimli eseri de alana dair önemli çalışmalar arasında yerini almıştır.

2 İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1993), 3/61; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, t.y.), 7/355-356. Nesih kelimesinin sözlük anlamı için, İbnü'l-Arabî'nin *en-Nâsîh ve'l-mensûh* kitabının tahkik kısmına bakılabilir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Abdülkebir el-Alevî el-Medgarî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 1/194-195.

3 Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf, 1994), 2/197-202.

4 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, thk. Hüseyin Ali- Said Fevde (Amman: Dâru'l-Beyârik, 1999), 145.

dönemlerde daha geniş bir anlama sahip olan nesih kavramı, günümüzdeki terim anlamına sonraki dönemlerde kavuşmuştur.<sup>5</sup> Şâtibî'nin de (ö. 790/1388) ifadesiyle ilk dönemlerde nesih kelimesi, şimdiki anlamının yanı sıra mutlakın takyidi, umumun tahsisi, mücmelin beyanı ve hatta müteşabih ayetleri de içine alan geniş bir çerçeveye sahipti.<sup>6</sup> Nitekim ilk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/797) neshi bu geniş anlamıyla kullanan âlimlerden biridir.<sup>7</sup> Cürcânî (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*'da neshin terim anlamı hakkında şu bilgiyi verir: Daha önce varit olan şer'î bir delilin, kendisinden sonra gelen ve önceki delilin beyan ettiği hükmün hilafına bir hüküm koyan yeni bir delille ortaya çıkan durumdur. Nesih kullar açısından bir değiştirme, Allah açısından ise hükme dair sürenin beyanıdır. Yine, Allah katında süresinin ne vakit sona ereceği bilinen ama kullar tarafından devam edeceği düşünülen bir hükmün sona eriş süresinin açıklanması, olarak da tanımlamıştır.<sup>8</sup>

Süyûtî, (ö. 911/1505) neshin Müslümanlara has bir durum olduğunu belirttiğinden sonra kısaca, hükmün müddetine dair bir beyan olarak tanımlar.<sup>9</sup>

Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere neshin tarifıyla ilgili iki temel görüş ortaya çıkmaktadır. Bir görüşe göre nesih, hükmün müddetini *beyân* etmek, diğere göre sübutundan sonra hükmün *kaldırılması*dır.<sup>10</sup> Hanefî usulcileri beyân manasını tercih etmişlerdir. Nitekim Cessâs neshi "bizim zan ve takdimimize göre devam etmesi caiz olan bir hükmün müddetinin beyan edilmesidir"<sup>11</sup> şeklinde tanımlar.

Kur'ân'da zikri geçen ancak kavram olarak ne ifade ettiğine dair Kur'ân ve Sünnet'te bir izahına rastlanmayan nesih kelimesinin<sup>12</sup> bir üçüncü anlamına da İbnü'l-Arabî'nin muasırı olan Şehristânî (ö. 548/1153) işaret etmekte-

5 Nesih kelimesinin zaman içinde ve disiplinler arasında nasıl farklı anlamlar kazandığına dair açıklamalar için bk. Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Müfessirler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 105-107.

6 Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî el-Girnâti, *el-Muvâfakât*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Huber: Dâru İbn Afân, 1997), 3/325-326, 339.

7 Şeyma Altay, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", *Usul İslam Araştırmaları* 23 (2015), 54.

8 Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 236; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2/54; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, thk. Heyet (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 240.

9 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974), 3/67.

10 Merve Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 5.

11 Cessâs, *el-Fusûl*, 2/199-200, 233, 345.

12 Bu konudaki tespit için bk. Talip Özdeş, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14 (2001), 39.

dir. Ona göre nesih bir tür “tekmil” olup hükümlerin maksatları sona erdiğinde, ilkinde nispetle daha kâmil bir amacı hedefleyen diğer hükümlerle kemâle erme ve tamamlanma sürecidir.<sup>13</sup> İmam Mâtürîdî ise, (ö. 333/944) neshe dair görüşlere yer verirken Kur’ân’ın Levh-i Mahfuz’dan indirilmesini nesih olarak kabul edenlerin görüşüne öncelik vermiştir.<sup>14</sup>

Nesih konusuyla ilgili olarak sıklıkla kullanılan iki terim daha bulunmakta olup bunların tanımına da kısaca yer verilmesi, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır ki bunlar *nâsîh* ve *mensuh*’tur.

**Nâsîh:** Sonradan gelen ve önceki nassın içerdiği hükmü kaldıran veya süresini nihayete erdiren nassır. İbnü'l-Arabî'ye göre de genel kabul geçerli olup nassın nâsîh olarak isimlendirilmesi mecaz içeren bir kullanımdır ve asıl nâsîh Allah'tır.<sup>15</sup> Ona göre nesih kelimesinin şer'î anlamı gibi, nâsîh kelimesinin kelâm-ı ilâhî ve Hz. Peygambere nispet edilmesi de mecaz kullanımlardır. Bununla birlikte nâsîh kelimesinin Allah dışında bir şey için kullanımı, hakiki manada nâsîhin kim olduğunu bilmek şartıyla caizdir.<sup>16</sup>

**Mensuh:** Kısaca “hükmü yürürlükten kaldırılan”<sup>17</sup> şeklinde tarif edilen bu terim, içerdiği hükmün süresi bir nasla sona eren veya kaldırılan nassır. Nesih ve nâsîhin tanımından dolayı olarak anlaşıldığı için tanımına çok rastlanmasa da Katâde b. Diâme (ö. 117/735) “kaldırılan hüküm mensuh olarak isimlendirilir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî'nin de mensuh için farklı bir tanım yapma gereği duymadığı söylenebilir.

### 1.3. Neshin Kapsamı

Nesih teriminin kullanım alanının ve anlamının belirlenmesi, konuya dair tartışmaları belli bir zemin üzerinde yürütebilmek için oldukça önemlidir. Aklen ve naklen neshin mümkün olduğunu iddia edenlerle buna karşı çıkanların hangi noktada yol ayrımına geldikleri bilinirse, varılan sonuçların değerlendirilmesi kolaylaşacaktır. Akıl, örf, asli ibaha vb. yollarla belirlenen uygulamaların kaldırılması teknik anlamda nesih olarak değerlendirilmediği için bunların dışında kalan ve nesih kapsamına dâhil olan hususlara dair genel bilgiler incelendiğinde bu kapsamın üç ana alanda olduğu görülecektir.

13 Recep Arpa, “Şehristânî'nin Nesih Anlayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014), 44.

14 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/531; Abdülkadir Karakuş, “İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 87.

15 Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579.

16 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 145; İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/3.

17 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 362.

18 Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 6.

- i. Önceki semavî dinlerin hükmünün kaldırılması ve yerine Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği İslâm dininin hükmünün konması. Bu anlamda genel olarak bir ihtilaf olmasa da önceki dinlerde varlığı nasla sabit olan hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığı tartışma konusu olmuştur.<sup>19</sup> *Şer'u men kablenâ* olarak ifade edilen bu husus bir yönüyle nesih kapsamına girse de buna ilişkin tartışmalar ağırlıklı olarak tekil örnekler üzerinden yürümüştür.
- ii. Sünnet'in neshedilmesi konusunda neshin aklen ve naklen mümkün olduğu kabul edilmiştir. Kabir ziyaretine dair rivayet bu konunun tipik örneklerinden biridir.<sup>20</sup>
- iii. Kur'ân-ı Kerim'den bir ayetin içerdiği hükmün bir bütün olarak veya kısmen neshedilmesi, tartışmaların yoğunluk merkezini oluşturmuştur. Kur'ân'da neshin varlığını iddia edenlerin yaptığı genel taksimata göre, nâsîh ile ilgili tartışmaları bir tarafa bırakırsak, üç tür nesih söz edilebilir:
  - Hem hükmü hem metni/tilaveti neshedilen ayetler.
  - Sadece metni/tilaveti neshedilen ayetler.
  - Sadece hükmü neshedilen ayetler.

Kur'ân'da nesih konusuna dair yapılan bu taksimat incelendiğinde, hükmü ve metni neshedilmiş bir ayetin varlığı kabul edilse bile ispatı pek mümkün gözükmemektedir. Zira hüküm ve metin olarak kaldırılıp unutturulan bir ayeti sonradan birilerinin hatırlaması, metnin unutulmadığını gösterir. Bu ise beraberinde farklı sorunlar getirecektir. Yani "ayet olduğu bilinen bir ibare vardı; ama bu, Kur'ân'dan çıkartılmıştır" denilirse bunun ispatı güçlü bir nakille olmalıdır. Böyle güçlü bir naklin olmayışı ve hükmü kaldırılıp metni unutturulan bir ayetin metninin hâlâ birileri tarafından hatırlanması, bu tür neshin anlam ve amacıyla örtüşmemektedir. Dolayısıyla böyle bir neshin varlığı aklen mümkün olsa da ispatı mümkün değildir.<sup>21</sup>

İkinci kısımda ifade edilen sadece metni neshedilen ayetler meselesi de ispatı zor olan bir durum olup, bu neshin niçin yapıldığının izahı da bir o kadar güçtür. Hükmünün devam etmesi murad edilen bir ayetin metni hangi amaca binaen neshedilmiş olabilir? Bununla birlikte ilk iki kısımdaki nesih türlerinin

19 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/19.

20 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-bakî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.), "Cenâiz" 6, (No. 1571).

21 Bazı kaynaklarda sahâbeden birinin, önceden ezberlediği bir sûreyi okumak istediği halde hatırlayamaması üzerine ertesi sabah Rasûlullah'ın evine gidip görüşmek için beklerken aynı durumda olan başkalarının da gelerek durumu Rasûlullah'a (s.a.v.) aktardıklarında Hz. Peygamber'in bir müddet bekleyip sonrasında bu sûrenin tamamen neshedildiğini söylediği nakledilmektedir. Konuyla ilgili bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali el-Malabârî (Medine: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1984), 110-113.



aklen mümkün olduğuna ve neshedilen ayetin lafzen unutturulmamış olsa bile Kur'ân'dan çıkartılmasının yeterli olacağına işaret edenler olmuştur.<sup>22</sup>

Kanaatimizce bu iki nesih türü Ahzâb Sûresinin Bakara Sûresi kadar uzun olduğu; ama ayetlerin yazılı olduğu malzemeyi bir hayvanın yediği, recm ayetinin Kur'ân'da mevcut olduğu; ama sonradan metni kaldırılıp hükmünün baki kılındığı gibi hadis literatüründe geçen rivayetleri nesih bağlamında izah etme amacı güden taksimlerdir. Âlimler, bir yandan hadis literatürünün ta'n edilmesinin önünü almak, diğer yandan Kur'ân'ın korunmuşluğuna halel getirmemek için bu minvalde bir nesih teorisi geliştirmişler ve rivayetlerde ayet olduğu öne sürülen bu türden metinlerin ayet oldukları kabul edilse dahi irade-i ilâhî haricinde değil, doğrudan bu iradenin bir tecellisi olarak ortadan kaybolduğunu kabul etme suretiyle Kur'ân'ı koruma altına almışlar, rivayetleri de tümünden reddetmek yerine tevil etmişlerdir.

Üçüncü kısım sadece hükmü neshedilmiş, metni Kur'ân'da mevcut olan ayetlerle ilgilidir. Neshe ilişkin tartışmaların ağırlıklı olarak yürütüldüğü kısım da budur. Kur'ân'da ne kadar ayetin neshedildiği ve bunların hangileri olduğu konusu da neshin mahiyeti kadar ihtilaftan nasibini almıştır. Zira bazı müfessirler mensuh ayet sayısını beş yüze kadar çıkarırken bazıları bu sayıyı beşe kadar indirmişlerdir.<sup>23</sup> Verilen rakamlar arasındaki makas aralığının genişliği, doğal olarak neshin anlam ve kapsamındaki ihtilaflara dayalıdır. Mensuh ayetlerin sayısını azaltan unsur, bazı ayetlerin tahsis, takyid, beyan, tafsil gibi yöntemlerle yorumlanarak bir şekilde nesih kapsamının dışına taşınmasıdır.<sup>24</sup>

Bu genel açıklamaların akabinde İbnü'l-Arabî'nin nesih konusuna bakışını tespitte çalışırken ilgili her bir kısma dair tespit edebildiğimiz görüşlerine yer vereceğiz. Tespit edebildiğimiz, diyoruz; çünkü İbnü'l-Arabî bu eserinde nesih teorisini çok detaylı ele almamıştır. Bundan dolayı nesihle ilgili tartışmalı olan her bir mesele hakkında onun görüşünün ne olduğunu tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple salt bu eserle yetinmeyip gerek *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da ve gerek fıkıh usulüne dair eserindeki bilgileri değerlendirmek suretiyle olabildiğince İbnü'l-Arabî'nin teorik nesih tartışmalarına dair görüşlerini tespit etmeye gayret ettik.

## 2. İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı

İbnü'l-Arabî yukarıda sayılan nesih türlerinin tamamının mümkün ve vaki olduğu yönünde bir kanaat ortaya koymaktadır. Yahudiler ve Mu'tezile'den

22 Cessâs, *el-Fusûl*, 2/253-254.

23 Bazı âlimlere göre nâsih ve mensuh ayetlerin listesi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 522-523; Arpa, "Şehristânî'nin Nesih Anlayışı", 41.

24 Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/583.

neshi kabul etmeyenlere yönelik eleştirilerinde yer alan ifadeleri, konuya dair anlayışını açık bir şekilde göstermektedir. Özellikle Yahudilerin neshi kabul etmeyişi gerekçesi olarak ileri sürdükleri nakle ve akla dayalı itirazlarını değerlendirirken, Allah'ın hikmet çizgisini terk ettiği ya da ilminde herhangi bir değişiklik olduğu anlamına gelen *bedâ* anlayışını<sup>25</sup> tenkit etmiştir. Mu'tezile'nin neshe dair görüşlerine iki yönden cevap vermiştir. Onun ifadesine göre Mu'tezile; neshin, ibadet süresinin sonlandırılması anlamına geleceğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî; nasta süreye dair bir kayıt bulunmadığını ve ayrıca ibadetler dışındaki konularda da nesh caiz olup bunun Mu'tezile'nin yaptığı gibi ibadete tahsis edilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>26</sup>

İbnü'l-Arabî'nin genel bir ifadeyle Mu'tezile'ye nispet ettiği sözlerinden onların neshi kabul etmedikleri gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin nesh konusundaki yaklaşımı böyle değildir; onlar neshi tahsis ve beyân olarak değerlendirmişlerdir. Hatta Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* adlı eserinde neshe dair görüşlerini anlatırken metnin neshedilip hükmün kalması şeklindeki neshin dahi mümkün ve vaki olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>27</sup> İbnü'l-Arabî'nin kastettiği kişi Mu'tezile'den Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934) olmalıdır. Zira söz konusu kişinin Kur'ân'da nesh olmadığına dair bir görüşe sahip olduğu kaynaklarda yer almaktadır.<sup>28</sup>

## 2.1. İbnü'l-Arabî'nin Nesih Tanımı

İbnü'l-Arabî nesih için kendisi bir tanım ortaya koymayıp âlimlerimiz diyerek ifade ettiği Mâlikî ulemanın nesih tanımına yer vermekle yetinmiştir. Bu tanıma göre nesih; şayet sonraki nas olmasaydı önceki hüküm sabit olacakken önce gelen bir nasla sabit olan hükmün ileriki zaman için kaldırıldığı, anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Kendisinin de benimsediği anlaşılabilir bir diğer nesih tanımı ise "önce gelen bir nasla belirlenen hükmün sonra gelen bir nasla kaldırılması" şeklindedir.<sup>30</sup> Fakat İbnü'l-Arabî'nin kabul ettiği anlaşılabilir iki tanım arasında bir fark vardır. Zira neshe dair tanımlar incelendiğinde iki farklı anlayış sergilendiği görülmektedir. Bunlardan biri *ref'* anlayışı olup, sabit olan bir hükmün daha sonra iptali anlamına gelir. Diğeri ise *tahsis* anlayışıdır ve

25 Bedâ kavramıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290.

26 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 144-147.

27 Mu'tezile'nin nesihle ilgili görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alf b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrût. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 1/367, 369, 375, 387.

28 Lütfullah Cebeci, "İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/509.

29 İbnü'l-arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/1.

30 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muwatta'ı Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007), 6/29.

Cessâs'ın da benimsediği bu anlayışa göre önceki hükmün süresinin sonlandırılması anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Yine İbnü'l-Arabî'ye göre kaldırılan hükmün yerine bir başka hükmün ikame edilmesi şart değildir.<sup>32</sup> Zira ona göre nesih, zamanla ilgili bir tahsis olup,<sup>33</sup> önce gelen hitabın içerdiği hükmün sonra gelen bir hitapla kaldırılmasıdır.<sup>34</sup> Bu durumda her iki tarifi de zikretmesi, iki anlamı da mümkün gördüğü şeklinde değerlendirilebileceği gibi, tanımlardan birini malumat aktarımı olarak kabul etmek de mümkündür. Her ne kadar kendisi açık bir şekilde bu ayırımı vurgu yapmasa da Yahudilere yönelik cevabından beyân anlamındaki neshe daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.2. İbnü'l-Arabî'ye Göre Neshin Kapsamı

İbnü'l-Arabî'ye göre bir ayet veya sûrenin metninin/nazımının, içerdiği hükümle birlikte neshedilmesi mümkündür. Buna delil olarak Ebû Musâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662) gelen bir rivayete yer vermektedir. Ancak ilgili konuya dair başka rivayetler de olmakla beraber bu rivayetlere temel hadis kaynaklarında yer verilmediği dikkat çekmektedir.<sup>35</sup> İbnü'l-Arabî, yalnızca hükmün veya yalnızca metnin neshinin mümkün olduğunu da ifade etmektedir.<sup>36</sup> Mu'tezile'nin, asıl olan metin/nazım neshedilmişken nasıl olur da fer' mesabesinde olan hüküm kalabilir ki, şeklindeki yaklaşımlarınaysa şöyle cevap verir: "Bir hüküm, Kur'ân-ı Kerim'de mevcut bir nasla sabit olsa da kesinlik kazandıktan sonra Kur'ân'da nas olmaksızın sabit olan bütün hükümlerle, müstakil bir hüküm olma bakımından eşit konuma gelmiş olur. İşte hükmün neshedilip metnin kalması ve Kur'ân'da metni olmayan bir hükmün yine Kur'ân metni olmayan bir başka hükümle kaldırılması da nesih türlerindedir."<sup>37</sup> Aynı yerde İbnü'l-Arabî, Hz. Âişe'den gelen sütkardeşliğine ve evlenme engeli oluşmasına sebep olan on emzirme hakkındaki ayetin daha sonra beş emzirme hükmü ile neshedilmesini Kur'ân'da metni/nazmı bulunmayan iki ayetin birbirini neshine örnek vermiştir.<sup>38</sup> Zira Kur'ân'da on emzirmeye dair

31 Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 5.

32 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/2.

33 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 1/151.

34 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 6/29

35 Ebû Musâ el-Eş'arî'ye nispet edilen bu rivayete yer veren modern dönem çalışmalarının neredeyse tamamında Süyûtî kaynak olarak verilmiştir. Karşılaştırma için bk. Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhu*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978), 402; İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/5; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/70.

36 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/5.

37 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/5.

38 Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Rağâ", 24.

ayetin metni/nazmı bulunmadığı gibi hükmü de yürürlükten kalkmıştır.<sup>39</sup>

Mu'tezile'nin, asıl olan metnin neshedilip fer' olan hükmünün devam etmesi muhaldir, şeklindeki itirazına yönelik verdiği bir başka cevapsa şöyledir: "Tilâvet/metin, tek başına müstakil hükümdür, bundan elde edilen hüküm de müstakildir, demeniz zaten bunun delilidir. Ayrıca Kur'ân'dan bağımsız olarak pek çok tikel hükmün olması ve Kur'ân'daki bir hükmün Sünnet'le neshedilmesi, hükmün metinden bağımsız bir varlığa sahip olduğuna delalet eder. Bunlardan her biri diğerinden bağımsız olduğuna göre, birinin bırakılıp diğerinin neshedilmesi mümkündür."<sup>40</sup>

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî nesih konusunda bir kapsam daraltmasına gitmemiş ve neshin her türlüşünü mümkün görmüştür. Ona göre Kur'ân Kur'ân'ı, Sünnet Sünnet'i, Kur'ân Sünnet'i ve Sünnet de Kur'ân'ı neshedebilir.<sup>41</sup> Zira bunların tamamı doğrudan veya dolaylı olarak Allah katından olup birinin diğerini neshetmesinde bir sakınca yoktur. Ancak Kur'ân'ın tamamının neshedilebileceğine dair muhtemel iddiayı eleştirerek bunun muhal olduğunu söylemiştir.<sup>42</sup>

İbnü'l-Arabî icmânın neshe konu olmasını mümkün görmemiş ve bunu da vahiy sürecinden sonra bir delilin istikrarının mümkün olmamasına bağlamıştır. Muhtemel bir iddia olarak, ümmetin, daha önce ortaya konulan iki görüşten birinde ittifak etmeleri diğerini nesheder, sözünü dile getirmiş ve bunun nesih olmadığını savunmuştur. Zira ona göre ortada iki içtihat vardır ve bunlardan birinin terkedilip diğerinin alınması nesih değildir. Bunun bir nesih olduğunun kabulü halinde kıyasla da nesihten söz edilebilir. Oysa bir müçtehidin kıyas yoluyla elde ettiği hükümden vazgeçmesi; yani içtihadından dönmesi caizdir ve bu nesih olarak değerlendirilmez.<sup>43</sup>

### 2.3. İbnü'l-Arabî'ye Göre Neshin Şartları

İbnü'l-Arabî nesih için birtakım şartlar ileri sürmüştür ve farklı eserlerinde bu şartlara yer yer atıfta bulunmuştur. Konuya dair söyledikleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde neshin cevazı için altı şart ileri sürdüğü söylenebilir:

- Hüküm şer'î/hukukî bir meseleye dair olmalıdır.<sup>44</sup>
- Nâsîh, mensuh ile eş zamanlı olmamalıdır.
- Nâsîhin hükmü, mensuhun hükümden farklı olmalıdır.
- İki delili uzlaştırmak mümkün olmamalıdır.<sup>45</sup>

39 Çetin, "Nesih", 32/580.

40 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 146.

41 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/3-4.

42 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/7.

43 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/7.

44 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/1.

45 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 6/546.

- Kat'îlik ve zannîlik bakımından nâsîh ile mensuh aynı düzeyde olmalıdır.
- Zamansal öncelik-sonralık bilinmelidir.

Bunlara ilave olarak, İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerde farklı vesilelerle zikredilmiş, neshin şartlarına ilişkin başka detaylar da bulunmaktadır. Mesela; belirli bir süre için konulan hükmün, sürenin nihayetiyle kendiliğinden son bulması nesih değildir.<sup>46</sup> Yine nesih, sadece Hz. Peygamber zamanında mümkün olup sonrası için mümkün değildir.<sup>47</sup> Ayrıca ihbârî konular neshin kapsamına dâhil değildir.<sup>48</sup> Ancak haber, haber verilen açısından bir hüküm içeriyorsa neshe konu olabilir. Bununla birlikte tehdit ve müjde içeren haberlerde değişiklik yapılması yalan anlamına geleceği için bu tür haberlerde nesih caiz değildir.<sup>49</sup> Fakat tehdit bir fiile bağlı ise bu fiile ilişkin hükmün neshedilmesiyle tehdit de neshedilmiş olur ki bu öncekinden farklıdır.<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ'nın adaleti gereği kullarına güçlerinin yetmediği bir fiili emredip sonra da rahmetiyle onu neshetmesi caizdir.<sup>51</sup> Yine Hz. Peygamber'e mahsus hükümlerde de nesih söz konusu değildir.<sup>52</sup>

Neshe dair ileri sürülen şartlarda birtakım farklılıkların olması, nâsîh ve mensuhta aranan şartların birlikte zikredilerek neshin şartları olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Zira neshin şartlarını daha az sayıda zikredenler, nâsîh ve mensuhta aranan şartları ayrıca ele almışlardır.

## 2.4. İbnü'l-Arabî'ye Göre Nâsîh-Mensuh İlişkisi

Nâsîh mensuh ilişkisine dair literatürde mensuh hükmün yerine yeni bir hükmün ikamesinin gerekip gerekmediği, nesheden hükmün neshedilenden daha kolay olmasının gerekip gerekmediği, nâsîh ve mensuh hükümlerin birbirine bitişik olup olamayacağı gibi bazı detay tartışmalar yer alır. Bu başlıkta İbnü'l-Arabî'nin bu tartışmalara dair görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

### 2.4.1. Mensuh Hükmün Yerine Başka Bir Hükmün Getirilmesi

İbnü'l-Arabî'ye göre mensuh olan hükmün yerine yeni bir hükmün ikame edilmesi şart değildir. Ancak “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*”<sup>53</sup> ayetini delil olarak ileri sürüp, nâsîhin bir hüküm içermesi gerektiğini şart koşanlar olmuştur. İbnü'l-Arabî, bu görüşün kime ait olduğunu belirtmeksizin sadece

46 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 7/107.

47 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 2/414.

48 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 5/90.

49 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/1.

50 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/77-78, 303.

51 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/37.

52 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 1/440.

53 el-Bakara 2/106.

görüşe yer vermiş ve eleştirmiştir. Hatta bu anlayışta olanları “kifayetsiz kişiler” şeklinde nitelemiş ve akabinde de yerine bir hüküm konmaksızın neshedilen hükümlere örnekler vermiştir. Zikrettiği ilk örnek Hz. Peygamber’le özel görüşme yapmak isteyenlerin, bu görüşme öncesinde sadaka vermelerini emreden (el-Mücâdele 58/12-13) hükmüdür. Zira bu emir neshedilmiş olup yerine başka bir hüküm konmamıştır.<sup>54</sup> Görüşme öncesinde sadaka verme meselesinin bir nesih mi değil mi olduğu meselesi bir yana, nesih olduğu kabul edilse bile sadaka emri kaldırıldıktan sonra yeni bir hüküm konduğu inkar edilemez; çünkü sadaka görüşmenin şartı olduğuna göre şartın neshedilmesi halinde hüküm önceki hale geri dönecektir. Önceki hal ise sadaka vermeksizin görüşmenin mübahlığı hükmüdür.

İbnü’l-Arabî’nin zikrettiği ikinci örnek, kocası vefat eden kadınların bir yıl süreyle iddet beklemeleri (el-Bakara 2/240) hükmünün, aynı sürenin 234. ayetinde belirtilen dört ay on gün ile neshedilmesidir ki, bu örnek de konuya uygun görünmemektedir. Zira kaldırılan hükmün yerine bir başka hüküm ikame edilmiştir. Şayet İbnü’l-Arabî, neshedilen kısmın, kocası vefat eden kadının nerede iddet bekleyeceğine dair olan hüküm olduğunu kastetmişse bu durumda örnek konuya uygun olabilir. Fakat *Ahkâmü’l-Kur’ân* isimli eserinde her iki ihtimali de zikrederek neshin süreyle ilgili olduğunu tercih etmesi,<sup>55</sup> verilen örneğin konuyla uyumlu olmadığı kanaatimizi güçlendirmektedir.

Mensuh hükmün yerine bir başka hükmün getirilmediğini ortaya koyan başka örnekler olduğuna da işaret eden İbnü’l-Arabî, konuya dair üçüncü bir örnek zikretmemiş ve nâsihin yeni bir hüküm koyduğu durumlara dair örneklerle geçmiştir. Bu örneklerin tamamı Kur’ân ile ilgili olmayıp genel bir sıralama yapılmıştır. Mesela savaş sırasında on kişinin yüz kişi karşısında sebat göstermesi hükmünün, bir kişinin iki kişi karşısında sebat göstermesiyle;<sup>56</sup> gece namazının beş vakit namazla; kıblenin Mescid-i Aksâ yerine Kâbe olmasıyla;<sup>57</sup> kabir ziyaretinin yasaklanmasından sonra serbest bırakılmasıyla yapılan nesihler, mensuh yerine yeni bir hüküm ikame edilerek gerçekleşmiş nesihlerdir.<sup>58</sup>

#### 2.4.2. Nâsihin Mensuhtan Daha Ağır Bir Hüküm İçermesi

Literatürde nesheden hükümle neshedilen hüküm arasında, zorluk ve meşakkat açısından nasıl bir ilişki olduğuna dair görüşler yer alır. Sonraki hüküm meşakkat konusunda ya öncekine denk, ya ondan daha kolay ya da daha zor

54 İbnü’l-Arabî, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 2/2.

55 İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/279.

56 el-Enfâl 8/65-66.

57 el-Bakara 2/144.

58 İbnü’l-Arabî, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 2/2-3.

olacaktır. Kimi âlimler, sonraki hükmün öncekinden daha zor bir hüküm olmayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>59</sup> Buna karşın İbnü'l-Arabî, nâsihin mensuhan daha ağır bir hüküm içermesini caiz görmüş, bunu kabul etmeyenlerin kimler olduğuna dair bir şey söylememiştir. Ancak kendisi diyalektik bir üslupla konuya dair muhtemel itirazları dile getirmiş ve bunlara cevap vermiştir. Mesela “nasıl olur da mensuhun yerine gelen hüküm daha ağır olabilir?” denilirse buna cevaben; tutulamayan oruçların yerine kaza orucu tutulması hükmü, önce mükellefin tercihine bırakılmışken sonrasında zorunlu kılınarak hafif olan bir hükmün daha ağır bir hükümle neshedilmesini örnek gösterir. Devamında da yeni bir soruyla “*dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi*”<sup>60</sup> ayetiyle itiraz edilmesi halinde cevap olarak şöyle der: “Bu, yaptığından hesaba çekilemeyecek olan Allah’a karşı bir itirazdır. Şayet bu soruyu, bir problemi çözmek ve çelişkiyi izah etmek için sorduk, dersiniz biz de; orucun zorunlu kılınmasında da muhayyerlikte de bir zorluk yoktur; dolayısıyla zorluk olmayan bir hükümden yine zorluk olmayan bir hükme geçilmiştir, deriz.”<sup>61</sup>

Ancak İbnü'l-Arabî bu izahıyla kaldırılan hüküm yerine daha zor olanın getirilmesini açıklamış olmamaktadır. Zira ileri sürdüğü argümanlardan birincisi Allah’ın dilediğini yapacağı, ikincisi ise sonra gelen hükmün daha zor olmadığıdır. İlk argümanına yönelik bir itiraza mahal olmadığı açıktır. Fakat ikinci değerlendirme, mensuhun yerine konan hükmün daha ağır olmasını izah etmemesi bir yana, uygulamanın da bu yönde olmadığını ifade eder tarzdadır. Bununla birlikte “daha zor olmak”la “tahammül edilmesi zor olmak” arasında fark olduğu, yukarıdaki ayette herhangi bir zorluktan değil; tahammül edilmesi zor olan bir mükellefiyetten söz edildiği, kaza orucu tutmanın ise muhayyerliğe nispetle daha zor olsa da tahammül edilmesi zor bir mükellefiyet olmadığı söylenebilir.

### 2.4.3. Nâsihin Mensuha Bitişik Olmaması

İbnü'l-Arabî'nin nesih için koyduğu şartlardan birisi de nâsihin mensuha bitişik olmamasıdır. Hükmün süresinin açıkça belirtildiği ayetlerden örnekler vererek bu konuda bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir. Konuya dair “...sonra orucu geceye kadar tamamlayın” (el-Bakara 2/187) ibaresinde yer alan “إلى الليل” ifadesinin nâsih olmadığını söylemiştir. Bununla beraber hükmün süresine dair bir beyan yer almamış ve bu süre sonradan belirtilmişse bunun nesih olduğunu kabul etmektedir. Örnek olarak ‘... o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açmıcaya kadar evlerde hapsedin.’<sup>62</sup> ayetini zikretmiştir.<sup>63</sup> Zira buradan fuhuş yapan kadınlara dair bir hüküm verilmediği, ileride Allah’ın

59 Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı*, 79-80.

60 el-Hac 22/78.

61 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/3.

62 en-Nisâ 3/15.

63 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/1.

onlar hakkında vereceği hükmün beklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İleride gelmesi beklenen beyanla konunun nesih kapsamına girdiğini kabul etmiştir.<sup>64</sup> Ancak İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da bu ayeti ele alırken nesih olmadığını, zira neshin her açıdan birbiriyle muarız olan ve birleştirilmesi mümkün olmayan iki sözde olabileceğini ifade etmiştir. Nitekim bu ayette, ileride bir hükmün verileceğinin lafza bitişik olarak söylenmesi, sonradan gelen hükmü bu ayete lafız olarak bitişik kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenle de bu ayetin mensuh olmadığına ümmetin icma ettiğini söylemiştir.<sup>65</sup>

#### 2.4.4. Nâsîh ve Mensuhun Sübutu

İbnü'l-Arabî'ye göre nâsîh ve mensuh arasında rivayet açısından bir denklik olması veya nâsîhin mensuha nazaran daha kesin bir sübuta sahip olması gerekir. Bu çerçeveden bakıldığında Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesini kabul etmiş<sup>66</sup> ancak nâsîh konumundaki Sünnet'in sübut bakımından mütevatir olması gerektiğini de belirtmiştir. Her ne kadar hükümlerin tamamı Allah katından olsa da rivayet açısından bir sıralama söz konusu olup, sübutu kat'î olan bir nas ancak kendisi gibi kat'î bir nasla neshedilebilir. Bu bağlamda o, Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceğini söyleyenlerin görüşünü zayıf olarak nitelmiştir. Bu görüş sahiplerine göre Kur'ân'ın ancak Kur'ân'la, Sünnet'in de ancak Sünnet'le neshi mümkün olup bir şey sadece kendi misli ile neshedilebilir. Bu görüşü savunanların başında İmam Şâfiî (ö. 204/820) gelmektedir.<sup>67</sup> İbnü'l-Arabî'nin aktardığına göre İmam Şâfiî, bu konuda iki temel argüman ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi; Rasûlullah'ın (s.a.v.) hüküm koyma yetkisi varsa da hükmünde Kur'ân'a aykırı bir beyanda bulunması caiz değildir. İkincisi ise; Rasûlullah'ın (s.a.v.) kendi hükmüyle amel etmesiyle bu hükmü neshettiği söylenen Kur'ân nassının gelmesi arasındaki geçen sürede söz konusu hükme yönelik Kur'ân'ın bir takriri bulunmaktadır ki bu da hatalı bir hükmün takriri anlamına gelecektir.<sup>68</sup>

İbnü'l-Arabî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ederek aktardığı ifadeleri birebir Şâfiî'nin eserlerinde tespit edememiş olsak da bu manaya gelen ifadeleri yer almaktadır. Zira İmam Şâfiî *er-Risâle* isimli eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la, Sünnet'in Sünnet'le neshedilebileceğini açıkça ifade etmektedir.<sup>69</sup> İmam Şâfiî'ye göre, insanlar arasında bir benzeri olmayan tek kişi, Allah'ın kendisine vermiş olduğu hususiyet nedeniyle Rasûlullah'tır. Bu nedenle O'nun sözünün de

64 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/152-153.

65 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/457.

66 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 146.

67 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Nasi Aslan, "Eş'arî Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yöneltilen Eleştiriler-Râzî ve Âmidî Örneği-", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 3.

68 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/4.

69 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 106.



benzeri yoktur. Dolayısıyla Sünnet, ancak Sünnet'le neshedilebilir. Şayet bir Sünnet neshedilecekse Allah bunu Rasûlüne bildirir ve O da yeni bir Sünnet'le öncekini nesheder.<sup>70</sup>

Âhad haberle Kur'ân'ın neshedilemeyeceği konusunda icma olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, bazılarının Kur'ân'da yer alan anne babaya vasiyet emrinin Sünnet'le neshedildiğini zannettiklerini, hâlbuki durumun böyle olmayıp söz konusu ayetin, miras ayetiyle neshedildiğini belirtir. Yine aynı bağlamda olmak üzere, zina edenlerin evlerde tutulması hükmünün Sünnet'le neshedildiğini söyleyenlere, bu hükmün recm ayetiyle neshedilmiş olduğunu, sonrasında ise recm ayetinin metninin neshedilerek hükmünün devam ettiğini söyleyerek cevap vermiştir.<sup>71</sup>

İbnü'l-Arabî, *وَاقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي* (Tâhâ 20/14) ibaresinden bahsederken bu ayetin Sünnet'le neshedildiğini belirtmiştir. Ayetin ilgili kısmı Türkçe meallere *'beni anmak için namaz kıl'* şeklinde yansıtılmış olmakla beraber İbnü'l-Arabî burada kastedilen manayı, *'bir namazı unutursan hatırladığım zaman kıl'* şeklinde değerlendirmekte ve izahatını buna göre yapmaktadır.<sup>72</sup> Bu ayette hitabın Hz. Musâ'ya yönelik olduğunu, her ne kadar önceki ümmetlere belirlenen kuraların Müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığı tartışmalı olsa da buradaki hitabın Müslümanlara da yönelik olduğunda bir ittifakın bulunduğunu söyler. Bu ayete yönelik söz konusu bağlayıcılığı ise Hz. Peygamber'in şu hadisine dayandırır: "Kim bir namaz vaktinde uyur ya da unutursa hatırlayınca onu kılın."<sup>73</sup> Akabinde ise Rasûlullah'ın (s.a.v.) bir yolculuk esnasında sabah namazı vaktinde uyuyakaldığını, uyanınca da yolculuk için hazırlıkların yapılmasını emrederek abdest ve namaz konusunda acele etmediğini, bir müddet yolculuk yaptıktan sonra namazı kıldığını aktarır. Bu rivayet Rasûlullah'ın, (s.a.v.) kılmadığı sabah namazını hatırladığı vakit kılmakta acele etmeyip ertelediğini göstermektedir. Bahsi geçen erteleme için fakihler tarafından farklı gerekçeler ileri sürülmüş olup bunlardan biri de Sünnet'in Kur'ân'ı neshettiği şeklindedir. İbnü'l-Arabî de bu rivayetin ümmetin genel kabulü ile mütevâtir gibi olduğunu ve bu Sünnet'in, ilgili ayeti neshettiğini kabul etmiştir.<sup>74</sup>

70 Şâfiî, *er-Risâle*, 106-108; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdülganî Abdülhâlik (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 1/33.

71 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/5.

72 Ayette geçen kısmın yorumuna dair görüşler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fi tevîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 18/283-284.

73 Bu hadisin farklı lafızlarla aynı manaya gelen pek çok rivayeti olup, burada verilen lafızlarla rivayeti için bk. Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 5/409.

74 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/295-296.

## 2.5. Nassa Yapılan Ziyade ve Eksiltme

Nassa yapılan ziyadenin nesih olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, bunun nesih olduğunu kabul etmekte,<sup>75</sup> ancak bazı şartlar ileri sürmektedir. Hanefilerin konuyla ilgili görüşlerine özet bir şekilde değinerek, onlara göre de nassa yapılan ziyadenin nesih anlamına geldiğini belirttikten sonra Mâlikî âlimlerin bu durumu nesih kabul etmediklerini aktarmıştır. Örnek olarak Hanefilerin; adam öldürmenin kefareti olarak azat edilmesi gereken kölenin Müslüman olma vasfıyla kayıtlı olduğu, buna karşılık zihâr kefaretinde mutlak olarak bırakıldığı; hal böyle olunca da birinin diğerine hamledilmesi halinde bunun nassa ziyade yapmak suretiyle nesih sayılacağından caiz olmadığı yönündeki görüşlerini zikretmiştir. Buradan anlaşıldığına göre o, Mâlikî âlimlerin görüşünden ziyade Hanefilerin görüşünü yakındır. Ancak İbnü'l-Arabî; şayet nassa yapılan ziyade aslın hükmünü değiştiriyorsa nesih olur, değiştirmiyorsa nesih olmaz, şeklindeki Hanefilere nispet ettiği görüşü de eleştirir. Bu görüşün doğru kabul edilmesinin, Rasûlullah'ın (s.a.v.) hükümleri tek seferde açıklaması zorunluluğunu gerektireceğini ileri sürerek bunun mümkün olmadığını söyler. Aynı yerde Hanefilerin, azat edilecek köle için ileri sürdükleri dilsiz olmak gibi bir takım aşırı kusurlardan salim olması şartını da nassa yapılan bir ziyade olarak yorumlayıp eleştirir. Nihayetinde bunun mutlak ve mukayyede ilgili bir husus olduğuna değinerek konuyu sonlandırır.<sup>76</sup> Anlaşıldığına göre İbnü'l-Arabî nassa yapılan ziyadeyi nesih olarak kabul etmekte ancak, zihâr kefareti için azat edilecek köleyle ilgili hükümde söz konusu olan durumun tahsis olduğunu ve nesih olmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla Hanefilere yönelik eleştirisi, usûl sistematığı üzerinden olup ona göre zihâr kefareti için azat edilecek kölede Müslüman olma şartının aranması gereklidir ve bu nesih kapsamında değildir. Ayrıca Hanefilerin kabul ettikleri gibi azat edilecek kölenin ileri derecede bir kusurunun bulunmaması İbnü'l-Arabî tarafından da kabul edilmiş olup bu da nesih değildir.<sup>77</sup>

Oysa Hanefî fakihlerden Cessâs, bu konuyu ayrıntılı olarak ele almış olup mesele İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği kadar basit değildir. Zira Cessâs'a göre nassa yapılan ziyadeyle ilgili hükümler, söz konusu ziyadenin nastan bağımsız olup olmadığına göre değişmektedir. Hükmü yerleşik hale gelen bir nassa, nastan ayrı olarak sonradan bir ziyade gelmesi halinde bu nesihdir. Ziyadenin nassa bitişik olması durumunda ise tıpkı istisna cümlesi gibi birbirinden ayrılmaksızın her ikisiyle de amel edilmeye devam edilir.<sup>78</sup>

75 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/6.

76 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 1/90.

77 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/194.

78 Cessâs, *el-Fusûl*, 2/315.

Burada zikredilmesi gereken önemli bir husus İbnü'l-Arabî'nin *en-Nâsîh ve'l-mensûh* isimli eserinde yer alan bir ifadedir.

”زيادة الشرط في الشيء هل يكون نسخا أو لا يكون نسخا؟ وإنما يكون نسخا كزيادة الإيمان في وصف ربة الظهر تخصيص

لا نسخ.”<sup>79</sup>

İbareden anlaşıldığına göre İbnü'l-Arabî zihâr kefareti için azat edilecek kölede iman şartının aranmasını geçerli görmekle beraber bunu nesih olarak değerlendirmemektedir. Hâlbuki ibare ziyadenin nesih olacağını beyanla başlayıp, zihâr kefareti olarak azat edilecek köleye ilave bir şart getirilmesini nesih kapsamında görmeye örnek verilmiş gibi anlaşılmaktadır. İbarenin sonunda ise bunun nesih değil tahsis olduğu belirtilmiştir. Fakat kitabı tahkik eden Medgarî, bu ibareyle ilgili bir yorumda bulunmamıştır. Bununla beraber muhakkik, ulaşabildiği iki yazma nüshada da eksiklikler ve okunmayan yerler olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>80</sup>

Tipki nassa yapılan ziyade gibi eksiltmeyi de nesih kabul eden İbnü'l-Arabî<sup>81</sup> buna dair bir örnek vermemiştir.

## 2.6. Bir Emrin Henüz Uygulanmadan Önce Neshi

Emredilen bir fiilin birileri tarafından yerine getirilmesinden sonra neshedilmesinin caiz olduğu konusunda ittifak olmakla beraber, söz konusu fiilin hiç kimse tarafından uygulanmadan neshedilip edilemeyeceğinde ihtilaf vardır. Bu durum, neshedilen hükmün uygulanabilmesi için yeterli bir sürenin olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Mesela Allah Teâlâ bu sene hac yapmayı emretse ve Arafe günü gelmeden bu emri neshetse, bu durumda kimse emri yerine getirmemiş olacaktır. İşte bu tasvire benzer bir hükmün neshedilebileceğini kabul edenler olduğu gibi etmeyenler de olmuştur. Bunun geçerli olduğunu kabul edenler arasında Eşarîler, Şâfiî âlimlerin çoğu ve İmam Ahmed (ö. 241/855) yer almaktadır. Mu'tezile ve Hanefîlerin çoğu ise bunun caiz olmadığı görüşündedirler.<sup>82</sup> İbn Hazm da (ö. 456/1064) amel öncesi bir fiilin neshinin caiz olduğunu belirterek, bunun bedâ anlamına geleceğini söyleyenleri eleştirmiş ve böyle bir nesih bedâ ise neshin her türü aynı durumda değerlendirilir ki o zaman neshin hiç caiz olmaması gerekir, diyerek itiraz etmiştir.<sup>83</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre de bir emir, henüz hiç kimse tarafından yerine getirilmeden neshedilebilir. Bunu kabul etmeyenler olarak sadece Mu'tezile'yi

79 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/6.

80 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 1/245-247.

81 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 1/90; İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/6.

82 Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Afîfî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.), 3/126; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsîhu'l-Kur'ân*, 102-103.

83 Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.), 4/101.

söyleyen İbnü'l-Arabî, Mu'tezile'nin şu gerekçesine yer vermiştir: Emrin gayesi mükellefi sınamak ve bu emre tabi olup olmadığına bakmaktır. Dolayısıyla bir emrin henüz uygulanmadan neshedilmesi, istenen bu gayenin gerçekleşmesini ortadan kaldırır ki bu durumda o fiili emretmek abes olur. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir.

İbnü'l-Arabî bu görüşe şöyle cevap vermiştir: Bu şekilde mensuh bir hükmün amacı mükellefin itikat açısından sınanması olup emredilen şeyi kabul edip etmemesi yönüyle imtihan edilmesidir. Zira inanç açısından yapılan imtihanı inkârın sonucu küfür, amel açısından muhalefet etmek ise masiyet olup diğerinden daha hafiftir. Dolayısıyla bir fiilin amel edilmeden önce neshedilmesi faydasız olmayıp aksine daha büyük bir amaca matuftur. Âlimlerin çok önceden beri bu tür neshi kabul ettiklerini ve buna delil olarak da Hz. İbrahim'in (a.s) oğlunu kesmekle emrolunup sonra bu emrin uygulanmadan önce neshedildiğini örnek verdiklerini aktaran İbnü'l-Arabî, bu örneğin konuya uygun olmadığını ve âlimlerin kasit olmaksızın burada bir hataya düştüklerini ifade etmektedir.<sup>84</sup> Ona göre uygulanmadan önce neshedilen hükmün örneği, Hz. Peygamber'le yapılacak özel görüşme öncesinde sadaka vermeyi emreden ayet olup bu ayet henüz hiç kimse tarafından uygulanmadan neshedilmiştir.<sup>85</sup>

Ancak İbnü'l-Arabî bu ayetin tefsirini yaparken Hz. Ali'den gelen rivayetlerden birine yer vermiş, diğer rivayetten ise bahsetmemiştir. İlk rivayete göre münâcât öncesi sadaka vermeyi emreden ayet nazil olunca Rasûlullah (s.a.v) Hz. Ali'yle sadakanın miktarı konusunda istişare eder. Önce bir dinara ne dersin diye soran Rasûlullah'a (s.a.v) bunun fazla olduğunu söyleyen Hz. Ali yarım dinarın da fazla olduğunu belirtip çok küçük bir miktar teklif eder. Rasûlullah da (s.a.v) O'na çok fakirce davrandığını belirtir. Akabinde de ayet nesholur. Bunun üzerine Hz. Ali 'benim sayemde Allah bu ümmetin yükünü hafifletti'<sup>86</sup> der. Bu rivayet sadaka ayetiyle kimsenin amel etmediğini göstermektedir.

Konuya dair ikinci rivayette ise Hz. Ali şöyle demiştir: "Allah'ın Kitabı'nda öyle bir ayet var ki benden önce hiçbir kimse onunla amel etmedi, benden sonra da kimse onunla amel edemez. Benim bir dinarım vardı ve onunla on dirhem satın aldım. Sonra da Rasûlullah'la her münâcâtım öncesinde bir dirhem sadaka verdim. Sonra kimse onunla amel etmeden bu ayet neshedildi."<sup>87</sup> Bu rivayet, neshin amel sonrası olduğunu göstermektedir.

84 İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 1/147-148.

85 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/201.

86 Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 13/340.

87 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdîth ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rûsd, 1988), 6/373; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi u'l-beyân fi tevîli'l-Kur'ân*, thk.

İbnü'l-Arabî'nin yer vermediği bu rivayet kendisinden çok daha önce kaleme alınan eserlerde yer almaktadır. Râzî'nin (ö. 606/1210) ayrıntılı olarak yer verdiği rivayet, görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inde yer almakla birlikte Taberî (ö. 310/923) ve Vâhidî (ö. 468/1076) tarafından da zikredilmiştir. Hatta Endülüslü Mâlikî âlimlerden biri olan Mekkî b. Ebû Tâlib de (ö. 437/1045) bu rivayeti zikredenlerden birisidir.<sup>88</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu rivayete yer vermeyişinin sebebi rivayetin kendisine ulaşmamış olması gibi değerlendirilebilse de bu zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Bununla birlikte rivayeti zayıf olarak değerlendirdiği için yer vermemiş olması da mümkündür. Ancak, konuya dair savunduğu görüşe uymadığı gerekçesiyle rivayeti görmezlikten gelmiş olma ihtimalini, şahsiyeti ve ilmi kişiliğiyle örtüştürmek pek mümkün değildir.

### 3. İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışının Yansımaları

İbnü'l-Arabî *en-Nâsîh ve'l-mensûh* isimli eserinde pek çok ayeti nesih konusu bakımından ele almış ve bunlar hakkında serdedilen görüşlere yer verdikten sonra kendi kanaatini ifade etmiştir. Kur'ân'daki sûre ve ayet tertibini esas alarak yaptığı bu sıralamada, çoğunluğun mensuh kabul ettiği bazı ayetlerin öyle olmadığını gerekçeleriyle birlikte dile getirmiştir. Eserinde sûreleri ele alırken genellikle o sûrede kaç ayetin neshe konu olduğunu ve kaç ayetin tahsis kapsamında değerlendirileceğini belirtmiş olmasına rağmen neshe konu olduğu ileri sürülen ayetlerin tamamını mensuh olarak kabul etmediği görülmektedir. Bu nedenle sûre başında zikredilen rakamlar İbnü'l-Arabî'nin mensuh olarak kabul ettiği ayetlerin sayısı olmayıp hakkında nesih iddiası bulunan ayetlerin sayısıdır.

Kur'ân sûrelerinin nüzûlü, Mekkî-Medenî oluşu, tertibi gibi konulara kısaca yer veren İbnü'l-Arabî nesih ihtiva etmeleri bakımından da sûreleri bir taksimata tabi tutarak sayısal bazı değerler vermiştir. Müfessirlerin kabulü olarak değerlendirdiği bu verilere göre: 40 sûrede mensuh vardır, nâsîh yoktur; 25 sûrede ikisi de vardır; 6 sûrede ise ikisi de yoktur.<sup>89</sup>

Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23/248; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/80; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/130; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, (Beyrût: Dâru l-Hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 29/495.

88 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Bûşeyhî (Şâika: Câmiatü'ş-Şârika, 2008), 11/7367.

89 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 2/14-15.

Ancak verilen rakamlarda bir sorun olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu durumda toplam sûre sayısı 71 olmakta ve geriye kalan 43 sûreden bahsedilmektedir. Hâlbuki konuya dair sonraki dönemlerde verilen sayılar ve sûre isimleriyle burada yer alan bilgiler karşılaştırıldığında, İbnü'l-Arabî'nin nâsih ve mensuh bulunmayan olarak saydığı sûreler 'nâsih var, mensuh yok' şeklinde görülmektedir.<sup>90</sup> Anlaşılan o ki İbnü'l-Arabî nâsih ve mensuh bulunmayan sûrelerin sayı ve isimlerini zikretmemiş ancak nesih olmadığını söylediği altı sûrenin tefsirinde bizzat kendi eserinde nesihten bahsetmiştir. Şayet bu 6 sayısı, Süyûtî'nin de dediği gibi sadece nâsih olan sûreler için kabul edilirse geriye kalan 43 sûrede nâsih ve mensuh yoktur, sonucu çıkacaktır.

Muhakkik tarafından hazırlanan tablo dikkate alınarak yapılan karşılaştırma sonucu,<sup>91</sup> görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî *en-Nâsih ve'l-mensûh* isimli eserinde 73 sûre hakkında değerlendirme yapmış, 41 sûreye ise yer vermemiştir. Bazı sûrelerde ayetin bir benzeri başka yerde geçtiği için oraya işaret etmekle yetinmiştir. 73 sûre içerisinde yaklaşık 297 ayet hakkında değerlendirme yaparak bunlardan 129 kadarında nesih iddiası olduğunu söylemiş, 105'inde kendisi de neshin varlığını kabul etmiştir. Geriye kalan 168 ayeti ise tahsis olarak değerlendirmiştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre mensuh ayetlerin sayısı 105 olmakla beraber bunlardan 75'inin seyf ayetiyle (et-Tevbe 9/5) neshedildiğini kabul etmektedir. Seyf ayetinin 124 ayeti neshettiğine dair bir görüşü zikretmiş olsa da bunu kabul etmediği anlaşılmaktadır.<sup>92</sup> Diğer 30 mensuh ayeti nesheden ayetler ise farklı farklıdır.

## Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin nesih teorisine dair görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

İbnü'l-Arabî'ye göre nesih, önce gelen bir nasla belirlenen hükmün sonra gelen bir nasla kaldırılması demektir. Bu tanıma göre İbnü'l-Arabî neshi beyan mahiyetinde değil; ref' mahiyetinde bir işlem olarak değerlendirmektedir.

Literatürde neshin üç türünden söz edilir: a) nass ile hükmün birlikte neshedilmesi, b) nass neshedilip hükmün baki bırakılması, c) yalnızca hükmün

90 Süyûtî, *el-İtkân*, 3/69-70.

91 Muhakkik tarafından hazırlanan listede bazı sûre isimleri yanlış yazılmış, kitapta yer almayan sûreler de listede verilmiştir. Ayrıca tahsis için incelenen ayet sayısında da, toplamda doğru olmakla beraber bazı hatalar vardır. Mesela Bakarâ Sûresi'nde ikisi mükerrer olmak üzere 36 ayet tahsis konusu altında ele alınmış olmasına rağmen muhakkik bu rakamı 29 olarak vermiştir. Ancak fazla yer işgal edeceği kanaatiyle bu çalışmada listeye yer verilmemiştir. Muhakkik tarafından hazırlanan liste için bk. İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 1/230-232.

92 İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 2/240.

neshedilmesi. İbnü'l-Arabî klasik nesih taksimine herhangi bir itiraz yöneltmemiş ve taksimi aynen benimsemiştir.

Bir nesih işleminden söz edilebilmesi için hangi şartların bulunması gerektiği hususunda literatürde tartışmalar bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin nesih için gerekli gördüğü şartlar şunlardır: Hüküm şer'î/hukukî bir meseleye dair olmalıdır, nâsîh mensuhla eş zamanlı olmamalıdır, nâsîh delilin gerektirdiği hüküm, mensuh delilin gerektirdiği hükümden farklı olmalıdır, iki delili uzlaştırmak mümkün olmamalıdır, kat'îlik ve zannilik bakımından nâsîh ile mensuh aynı düzeyde olmalıdır, iki nas arasında zamansal öncelik-sonralık bilinmelidir. Buna karşın bir hükmün yerine yeni bir hüküm konmaksızın neshedilemeyeceği, sonradan gelen hükmün öncekinden daha ağır olamayacağı ve bir hükmün neshedilebilmesi için onunla amel edilmesi gerektiği gibi kimileri tarafından nesih için ileri sürülen şartları kabul etmemiştir.

Gelenekte Kur'ân'ın Kur'ân'ı ve Sünnetin Sünneti neshedebileceği hususunda görüş birliği vardır. Çapraz nesih adı verilen Kur'ân'ın Sünneti ve Sünnetin Kur'ân'ı neshetmesi hususu ise Kur'ân ve Sünnet arasındaki mahiyet farkından dolayı ihtilaflıdır. İbnü'l-Arabî, ilk ikisine ilave olarak bu iki türün de hem mümkün hem de vaki olduğu görüşünü benimsemektedir.

Hanefilerin nesih olarak değerlendirdiği "nassa ziyade"yi ise İbnü'l-Arabî'nin nesih mi yoksa tahsis mi kabul ettiği hususunda ifadeleri net değildir.

Klasik dönem âlimleri arasında, Kur'ân'daki mensuh ayetlerin sayısını 500'e çıkaranlar yanında 5'e kadar indirenlere de bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, eserinde 129 ayet hakkında nesih iddiası olduğuna temas etmiş ve bu ayetlerin 105'inin neshe konu olduğunu kabul etmiştir. Seyf ayetiyle neshedilmiş olarak tanımladığı ayetler hariç tutulduğunda 30 kadar ayeti nesheden ayetler birbirinden farklıdır. Bu durumda İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân'da yaklaşık 30 mensuh ayet bulunduğunu söyleyebiliriz. Mensuh ayetlerin sayısına dair görüşler arasındaki makas genişliği dikkate alındığında, İbnü'l-Arabî'nin mensuh ayetler konusunda ifratla tefrit arasında vasat bir çizgide yer aldığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî nezdinde mensuh hükümlerin sayısının az olmasının başlıca nedenlerinden biri, diğer âlimler tarafından nesih olduğu ileri sürülen pek çok örneği tahsis olarak değerlendirmesidir.

İbnü'l-Arabî'nin neshe dair eseri ile *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eseri, özel bir çalışmaya konu edilerek, nesih konusunda ikisi arasındaki farklar ve gerekçeleri tespit edilebilir.

## Kaynakça

- Altay, Şeyma. "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı". *Usul İslam Araştırmaları* 23 (2015), 45-66.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrazzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.
- Arpa, Recep. "Şehrîstânî'nin Nesih Anlayışı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014), 39-61.
- Aslan, Nasi. "Eş'arî Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yöneltiği Eleştiriler-Râzî ve Âmidî Örneği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 1-15.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1994.
- Cebeci, Lütfullah. "İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf, 2. Basım, 1994.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî. *et-Ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. 24 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrût. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Arabî. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî. *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*. thk. Hüseyin Ali- Said Fevde. Amman: Dâru'l-Beyârik, 1999.



- İbnü'l-Arabî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'ı Mâlik*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Abdülkebir el-Alevî el-Medgarî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali el-Malabârî. Medine: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1984.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Müfessirler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Karakuş, Abdülkadir. "İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 83-113.
- Katâde b. Diâme, Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1998.
- Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhu*. thk. Hüseyin Kuvvetî. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1978.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Özdemir, Merve. *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özdeş, Talip. "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14 (2001), 39-48.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beÿân fi tevîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirez-zâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, t.y.

## The *Naskh* Understanding of Abū Bakr Ibn al-'Arabī and its Reflections

### (Extended Abstract)

The subject of *naskh* has been a matter that almost all the Islamic sciences deal with. In the literature on this field, which is defined as the basic Islamic sciences, the subject of *naskh* has been dealt with either in a chapter in the book or based on individual works. However, despite all this time, there has been no consensus on its definition, scope, and conditions. These distinctions regarding definitions and conditions are not only interdisciplinary, but different definitions and conditions have been determined within the same discipline. The scope of abrogation, which generally means the abolition of a provision and the replacement of another provision, or the expiration of the previous provision, was another factor that triggered conflicts. As far as we can see, it is impossible to have an agreement on abrogation unless there is a consensus on the definitions and conditions that form the basis of the disagreement on abrogation. Because the understanding of *naskh* in the first period and the understanding of *naskh* in the following periods, including today, show a fundamental difference. While there is a general acceptance in some areas of abrogation due to its wide scope, many objections are encountered in some areas.

This study deals with the views of Abū Bakr Ibn al-'Arabī (d. 543/1148) on abrogation and the reflections of these views, who wrote an independent work on *naskh*. The definition, conditions, and scope of abrogation were briefly emphasized. Afterwards, the author's view of the issue of *naskh* in the Qur'an and its examples were examined. It has also been possible to see how Ibn al-'Arabī's views on *naskh* were reflected in the judgment since he has an independent work on the verses of judgment.

The concept of *naskh*, which had a broader meaning in terms of interpretation in the early periods, gained its current meaning in later periods. When the definitions of abrogation are evaluated, two basic views emerge. One of them is described as the declaration of the duration of the judgment, while the other is described as the abolition of the provision after its confirmation. Hanafi scholars, especially al-Jassās, preferred the meaning of declaration.

It is very important to determine in which meaning and area the concept of *naskh* is used to carry out the discussions on the subject on certain ground. Evaluation of the results will be more straightforward if it is known in which areas those who claim that abrogation is possible and those who oppose. Since the removal of some applications determined using such methods is not accepted as abrogation in the technical sense, when the general information about the issues that are outside of this and included in the scope of abrogation are examined, it will be seen that this scope is in three main areas. Firstly, the abolition of the previous heavenly religions and the replacement of the

rule of Islam. Secondly, it is the abrogation of the *sunnah*. Thirdly, it is the abrogation of all or part of a verse from the Qur'ân. This has been the center of the debate. In this context, even if it is accepted that there is a verse in the Qur'ân whose sentence and text are abrogated at the same time, it is a claim that is unlikely to be proven. Because if someone remembers a verse that was abolished and forgotten as a judgment and text, it shows that the text has not been forgotten. Only the subject of verses whose texts have been abrogated is also a situation that is difficult to prove, and its purpose is just as difficult to explain. Only the abrogated text and the verses that are still present in the Qur'ân have been the most discussed area.

Although Ibn al-'Arabî, whose views on *naskh* were examined in this study, wrote an independent work on the subject, the part he devoted to the theory of *naskh* in this work is relatively short that it does not exceed seven or eight pages. For this reason, we could not reach his views on some issues, but we were able to find his views on some issues among the comments he brought to the relevant verses. In general terms, Ibn al-'Arabî shows an understanding that all types of *naskh* are possible and occurring. The expressions in his criticisms of the Jews and those who do not accept abrogation from the Mu'tazila, clearly reveal his understanding of the subject. Ibn al-'Arabî himself did not give a description of abrogation. However, by including the definition of *naskh*, the Malikî scholars/jurists show that he accepted it.

As a result, unless there is a consensus on the definition, conditions, and scope of abrogation, it is impossible to reach a definite opinion about abrogation. While some do not accept the existence of abrogation in the Qur'an in the classical period, the number of those who do not accept it in the modern period has increased. As a result, the idea that it is possible to act when the place and time come with the verses that are claimed to be abrogated has become widespread. The fact that there is no specific text about the abrogated verses and the disagreement of those who accept abrogation in the abrogated verses also support those who hold this view. From this point of view, it seems essential to re-evaluate the subject of abrogation and the concepts related to the subject. Of course, the works of previous scholars should not be ignored in the studies to be carried out in this context. Addressing the views of many scholars about *naskh* in independent studies will lay the groundwork for more comprehensive studies. This study has been written with the effort and hope of contributing to the subject, even a little bit.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Muhammed İsa Yüksek. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2018, 167 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Bayram Demircigil**

Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı - Dr., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Tafsir.

[bdemircigil@sakarya.edu.tr](mailto:bdemircigil@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-5614-8141>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 15/09/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 08/11/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Muhammed İsa Yüksek.** *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları.* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2018, 167 s.

Kur'an metninin sahih biçimde anlaşılması çerçevesinde modern dönemde üzerinde çokça durulan bağlamın gözetilmesi ilkesinin gerek ülkemizde gerekse yurtdışında çok sayıda araştırmaya konu olduğu gözlenmektedir. Bu çalışmaların önemli bir kısmında bu ilkedan hareketle geçmişte ve günümüzde sergilenen Kur'an yorumlarının bağlama aykırı olduğu gerekçesiyle kabul edilemez bulunduğu müşahede edilmektedir. Bu noktada en önemli eleştiri konularından birini hususî içerikli bir nassın umumî olarak telakki edilmesi, diğer bir ifadeyle hâs bir lafzın medlûlünün umuma hamledilmesi oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşımda fıkıh usulünde bilinen ve pek çok müfessir tarafından kabul edilmiş olan "İtibar lafzın umumunadır, sebebin hususî oluşuna değil" biçiminde formüle edilen kurala yönelik eleştirel ve kuşku bakış etkili olmuştur. Bu da beraberinde "Acaba Kur'an'ın anlaşılmasında bağlama riayet ilkesinin durması gereken yer neresidir?" sorusunu gündeme getirmiştir.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dr. Öğretim Üyesi olarak görev yapmakta olan Muhammed İsa Yüksek'in bu çalışması bir bakıma mezkur soruya cevap verme amacı taşımaktadır. Yazar'ın ulûmü'l-Kur'ân literatürünü merkeze alarak yaptığı bu çalışma; Giriş, Ulûmü'l-Kur'an'da İç Bağlam, Ulûmü'l-Kur'an'da Dış Bağlam, Bağlam Bilgisinin Sınırları ve Sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

Bu çalışmada klasik ve modern çok sayıda kaynaktan yararlanıldığı görülmektedir. Bu durumun da çalışmaya bütüncül bir nitelik kazandırdığı söylenebilir. Klasik eserler içinde en fazla Gazâlî'nin *el-Müstasfâ'sı*, Zerkeşî'nin *el-Burhân'ı*, Suyûtî'nin *el-itkân'ı* ile Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât'ına*; modern çalışmalardan da Zürkânî'nin *Menâhilü'l-irfân'ı*, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *Mefhûmu'n-nass* adlı eserinin *İlahi Hitabın Tabiatı* adıyla Mehmet Emin maşalı tarafından yapılan çevirisi ile *et-Teccîd ve't-tahrîm ve't-te'vîl*'inin Muhammed Coşkun tarafından *Yenilik, Yasaklama ve Yorum* adıyla yapılan çevirisine, yine aynı müellifin *en-Nass es-sulta el-hakika* adlı eserinin Muhammed Coşkun tarafından *Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat* adıyla yapılan çevirisine, Düccane Cündioğlu'nun *Anlamın Buharlaşması* ile *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi* adlı eserine, H.P. Rickman'ın *Anlama ve İnsan*, Doğan Aksan'ın *Anlambilim* adlı eserine müracaat edilmiştir.

Yazar, bu çalışmanın Giriş bölümünde mesajın muhataba aktarılmasında kullanılan dilin muhatabın sahih anlama ulaşması için yeterli olmadığı, dilin dizge düzeyinde tabîi bağlamla ilgili hususların bilinmesinin gerekliliği gibi genellikle bağlamla ilgili eserlerde ele alınan konular üzerinde dururken bu

hususların Kur'an'ın anlaşılmasında da geçerliliğini koruduğunu vurgulamıştır. Ona göre Kur'an metnini anlamada gerekli olan bu bilgi malzemesi tefsir, hadis ve usul ilimleri kanalıyla gelecek nesillere aktarılmıştır. Bu hususta Batı'da dilbilim çalışmaları yapan bazı Müslüman ilim adamlarınca "Batılı anlam teorileri"nden bağlam teorisine sığınılmış, ancak anılan teorinin doğduğu dünyanın ve bu yazarlarca kaleme alınan metinlerin ontolojik aidiyeti göz ardı edilmiştir. Bunun sonucunda son çeyrek yüzyılda Türkiye'de ve Arap dünyasında bu hususta bir taraftan bağlam bilgisinin klasik literatürde başından beri var olduğunu savunan görüş ile bunun tersine anılan literatürde konunun hep ihmal edildiğini ileri süren iki ayrı görüş boy göstermiştir. Yazara göre bu hususta kaleme alınan ve sayıca bir hayli fazla olan çalışmalar arasında nitelikli olanları azdır (s. 13-17). Burada klasik literatürde bağlam bilgisinin ulûm'ül-Kur'ân literatüründeki münâsebât ilmi ile Mekkî-Medenî ilminden oluşan referanslarının ve sınırlarının tespit edilmesinin gerekliliği üzerinde duran yazar bu hususta klasik anlam teorilerinin daha uygulanabilir ve daha gerçekçi olduğunu ileri sürmektedir. Bu referanslar arasına esbâb-ı nüzulü almamasını ise bunun anlamla ilgili olmaktan ziyade anlamın kapsamına dair rivayetlerden oluştuğu biçiminde hayli genelleyici bir gerekçeyle açıklamaktadır (s. 22-23). Kanaatimizce çalışmanın temellerinden birini oluşturan bu tercih somut örnek/örneklerle açıklanmış olsaydı bu yaklaşımın daha ikna edici olacağı muhakkaktı. Zira konuyla ilgili yazılan eserlerde genellikle esbâb-ı nüzul bilgilerinin referans gösterilmesine<sup>1</sup> karşın Mekkî-Medenî ilminin temel alınmasının farklı bir tavır olması itibarıyla meselenin daha müdellel kılınmasına duyulan ihtiyaç izahtan varestedir. Öte yandan yazarın, yaygın olarak gözlemlendiği üzere günümüzde Kur'an araştırmalarında bağlam bilgisine bu denli kıymet atfedilmesine sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.

Bağlam Teorisinin Aidiyeti başlığını taşıyan bölümde anlam ve bağlam, anlama ve nesnellik gibi modern yaklaşımların yanı sıra bunların klasik ve modern İslamî literatürdeki izdüşümlerine yer verilmiştir. Bağlam kavramı altında incelenen bu konunun Batı'da 20. yüzyılda dilbilimcilerin dikkatini çektiği dile getirilmiştir. Daha sonra Batı'da anlam kuramları üzerinde çalışan ve bunu durum bağlamına dayandıran J. R. Firth (ö. 1960), Ferdinand de Saussure (ö. 1913), Malinowski (ö. 1942), Sapir (ö. 1939), Whorf (ö. 1941) ve Bloomfield (ö. 1949) gibi dilcilerin konuyla ilgili değerlendirmeleri özetlenmiştir. Yazar, bu değerlendirmeler arasında konuyu dil içi ve dil dışı unsurlar biçiminde ele alması itibarıyla Firth'in yaklaşımının daha makul olduğunu belirtmiştir. Buradan da onun modern bağlam teorilerine kategorik retçi bir

1 Örneğin bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 185-223; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 297, 299.

tavırla yaklaşmadığı rahatlıkla görülebilir (s. 29-35). Anlamanın nesnel bir düzeyde gerçekleşmesi için bağlamın önemini yadsımamakla beraber bağlam bilgisini anlamlandırmadaki sübjektifliğin de anlamada nesnelliğe engel olacağını dile getiren yazar, Batı'da dilbilim ve hermenötik alanında özellikle Dilthey tarafından ileri sürülen "bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak" şeklindeki düşünce sistemini metin ve bağlam üzerinde hegemonya kurulması şeklinde tanımlamakta haklıdır (s. 37-40). O, bu noktada dilbilim, anlambilim ve yorumbilim alanında Batı dil felsefesi kaynaklı teorilerle ilgili ihtiyatlı duruşunu yeniden sergileme ihtiyacı duymuş ve vahiy kaynaklı metinlerin bu teoriler eşliğinde değerlendirilmesine olumlu yaklaşmıştır. Bu çerçevede yazar, modern dönemde kimilerinin Batı'daki dilbilim çalışmaları ve bağlam teorilerinin etkisiyle klasik literatüre göndermede bulunmak suretiyle siyak kavramını hem dizgesel bağlamı hem de dış bağlamı kapsayacak şekilde kullanmalarına klasik metinlerin anlaşılmasında soruna yol açacağı gerekçesiyle karşı çıkmakta haklı görünmektedir (s. 41). Yazar, usulcülerce ortaya konulan nassın delâleti kavramlaştırmasına dayanarak siyakın sözcüklerin mefhumu ile ulaşılan ikincil manayı belirleyen dizgesel kurulumu karşıladığı tespitinde bulunmuştur (s. 46). Doğrusunu söylemek gerekirse, bu kavramlaştırmada hem lafızların mefhumundan hareketle siyaka göre belirlenen anlamın hem de usulcülerin nassın işaretinden çıkardıkları ve siyakın dışında olan mananın ikincil anlam olarak tavsif edilmesinin (s. 47, 146-147) kavram kargaşasına yol açması kuvvetle muhtemeldir. Yazar, bir taraftan klasik literatürdeki siyak kavramının modern Batı'daki dil çalışmalarında ortaya konulan bağlam kavramıyla bağdaştırma çabalarına karşı çıkarırken diğer taraftan bağlam kavramının usul literatüründeki izini sürmüş ve ilgili literatürde bunun siyak kavramıyla varlık kazandığı, bu kavramın temelde metin içi bağlamı ifade etmekle beraber metin dışı bağlamı da kuşattığı şeklinde açıklamalara yer vermiştir (s. 50).

Ulûmu'l-Kur'an'da İç Bağlam başlığı altında metin içi bağlamın Ulûmu'l-Kur'an'daki referansı, metin içi bağlamın tartışıldığı zemin, ayetler arası bağlantıların kurulmasının imkânı, kriter sorunu ve keyfiyet sorgulaması gibi konulara yer verilmiştir. Yazar, metin içi bağlamın tartışıldığı zemin konusunda Kur'an'ın i'câzının nazmında olmayıp gaybî haberlerinde bulunduğu iddiasını seslendiren Nazzâm (ö. 231/845) ile bunun karşısında yer alan ve i'câz'ın Kur'an'ın üslup, belâgat, nazm ve tertibinde olduğunu savunan âlimlerin görüşlerini özetlemiş ve bu ikinci gruptaki âlimlerce savunulan görüşten yana bir tutum sergilemiştir. Ancak o, bu tutumu temellendirirken i'câzın Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili bir nitelik oluşuna dayanarak Kur'an'ın mu'ciz olarak tavsifinin uygun olmadığını ileri sürmüştür. Buna gerekçe olarak Kur'an ayetlerine Kur'an isimlendirmesi yapıldığında gaybî haberler vb. bilgiler içermeyen ayetlerin bu vasfı hâiz olmayışını göstermiştir. Dolayısıyla ya-



zar, bu mahzuru ortadan kaldırmak üzere Kur'an hakkında *mu'ciz* yerine olarak Abdülhamid Ferâhî tarafından savunulan *münezzel li'l-i'câz* şeklinde bir kavramlaştırmaya gidilmesini önermiştir (s. 72-73). Oysa gerek kavramsal gerekse terimsel düzeyde Kur'an lafzıyla ne kastedildiği açıktır. Kur'an ayetlerine Kur'an tabirinin tesmiye edilmesi ise mecâzî bir kullanımdır. Tek tek bütün ayetlerde aynı mucizevî vasfın bulunmaması Kur'an'ın küllî anlamda mucize oluşuna zarar vermeyecektir. Dolayısıyla isabetli görünmemesi itibarıyla bu değerlendirmenin tekrar gözden geçirilmesi yerinde olacaktır.

Ulûmü'l-Kur'an'da Dış Bağlam başlığını taşıyan bölümde Kur'an metni ve dış bağlam, Mekkî-Medenî ayırım kriterleri, Mekkî-Medenî ayırım kuralları, Mekkî-Medenî sûrelerin özellikleri gibi konular üzerinde durulmuştur (s. 111-118). Ancak Mekkî-Medenî ilminin sabit ve oturmuş bir standarda sahip olmadığından söz edildiğine göre bunun dış bağlamın sağlıklı biçimde anlaşılmasına nasıl bir katkı sunacağına biraz daha açıklanmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Bağlam Bilgisinin Sınırları başlığını taşıyan bölümde bağlamın mahiyeti, ulûmü'l-Kur'an çerçevesinde bağlam bilgisinin aidiyeti, bağlam bilgisinde nesnellik sorunu ve kasd-ı mütekellimin belirlenmesinde epistemolojik düzey gibi konular üzerinde durulmuştur. Bu bölümde modern dönemde Batı'da yapılan çalışmaların İslam dünyasını etkilemesi sonucunda nassı anlamada bağlam bilgisinin kontrolsüz bir şekilde genişlemesinden bahsedilmiştir. Yazar, bu durumun Kur'an metnini her yoruma açık hâle getirdiği iddiasını sahiplenmiştir (s. 126). Yazarın böyle bir değerlendirmede Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in konuya dair ifadelerini temel aldığı müşahede edilmektedir. Ebû Zeyd'in yaklaşımı hakkında geçerli olsa da bu değerlendirmenin bağlamdan hareketle yapılan bütün yorumları kapsamadığını ifade etmek gerekir. Yazar, olgunun nassı öncelediği ve yönlendirdiği şeklinde Ebû Zeyd tarafından dile getirilen teze yönelik itiraz ve tenkitlerini çalışma boyunca sürdürdüğünü açıkça belli etmektedir (s. 129).

Yazarın konunun nassın mahiyeti içinde ele alınarak Kur'an'ın anlaşılmasında bağlam bilgisine yegâne belirleyici bir rol biçilmesine karşı çıkması makuldür. Zira bu, nesnelliği tartışmalı olan bağlam bilgisinin ifade ettiği anlam ve değeri sınırlarına çekme çabasını yansıtır. Kur'an'ın iç ve dış bağlamının çalışma boyunca münasebât ve Mekkî-Medenî ilmiyle sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu çerçevede, dış bağlamın bilinmediği ya da unutulduğu durumlarda münasebât ilminin bu açığı kapattığı dile getirilmektedir (s. 132).

Yine yazarın siyak-anlam ilişkisinde siyakın mutlak belirleyiciliğinden ziyade mananın siyaki belirlediği durumlardan söz etmesi bağlamın standart ve sabit bir durumu ifade etmediğini anlatması bakımından önemlidir. Bu kısmında Mekkî-Medenî ilmine dayalı bilginin nesnellikten uzak olduğu tespiti- nin yanı sıra bu rivayetlerin yetersizliğinden, bu husustaki kesin bilgilerin az,

nüzul tertibi konusundaki tasniflerin zannî olduğundan, dolayısıyla zannî sonuçlar ihtiva ettiğinden bahsedilmiştir (s. 136-139).

Sonuç olarak, Muhammed İsa Yüksek tarafından kaleme alınan bu çalışma, Kur'an'ın anlaşılmasında bağlam bilgisinin farklı boyutlarına dikkat çekmesi ve bu konudaki verilerin kayda değer olmakla beraber her durumda sabit ve standart bir durum arz etmemeleri nedeniyle yorum faaliyetinde mutlak bir referans oluşturmadığını açığa kavuşturması açısından önemlidir. En azından yazar, bu çalışmayla günümüzde üzerinde çokça durulmakla birlikte mahiyet ve sınırları konusunda belirsizlikler bulunan bir konuda sınır tayin etme ve belli bir çerçeve çizme yönünde ciddi bir çaba sarfetmiştir. Böylece Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında muhtelif çalışmalarda sık sık gerekliliği vurgulanan bağlamın gözetilmesinin sınırları ve çerçevesi, bir başka ifadeyle durması gereken yerin ne olduğu konusuna yoğunlaşılması biçiminde bundan sonraki süreçte çalışmaların yönelmesi gereken istikamete de bir bakıma işaret etmiş olmaktadır.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Muhammad Afzal Upal & Carole M. Cusack (eds.). *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Leiden: Brill, 2021, xxii+794 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Muammer İskenderoğlu**

Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı - Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences

iskenderoglumuammer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 22/09/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 08/11/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Muhammad Afzal Upal & Carole M. Cusack (eds.). *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Leiden: Brill, 2021, xxii+794 s.**

Popüler medyada İslam'ın sunuluşundan anlaşılan husus, bazı bilginler de dâhil çoğu Batılının, hatta İslam toplumlari içinde yaşıyanların, diğer dinlerde olduğu gibi İslam'ın içindeki inanç ve yaşıam çeşitliliğinin farkında olmadığı veya bunları görmezden geldiğidir. Her ne kadar tüm İslamî mezhep ve hareketleri kuşatan bir eser olmasa da, editörler bu el kitabında bu bilgi eksikliğini belli ölçüde gidermeye katkı sunma amacıyla değişik mezhep, hareket ve grupları tasvir eden ve değerlendiren makaleleri bir araya getirmeye çalışmışlar.

Kitaptaki toplam otuz üç makale beş temel bölüm altında tasnif edilmiş. Bu temel bölümler sırasıyla şiddet yanlısı olmayan Sünnî gruplar; Şiî ve Şiîlikle irtibatlı gruplar; Sünnî ve Şiî eğilimli köktenci ve aşırı gruplar; Sufi gruplar ve son olarak kendilerini İslam toplumunun parçası kabul etmelerine rağmen Sünnî ve Şiî Müslüman çoğunluk tarafından İslam dışı kabul edilen gruplar ile İslam toplumu içinde doğmuş olmakla beraber kendilerini artık İslam toplumunun parçası kabul etmeyen gruplara ayrılmış. Burada bütün makaleleri tasvir etme imkânım olmadığından özellikle dikkatimi çeken gruplara ve yazarların bu gruplarla ilgili değerlendirmelerine atıfla yetineceğim.

Yedi makaleden oluşan ilk temel bölümün ilk makalesinde Sünnî İslam'da ayrışmalar ve mezhepleşme olgusu sosyolojik bağlamda ele alınıyor, ardından gelen makalelerde ise sırasıyla Hindistan merkezli Tebliğ Cemaati, Mısır merkezli Müslüman Kardeşler, Türkiye merkezli Gülen Hareketi, Endonezya merkezli İslam Nusantara ve Nahdatü'l-Ulemâ Hareketi ele alınıyor ve son olarak İslamî hareketlerde kadın konusu tasvir edilip değerlendiriliyor. Bu bağlamda Caroline Tee, Gülen Hareketini tasvir ettiği yazısında hareketin baş mimarı olduğu rejim tarafından Türkiye'de kurban edilmesinin ironi olduğuna dikkat çekiyor. Hareket hakkında son zamanlarda yayımlanan eleştirel literatürden, bu hareketin ne kendini Batıda tanıttığı gibi İslam'ın barışsever diyalogcu sesi olduğu ne de Türkiye'de şimdi görüldüğü gibi şeriatçı terörist veya devrimci bir hareket olduğu, daha ziyade dinden ilham alan fakat dünyevi güç, zenginlik ve etki arayışında olan bir organizasyon olduğuna dair bir uzlaşa ortaya çıkmaya başladığını vurguluyor (s. 106).

Akdeniz havzası ve Hindistan'dan sonra en fazla Müslüman barındıran bölgenin Endonezya adaları olduğu söylenebilir. Endonezya merkezli İslamî hareketler ülkemizde de çok fazla bilinmeyen ve ilgi de gösterilmeyen hareketlerdir. El kitabında ülkenin en kalabalık İslamî cemaati olan ve 2015'de Adalar İslamı ya da Endonezya İslamı anlamına gelen 'İslam Nusantara' düşüncesini tebliğ etmeye başlayan Nahdatü'l-Ulemâ iki ayrı makaleye konu olmuş, ülkenin ikinci büyük cemaati olan Muhammediye ve İslam Nusantara

düşüncesine eleştiriler yöneltten diğer hareketler bu iki makale içerisinde geçiştirilmiş görünüyor. İslam Nusantara hareketinin belirleyici özelliği yerel kültürleri farklı dilleri ve örfleri ile takdir etme ilkesidir. Bu bağlamda 'gele-nekselci' olarak nitelenen hareket vatanseverliği savunmaya ilave olarak İslam'ın temel öğretilerle uyuşma, diğer dinlerle barışçıl yaşama, aşırılığı reddetme ve Sünnî Müslümanlığa bağlılığı savunuyor. Hisanori Kato'ya göre, İslam Nusantara'nın Endonezya cumhurbaşkanı tarafından resmî olarak onaylanması ve onun elinde faydalı siyasî bir alete dönüşmesi, ülkede ciddi ideolojik çatışmalar doğurabilir. Nitekim yazar ülkenin ikinci büyük cemaati olan ve 'modernist' olarak nitelenen Muhammediye hareketinin aynı tarihlerde gelişimci İslam anlamına gelen 'İslam Berkumajuan' hareketini başlattığını, bununla dinamik zamanla uyuşan uyarlanabilir ve uyum sağlayabilir İslam'ı kastettiklerini ifade ediyor. Endonezya'daki Vehhâbîler, Selefler ve diğer İslamî gruplar da İslam Nusantara'yı dışlayıcı olmakla eleştiriyorlar. Bir sonraki makalede Nahdatü'l-Ulema'yı daha detaylı ele alan Faried F. Saenong da Vehhâbîler, Selefler, Hizbu't-Tahrir ve diğer grupların 1998 sonrası demokratik ortamın imkân vermesiyle ülkede gelişmeye başladıklarını, bunların da Sünnîliğe vurgu yapmasıyla Endonezya'da Sünnî isimlendirmesi üzerinde çatışmalar ortaya çıkmaya başladığını ifade ediyor. Yazara göre Nahdatü'l-Ulemâ 'Endonezya İslamı' kavramına vurguyla Müslüman kültürel hayatının Araplaştırılmasını reddederken diğer gruplardan önemli ölçüde farklılaşıyor.

Altı makaleden oluşan ikinci temel bölümde sırasıyla İmâmiye, Zeydîlik, İsmailîlik, Davûdî Bohralar (Müsta'li İsmailiyye), Türkiye Alevîleri ve Suriye Alevîleri ya da Nusayrîler ve son olarak Hey'etü Hareketi tasvir edilip değerlendiriliyor. İsimlerden de anlaşılacağı gibi burada daha çok klasik anlamda mezhep olarak kabul edilen gruplar ele alınıyor. Bu makalelerde yazarlar özellikle bu mezhepler içerisindeki değişimlere dikkat çekiyorlar. Örnek olarak, İmâmiye mezhebinde gaybet döneminde fakihin rolüne dair Humeynî'nin savunduğu velâyet-i fakîh kavramı ortaya atıldığı dönemde mezhep içinde azınlık görüşünü temsil ederken bugün karşı görüş azınlığa düşmüş görünüyor. Najam Haider, Zeydîlik'i ele aldığı makalesinde mezhebin dokuzuncu asırda Sünnî eğilimden Şiî eğilime kaydığına, on ikinci asırda Mu'tezilî kelamını benimsediğine, on beş ve on altıncı asırda ise siyasî ve dini baskılarla tekrar Sünnîleştirildiğine dikkat çekiyor. Yine Farhad Daftary, İsmailîlik'i ele aldığı makalesinde onuncu asırda Fatimî İsmailî dâîlerin Yeni Platonculuğu mezhep öğretisine kattıklarını ifade ediyor.

Davûdî Bohralar'ı incelediği makalesinde Jonah Blank ise, bu grubun moderniteyi kullanarak Fatimî geleneği nasıl kurumsallaştırdığına dikkat çekiyor. Etnik olarak Güceratlı olan bu grup ile ilgili akademik çalışmaların yirmi birinci asırda yapılmaya başladığını belirten yazar grupla ilgili dikkat çekici

bilgiler veriyor. Sünñî Babürlüleri'in baskıları altında mecburen takiiyeye başvuran grup Britanya hâkimiyetinde Sünñî zulmünden kurtularak huzur bulunmuş. Yazara göre Ağa Han yönetimindeki Nizari İsmailîler Batı eğitimi ve ideolojisini hiçbir sınırlamaya tabi tutmaksızın benimserken, Bohralar modern ideoloji ve teknolojinin ana unsurlarını benimsemekle beraber toplumun geniş kesiminin asimilasyoncu baskısıyla zemin kaybeden klasik doktrin ve geleneklerini canlandırmaya yönelik ciddi teşebbüslerde de bulunmuşlardır (s. 273).

Bir sonraki makalede Türkiye Alevîleri ve Suriye Alevîlerinin isim benzerliği ve belli ortak görüşler dışında farklı gruplar olduğuna dikkat çekiliyor. Bölümün son makalesinde İran İslam Cumhuriyeti'nde ortaya çıkan karizmatik hatip ve meddâhların başlattığı halk dindarlığını temsil eden Hey'etî hareketinin giderek artan etkisi ve ürettikleri alt kültür tasvir edilip değerlendiriliyor. David Thurfjell'e göre dini ilgisi çok az veya hiç olmayan heyet mensupları daha çok futbol takımı taraftarlarına benziyor ve kendi grupları, popstar türü meddâhları, giyim tarzları, dükkânları ve sosyalleştikleri özel mekânları bulunuyor (s. 319-320).

Sekiz makaleden oluşan üçüncü temel bölümde sırasıyla Selefîlik, Taliban, Hamas, Hizbu't-Tahrir, Boko Haram, Hizbullah, Faizrahmanlılar (Faizrahmanisty) ve İŞİD gibi Sünñî ve Şîî eğilimli köktenci ve aşırı gruplar ele alınıyor. Bu gruplar genellikle okuyucunun aşına olduğu gruplar olduğu için az bilinen biri ile ilgili makaleye atıfla yetineceğim. Kaarina Aitamurto makalesine Rusya'da İslam, dini özgürlükler ve medyada dinin temsilini tartışarak başlıyor. Yazar Rus medyasında mezhep teriminin çok olumsuz bir anlamda kullanıldığına ve birbirinden oldukça farklı dört gruba mezhep dendiğine dikkat çekiyor: Vehhâbîler, Hizbu't-Tahrir, Nurcular ve etnik Rus Müslümanların kurduğu Rus Müslümanları Milli Teşkilatı. Aitamurto'ya göre Sovyet dönemi yüksek dini tahsil veren iki merkez olan Buhara ve Taşkent medreselerinde okuyan Faizrahman Settarov oldukça saygın bir ilim insanı olarak birçok öğrenci yetiştirmiş. Sovyet sonrası Tataristan'ın dini liderleri, her ne kadar daha sonra onu eleştirip irtibatı koparsalar da, onun yetiştirdiği öğrenciler arasında imiş. 2000'li yıllardan itibaren Faizrahman grubu kendini toplumdandan tamamen tecrit edip topluma karşı sert eleştiriler yöneltmeye başlamışlar. Grup üyeleri devleti tanımayı reddedip vergi ve hizmet bedellerini ödemedikleri için devletin sunduğu su, gaz, elektrik ve telefon gibi hizmetlerden mahrum kalmışlar, ayrıca çocuklarını okula göndermeyi ve sağlık hizmeti almayı da reddetmişler. Tüm bunlar devletle grup arasında birçok çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuş. Buna ilaveten resmi İslamî kurumlar bu grup mensuplarını Müslüman kabul etmediği için ölümlerinin İslam mezarlığına gömülmesi de sorun teşkil etmeye başlamış. Yazar Faizrahmanlıların durumunun birçok Batı ülkesinde de görülen düşünce akımını yansıttığını, grubun

dışlanmasının geleneksel yapıların yeni hareketleri kabul edememesi ve devletin de meseleyi güvenlikçi yöntemlerle çözmeye çalışmasından kaynaklandığını ifade ediyor.

Beş makaleden oluşan dördüncü temel bölümün ilk makalesinde genel olarak Sufilik ele alınıyor, ardından gelen makalelerde ise sırasıyla İran merkezli Nurbahşilik ve Nimetullahî Tarikatı, Endonezya merkezli Subud tarikatı, Batı merkezli Guenon ve Gurdjieff ele alınıyor. Marta Domínguez Díaz bölümün ilk makalesinde Şüfi Order International ve Şüfi Ruhaniyat International gibi Batı merkezli organizasyonlar ve meşhur ve üretken yazar İdris Şah gibi şahsiyetlerin Sufiliğin İslamî olmayan evrensel tabiatına özellikle vurgu yaptıklarını ifade ediyor (s. 520). Milad Milani de bölümün ikinci makalesinde tarihi süreç içerisinde Sünnîlikten Şiîliğe dönüşen Nimetullahî tarikatının Cevad Nurbahş döneminde özellikle Batı'da yaygınlaşmasının ardından nasıl İslamî kimliğe vurgudan uzaklaşarak kendini mistik ahlakla tanımlamaya yöneldiğini tasvir ediyor (s. 548). Bölümün üçüncü makalesinde modern Endonezya'da ortaya çıkan yüzlerce mistik hareketten biri olan ve Cava mistik geleneğine dayanan Subud tarikatının dünyanın birçok ülkesinde taraftar bulmasının hikâyesi tasvir ediliyor. Bölümün son iki makalesinde Rene Guenon'un temsil ettiği gelenekselci ekolü ve Grek-Ermeni asıllı Gurdjieff'in mistik sisteminin Budizm, Hıristiyanlık ve Sufilik gibi kaynakları ele alınıp değerlendiriliyor.

El kitabının yedi makaleden oluşan son temel bölümünde sırasıyla Hindistan merkezli Ahmediye ya da Kâdiyânî Cemaati, Amerika merkezli Nation of Islam, Moorish Science Temple of America, Ensârullah Cemaati, Ortadoğu merkezli Dürzîler, Yezidîler ve Bahaîler ele alınıyor. Editörler Sünnî ve Şiî âlimler tarafından sapkın kabul edilen bu gibi gruplarla ilgili ne yapılması gerektiği; bunların böyle bir kitaba dâhil edilip edilmeyeceği meselesinin oldukça meydan okuyucu olduğunu, birçok geleneksel derlemenin bu grupları dâhil etmediğini ama kendilerinin daha geniş bir bakış açısı sunmak adına sapkın kabul edilen grupları ve İslam içinden çıkmalarına rağmen artık kendilerini İslam içinde kabul etmeyen grupları da buraya dâhil ettiklerini ifade ediyorlar.

Kitap ile ilgili genel bir değerlendirme yapacak olursam diyebilirim ki, kitabın başlığındaki İslam mezhepleri ve hareketleri ifadesi okuyucuda daha kapsamlı ve temsil gücü yüksek mezhep ve gruplarla ilgili bölümler bulma beklentisi oluşturuyor. Kitabın bu beklentiyi yeterince karşıladığı söylenemez. Kitap klasik anlamda itikadî mezhep sayılan mezheplerden birkaçının dışında daha ziyade modern İslam cemaatleri ve hareketlerine yer ayırmış. Bu cemaat ve hareketlerin de beş temel bölüm altında sistematik tasnif edildiği söylenemez. Burada ele alınan bazı hareketlerle ilgili yazılar her ne kadar bilgilendirici olsa da, bu grupların çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda ya da Müslümanların azınlıkta yaşadığı toplumlarda bir karşılığının olmadığı

söylenebilir. Ama belki de mezhepler tarihi yazıcılığının genel özelliği de budur: Sessiz çoğunluğun neye inandığı, nasıl yaşadığından ziyade dikkat çeken azınlığın neye inandığını ve nasıl yaşadığını tasvir etmek. Bununla birlikte kitaptan yeni şeyler öğrendiğimi ifade etmeyi de bir borç bilirim.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

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

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

**Cafer Sadık Yaran. *Sanat Ahlâkı*. ed. Muhammet Şevki Aydın.  
Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, 234 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Mehmet Akif Altunışık**

Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü - Dr.,  
Amasya University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.

mehmetakif72@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9922-2233>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 25/09/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 25/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Cafer Sadık Yaran. *Sanat Ahlâkı*. ed. Muhammet Şevki Aydın. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, 234 s.**

Cafer Sadık Yaran *Sanat Ahlâkı* adlı çalışmasında, sanat ile ahlâk arasında varoluşsal bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Eserin temel gayesinin bu düşünceyi kanıtlamak ve sanatsal yaşamın ahlâk ile bağlantısını ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz. Ülkemizde müstakil olarak “sanat ahlâkı” eseri olmadığını söyleyen yazar bu boşluğu doldurmak için öncelikli olarak İslam sanatı ve İslam ahlâkını referans olarak ve Batı sanat kuramlarına da kısmen değinerek söz konusu meseleyi felsefi ve dini açıdan tartışmaktadır. Yazarın temel tezi olan “sanatın ahlâklı, ahlâkın da sanatlı olması gerektiği” hususunun çalışmanın bütününe yansıdığı görülmektedir. Çalışma, estetik ve etik alanına önemli bir katkı sunmakta ve din-ahlâk ve din-sanat ilişkisi konularında önemli yorumlar içermektedir. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapan Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran’ın din felsefesi, ahlâk ve etik, mantık ve sanat alanında birçok çalışması bulunmaktadır.

Yaran’ın, *Sanat Ahlâkı* çalışması Sanat, Ahlâk, Sanat Ahlâkı, Sanatçı Ahlâkı, Sanat Eseri Ahlâkı, Sanatsever Ahlâkı ve Sanatsal Yaşam Ahlâkı olmak üzere yedi bölümden ve her bölüm de dört alt başlıktan oluşmaktadır. Eserde, sanat ve ahlâk kavramlarının analizinden sonra sanatın en önemli unsuru olan sanatçı, sanatçının bilgi, beceri ve düşünce dünyasının bir yansıması olan sanat eseri ve onun yorumlanması, daha sonra da yaşamı bir bütün olarak sanatsal yaşam haline getirmeyi öneren son bölümde bu yaşam tarzının ahlâki yönünün tartışıldığı görülmektedir.

İlk bölümde “sanat” konusunu tartışan Yaran, sanatın tanımının yapılabilmemesine dair tartışmalara değindikten sonra tanım yapılmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Ancak Yaran, sanatın mutlak bir tanımını yapmanın pek mümkün olmadığını, üzerinde kısmen uzlaşılabilir makul bir tanımını yapmanın ise mümkün ve gerekli olduğunu düşünmekte ve hem sanatçıyı hem sanat eserini ve hem de sanatseveri kapsayacak şekilde kapsamlı bir tanım yapmayı denemektedir. Bunun yanısıra sanatın, güzelliğin kendisinde tezahür ettiği, insana haz ve huzur veren, üstün nitelikli insan yapısı eserler şeklinde kısa bir tanımını da yapmaktadır. Ancak sanatın tanımlanmasına çeşitli gerekçelerle karşı çıkılabilir. Zira sanatın otonom bir icra ya da ürün olması, değişkenliğe oldukça açık olması ve her bir sanatçının kişisel yaklaşımının sanatta etkili olması gibi gerekçeler öne sürülebilir. Yaran’ın bu gibi çeşitli zorlukları görmezden gelmediği ve mutlak bir tanım yapmaktan kaçındığı, ancak belirsizliklere mesafeli olduğu ve olabildiğince sabit bir zemin oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Yazar ayrıca sanat kuramlarının sanatçı, eser ve izleyici bileşenlerinin hangisinin daha önemli olduğunu belirlemek için referans olabileceğini düşünmektedir (s. 31-40).

Yaran, zanaat-sanat ayrımının önemine değinmekte ve sanatın değersizleştirilmemesi için bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Sanatın farklı şekillerde türlerine ayrılabilceğini ancak asıl ayrımın ahlâka uygun olan ve uygun olmayan sanat yani iyi sanat-kötü sanat şeklinde yapılması gerektiğini söylemektedir. Bu hususu gerekçelendirirken İslam sanatlarını, Kur'an'ın şiir ve şairlere bakışını ve Platon ve Tolstoy gibi düşünürlerin ahlâkçı tutumlarını referans göstermektedir. Sanatın otonom olduğu anlayışına karşı yazarın ahlâkın sanatı kuşattığını varsaydığını görüyoruz. İyi sanat-kötü sanat ayrımının sanat olayına herhangi bir şekilde dahil olan tüm paydaşlar tarafından kabul görmesini beklemek pek mümkün olmasa da sanatın ahlâklı olması gerektiğini düşünenler açısından makbul bir ayrım olduğu söylenebilir. Ayrıca iyi-kötü sanat ayrımı, sanatı sınırladığı, doğasına aykırı olduğu ve hatta sanatın varlığını tehlikeye düşürdüğü gibi gerekçelerle eleştirilebilir. Bu nedenle "ahlâklı sanat" tezini savunurken bu tür eleştirileri sürekli göz önünde bulundurmamak gerekir (s. 41-45).

Yaran güzellik konusunu ise daha çok öznellik-nesnellik bağlamında tartışmaktadır. Güzelliğın, onu deneyimleyen özneye dayalı öznel yönü olduğu anlayışının haklı yönleri olabileceğini ancak nesnel olduğu görüşünün daha gerçekçi olduğunu düşünür ve nesnel güzellik örneklerine dair Kur'an'dan örnekler verir. Yazarın, kişisel/öznel yaklaşımları aşan, eserde bizatihi güzelliğın bulunduğu ve keşfedilmeyi beklediği anlayışının daha doğru olduğunu ima ettiği söylenebilir. Ancak sanat eseri bizatihi güzel olsa bile onu değerlendirmeye aşamasında öznellik devreye girecektir. Dolayısıyla öznel-nesnel güzellik ayrımının birbirinden bağımsız olduğunu söylemek zordur (s. 45-53).

İkinci bölümde "ahlâk" konusu ele alınmıştır. Yaran, ahlâkın kapsayıcı ve tatmin edici bir tanımını yapmayı denemektedir. Bu tanımda vicdan, özgür irade, otokontrol, iyi birey ve iyi toplum, barış, adalet, eşitlik, dayanışma, sevgi, vahiy ve felsefi hikmet gibi kavramların öne çıktığı görülmektedir. Ahlâkın kısaca iyi huylu ve iyi davranışlı olmak şeklinde tanımlanabileceğini belirten Yaran'ın sık sık dini kaynaklara atıf yapmasından da açıkça anlaşılacağı gibi o, ahlâkın en fazla beslendiği kaynağın din olduğunu, tarih boyunca dinin içinde şekillendiğini ve dinin ahlâk için güçlü bir motivasyon kaynağı olduğunu; bununla birlikte tarihsel süreçte dinden bağımsız ahlâk anlayışlarına da rastlandığını, son dönemlerde ise bu anlayışlara daha çok rastlandığını söylemektedir. Eğer burada, dinden bağımsız ahlâk meselesi biraz kapsamlı olarak ele alınsaydı, okuyucunun sanat-ahlâk ilişkisinde dinin yeri konusunu geniş bir perspektiften değerlendirmesine katkı sunulabilirdi. Ayrıca yazar, ahlâkın hukuk ile de yakından ilişkili olduğunu belirtir. Hukuk-ahlâk ilişkisini benzerlik, farklılık ve ortak yönler bağlamında ele alır. Ahlâkın, evrensel ya da nesnel yönden büyük ölçüde hukuk ile ortak olduğunu, görece ve öznel yönden ise âdâb-ı muaşeretle ve görgü kurallarıyla ilişkili olduğunu,

estetik ve sanatla ise ortak kaygı, ilgi ve beğeniye sahip olduğunu düşünmektedir (s. 57-63).

Yaran, ahlâk ile sanat arasındaki ilişkiyi sağlam ve kapsayıcı bir şekilde temellendirebilmek için etik tartışmalarda çok rastlanmayan “ahlâkın düzeyleri” diye bir şeyden bahseder. O, bu anlamda “ahlâk üçgeni” dediği, ahlâkın birbiriyle iç içe geçmiş üç farklı boyutundan söz etmektedir. Birinci grupta/düzeyde “hak” temelli erdemlerin, ikinci düzeyde “iyilik” temelli erdemlerin, üçüncü düzeyde ise “sevgi” temelli erdemlerin yer aldığını söyleyen Yaran, bu gruplandırmanın gerekçesi olarak erdemlerin bağlayıcılık, dil ve genel geçerlik açısından aynı önemde ve özellikte olmadığını öne sürer. Bağlayıcılık açısından erdemleri zorunlu, kısmen zorunlu- kısmen gönüllü ve gönüllü şeklinde üçlü bir kademelendirmeye tabi tutar. Evrensellik- görecelik açısından, evrensel, kısmen evrensel- kısmen görece şeklinde, dilsel açıdan ise, emir dili, emir ve öğüt dili, ayrıca öğüt dili şeklinde bir ayırım yapar. Yaran, sanat ile ahlâk arasındaki ilişkiyi söz konusu üçlü tasnif ekseninde yaparak kademeli bir bağlantı kurmayı denemektedir. Yapılan bu ayırımın sanat-ahlâk ilişkisinin düzeyini, kapsamını ve bağlayıcılığını ifade etmek için önemli bir ayırım olduğunu belirtmeliyiz. Yaran ayrıca ahlâkın en temel kavramı olan *iyi* ile sanatın en temel kavramı olan *güzel* arasında bir bağlantı kurulup kurulamayacağına dair Platon’dan itibaren modern döneme kadar genel yaklaşımlara yer verir ve iyi ile güzelin birbiriyle bağlantılı olduğu görüşünü benimser. İyi ve güzel birlikteliğini savunarak ahlâklı sanat tezini güçlendirmeye çalıştığı söylenebilir (s. 64-82).

Üçüncü bölümde “sanat ahlâkı” konusu tartışılmıştır. Bu bölümde sanatın ahlâki sınırları var mıdır ya da sanatın ahlâk ile ilişkisinin mahiyeti nedir gibi sorulara cevap aranmıştır. Burada aşırı ahlâkçılık, aşırı özerkçilik, ölçülü özerkçilik ve ölçülü ahlâkçılık olmak üzere dört yaklaşımdan bahsedilmektedir. Aşırı ahlâkçılığı savunanların, bir sanat eserinin estetik değerini belirleyen şeyin onun ahlâki değeri olduğunu iddia ettiklerini belirten Yaran, bu konuyu daha çok Tolstoy ve Platon’un görüşleri etrafında tartışır. O, aşırı ahlâkçılığın, sanatın tasarım, biçimsellik, güzellik, ahenk gibi kendine özgü estetik kriterlerini dikkate almadığını, sanatı ahlâka indirgediğini ve bu şekilde de sanata açık bir haksızlık yapıldığını düşünür. Bununla birlikte aşırı ahlâkçı yaklaşımın, toplumsal barış ve insani değerlerde ilerlemiş bir dünya ideali açısından olumlu bir işlevi olabileceğini ancak sanatın kendine has kriterlerini göz ardı ettiği için aşırılıklar barındırdığını söyler. Bir çözüm olarak, daha önce yaptığı tasniften hareketle ahlâkın ilk düzeyi olan hak-hukukla ilgili olan kısmının sanat için bağlayıcı olabileceğini öne sürer (s. 85-95).

Sanat eserlerinin değerlendirilmesinde sanatsal kriterlerden başka hiçbir şeyi kriter olarak kabul etmeyen, sanatın sanat için olduğunu, sanatın ahlâktan daha üstün bir konumda olduğunu ve onun asli özelliğinin güzellik

olduğunu savunan aşırı özerkçilik konusunda Yaran, onun estetik değere öncelik verdiğini iddia etmekle birlikte aslında sanatın potansiyelini daralttığını, toplumun bir üyesi olan sanatçının özellikle de hak-hukuk gibi erdemler alanında toplumun ahlâkından bağımsız olamayacağını, insani bir etkinlik olan sanatın dini ve ahlâki değerler gibi insani değerlerden yalıtılamayacağını söyler. Ancak aşırı özerkçiliği eleştirirken, bu görüşü savunanların sanat eserinin sadece sanatın kendi kriterleri ile değerlendirilmesi gerektiği tezi ile sanatçının bireysel ahlâki durumunu birbirinden ayırmak daha isabetli olabilir (s. 95-104).

Sanatın özü itibariyle estetik bir şey olduğu için sanat eserinin asıl değerlendirme ölçütünün estetik ölçütler olduğu ve ahlâki değerlendirmelerin estetik değerlendirmelerden ayrı olduğunu savunan ölçülü özerkçilik anlayışını değerlendirirken Yaran, bu yaklaşımın sanat eseri ile ilgili ahlâki değerlendirmeleri tümüyle yok saymadığını fakat sanat eserinde ahlâkiliği dışsal ve ikincil bir unsur olarak görmesi nedeniyle bu yaklaşımı pek doğru bulmaz. Zira ona göre, sanatçı sanatını sanatsal bir mükemmellik amacıyla icra ederken aynı zamanda sanatında bir duygusunu dışa vurmak, bir değeri savunmak gibi ahlâki bir amaç da gözetebilir. Son tahlilde Yaran'a göre ölçülü özerkçilik, aşırı yaklaşımlara kıyasla doğru bir tutum olmakla birlikte en iyi ya da en kusursuz yaklaşım değildir (s. 104-111).

Ölçülü ahlâkçılık anlayışına göre ise ahlâki niteliklere sahip olan sanat üstün bir sanattır. Sanat eserinin bütünsel olarak değerini artıran ya da azaltan şey onun ahlâki değeri veya kusurudur. Yaran, ölçülü ahlâkçılığın daha gerçekçi ve daha makul olduğunu söylemektedir. Zira sanatın güzellik ve yetkinlik gibi asli özelliklerinin yanında onu değerli kılan başka unsurların da olduğunu ve bunların başında da ahlâk geldiğini ve sanat eserinin sadece ahlâka uygun olmakla kalmayıp aynı zamanda ahlâka yardımcı olması gerektiğini, zira sanatın ahlâk eğitimine önemli bir katkısı olduğunu ve ahlâki erdemlerin toplum tarafından benimsenmesinde belirgin bir etkisinin olduğunu düşünmektedir (s. 111-118).

Yaran, sanat-ahlâk ilişkisinin bu dört yaklaşım dışında başka şekillerde de ele alınabileceğini belirtmekte ve bu ilişkiyi din felsefesinin yöntemlerinden olan çatışma, ayrışma ve uyuşma bağlamında ve mantık ilminin kavramlar arası ilişkiler tipolojisi açısından da tartışmaktadır. O, sanat ile ahlâk arasında bazen çatışma olabileceğini ama bunun asıl değil istisnai olduğunu, ayrışmanın da olabileceğini ancak bunun çatışmaya göre daha yaygın ve doğal olduğunu, uyuşmanın ise zorunlu ve gerekli olmadığını ancak doğal bir uyuşmanın arzu edilen ve ideal bir durum olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak o, din bilimleri/felsefesi ve mantık açısından yaptığı çözümlemelerden yola çıkarak sanat-ahlâk ilişkisine dair dört temel yaklaşımdan ölçülü ahlâkçılığın

en makul yaklaşım olduğunu düşünmekte ve bu yaklaşımı açıkça savunmaktadır. Sanat ve ahlâkın birbiriyle ilişkisinin-ilişkisizliğinin en belirgin ve etraflı olarak bu üçüncü bölümde tartışıldığını görüyoruz (s. 119-127).

Dördüncü bölümde “sanatçı ahlâkı” konusu ele alınmıştır. Her meslek sahibi gibi sanatçının da doğruluk, güvenilirlik, mesleğe bağlılık gibi birtakım temel ahlâki ilkelere uymasının önemine vurgu yapıldıktan sonra sevgi, şefkat, nezaket, zarafet gibi duygu ve estetik yönü ağır basan erdemlerin sanatçılar için önemine değinilmiştir. Ayrıca sanatçıların çevresine ve içinde yaşadığı topluma karşı sorumlulukları ele alınmıştır. Yaran, sanatçının hem işini güzel yapma hem de insan onuru başta olmak üzere her türlü iyiliğe katkı sunma ve toplumsal gidişattaki kötülöklere olabildiğince engel olma gibi sorumlulukları olduğunu düşünmektedir (s. 131-153).

Beşinci bölümde “sanat eseri” konusu ele alınmıştır. Yaran, sanat eserinin özgürce ve özgün olarak yapılması gerektiğini, ancak sanatçının özgürlüğünün sınırsız olmadığını, sanatçının sanatsal yaratıcılık anlamında özgür olmakla birlikte ahlâkın hukuk ile ortak olan evrensel sınırları içinde kalması ve toplumun hoşgörüsünü ve ahlâk kurallarını zorlamaması gerektiğini düşünmektedir. O, sanat eserinin olabildiğince estetik, hoş, uyumlu, ahenkli, çekici ve sevimli olması, duylulara haz, duygulara huzur vermesi ve hayranlık uyandırması gerektiğini söylemekte ve eserin, ahlâkîlik ile sanatsal yetkinliği bir arada bulundurması gerektiğini, tüm sanat eserlerinin olmasa bile en azından bazı sanat eserlerinin, estetik amaçlarının yanında ahlâki erdemlere ve bunların eğitime katkı yapma gibi amaçlarının da olması gerektiğini iddia etmektedir. Böyle bir sanata dair Osmanlı minyatür sanatı ve mimarisi ile Yunan trajedilerini örnek olarak göstermekte, ideal bir sanatın özelliklerinden bahsederken verdiği örneklerle geçmişte bunun pratikte tezahür ettiğini ima etmekte ve daha mükemmelinin de olabileceğini düşünmektedir. Yazar kısaca, sanat açısından başarılı olup ahlâki açıdan kusurlu olan eserin yetkin olamayacağını, ahlâki açıdan başarılı olup sanatsal açıdan kalitesiz bir eserin ise yüksek takdir payesine erişemeyeceğini iddia etmektedir (s. 157-169).

Altıncı bölümde “sanatsever ahlâkı” konusu tartışılmıştır. Sanatsever kavramı ile Yaran, sanatçı olmadığı halde sanat ile bir şekilde ilişkisi olan, eserin izleyicisi, dinleyicisi, yorumcusu ve eleştirmeni gibi paydaşları kastetmektedir. Yaran’a göre sanatsever biri, bir eseri tüm değer yargılarını hesaba katarak yani bütüncül bir şekilde değerlendirmelidir. Ona göre, esere önyargısız, dürüstçe ve sağduyu ile yaklaşılmalı, özellikle de ahlâki değerlendirmelerde lehte ve aleyhte olan hususlar titiz bir biçimde göz önünde bulundurulmalı ve başarılı sanatçıları takdir edilmelidir. Yazar, özellikle de toplumsal ahlâki destekleyen sanat anlayışlarının desteklenmesi ve özendirilmesi gerektiğini düşünür ve gerektiği zaman sanatseverlerin usulüne uygun olarak eleştiri, uyarı ve kınamada bulunmalarının ahlâki bir sorumluluk olduğunu ifade

eder. Ancak bunun yapılabilmesi için sanatsever bir kimsede öncelikle bir sanat eserini hem estetik hem de ahlâki açıdan değerlendirebilme ve eleştirebilme yeteneğinin olması gerektiğini söyler (s. 173-184).

Son bölüm olan yedinci bölümde “sanatsal yaşam ahlâkı” konusu tartışılmıştır. Yaran, sanatsal yaşam denen şeyi anlatırken tıpkı ressamın resimlerini ya da müzisyenlerin bestelerini yapmaya çalıştıkları gibi yaşamı da güzel, ahenkli, duyarlı ve anlamlı yaşamaya çalışmak gerektiğini ve bu tür yaşam tarzında güzellik ve zarafet kadar ahlâkın da önemli olduğunu ifade etmektedir. Estetik insanların, yaşamları sanat eseri gibi olan, ahlâki zarafet sahibi, bireysel gelişime önem veren, giyim kuşamı ve konuşması ile, yaşadığı mekân ve çevresi ile estetiğe son derece önem veren insanlar olduğunu belirtilmektedir. Yazar ayrıca, etik ya da estetikten birini seçip diğerini ihmal etme ya da birini diğerinden daha önemsiz görme gibi bir tavrın doğru olmadığını hem etiğin hem de estetiğin insanlığın en üstün değer alanlarından olduğunu söylemektedir. O, etiği öncelemek gerektiğini fakat onu estetik ile taçlandırmak, tamamlamak gerektiğini düşünmektedir. Yaran ayrıca, insan-ı kâmil, olgun insan, mükemmel insan, asil ruhlu insan gibi ifadelerle anılan insanın aklı selim, kalb-i selim ve zevk-i selim olmak üzere üçüne de birden sahip olan insanlar olduğunu söylemektedir. Özellikle de zevk-i selim ve sanatsal yaşam bağlamında Hz. Peygamber ve ashabını ve sonraki dönemde Ahmet Yesevi ve Yunus Emre gibi mistikleri örnek vermektedir. *Selim* ifadesinin güvenli, sağlam, kusursuz, arınmış, temiz gibi anlamlara geldiğini belirten Yaran, *zevk* kelimesini yeti anlamında kullanmanın daha doğru olacağını ve aklın, doğruyu yanlıştan ayırma yetisi, kalbin, iyiyi kötüden ayırma yetisi, zevkin ise güzeli çirkinden, hoş olanı olmayandan, yakışanı yakışmayandan, haz vereni acı verenden, mutlu edeni etmeyenden ayırma yetisi olduğunu söyler. Sanatın çerçevesini sanatçı ve sanat eseri ile sınırlı görmeyip olabildiğince genişletmeyi, hayatın bütününe taşımayı teklif ettiği için bu bölüm diğer bölümlerle bağlantılı olmakla birlikte büyük oranda onlardan farklılaşmaktadır. Yaran’ın akıl, kalp ve zevk gibi insanın düşünsel ve manevi yetilerinin hep birlikte aktif olmasını bir amaç olarak göstermesi ideal olarak çok doğru bir yaklaşım olarak durmaktadır. Ancak özellikle sanatçı olmanın ve yaşamı sanatsal bir yaşama dönüştürmenin çok kolay olmadığı ve pratik hayatta sanat ve ahlâka gereken değer verilmediği göz önünde bulundurulduğunda söz konusu ideale ulaşmanın en azından yakın gelecekte pek mümkün olmayacağını söyleyebiliriz. Mesela sanatsal yaşam ile ahlâki yaşamı kaynaştırması öncelikli olarak beklenebilecek Müslüman toplumların mevcut sosyal yaşamları söz konusu ideale oldukça uzak durmaktadır (s. 187-215).

Sanat, ahlâk ve din gibi harici bir unsur ile ilişkili midir sorusuna farklı cevaplar verilebilir. Sanatın otonom olduğu ile sanatın başta ahlâk ve din olmak üzere harici bir unsur ile ilişkili olduğu şeklinde iki genel cevap verilebileceğini varsayabiliriz. Bu çalışmanın, sanatın ahlâk ve din ile yakından ilişkili

olduğu tezi üzerine kurulduğu gör÷lmektedir. Bu varsayımı destekleyen argümanların ortaya konması ve bunların analiz edilmesi açısından başarılı bir çalışma olduğunu ifade etmeliyiz. Ancak, her ne kadar katı ve ılımlı otonomluğu savunanların iddialarına değinilmiş olsa da özerklik/otonomluk hakkındaki tartışmanın çok yeterli olmadığını düşün÷yoruz. Eğer otonomcuların iddiaları ve karşı tezler kapsamlı olarak tartışılırdı çalışma daha farklı olabilirdi. Başka bir ifadeyle sanatın ahlâk gibi başka herhangi bir şey ile ilişkili olmadığı iddiasının daha belirgin ve etraflı bir şekilde tahlil edilmesi eserin daha objektif olmasını sağlayabilirdi.



## İNDEKS

(Cilt: 23, Sayı: 43-44, Yıl: 2021)

- Aydın, Metin. "19. Yüzyıl İngiliz Ahlak Düşüncesinde William Whewell ve John Stuart Mill Polemiği / *A Polemic in 19<sup>th</sup>-Century British Moral Thought Between William Whewell and John Stuart Mill*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 217-246.
- Aydın, Osman - Ain Balkis Mohd Azam. "Malaka Sultanlığı Döneminde Malaka Şehri ve Malay Yarımadası'nın İslâmlaşmasındaki Rolü / *City of Malacca / The Sultanate of Malacca and its Role in the Islamization of the Malay Peninsula*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 133-164.
- Bostancı, Ahmet – Çil, Fatma Hayrünnisâ. "Abdulilâh b. Araf'e'nin *Bilâdü Şâd* Romanında Tarih, Hayal ve İrfân / *History, Imagination, and Knowledge in 'Abd al-Ilâh b. 'Arafa's Novel of Bilâd Şâd*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 449-480.
- Can, Hüseyin. "Günümüze Ulaşamayan Erken Osmanlı Dönemine Ait Bir Yapı: Bolu Ak Mescid (Leylekler Camii) / *An Architectural Structure from the Early Ottoman Period that No Longer Exists: Bolu Ak Masjid (Leylekler Mosque)*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 481-499.
- Cengiz, Mehdi. "Müşâkele Sanatının Kavramsallaşma Sürecinde Fahreddin er-Râzî / *Fakhr al-Dîn al-Râzî in the Conceptualization Process of al-Mushâkala (Verbal Similarity)*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 397-419.
- Çakmak, Mustafa. "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi / *The Relationship of Morality with Human Nature and God in Scholastic Philosophy*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 355-379.
- Çakmaktaş, Büşra. "*Fusûsu'l-hikem* Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve Yazıcızâde Kardeşlerin el-Müntehâ Mukaddimesi / *Fusûş al-hikam Commentators' Tradition of Writing Muqaddîma and al-Muntahâ Muqaddîma of Yazıcızade Brothers*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 165-189.
- Çinici, Murat - Kızılgöçüt, Muhammed. "Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği / *Individuals' Tendency to Disbelief: The Atheism Scale*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 1-18.
- Duran, M. Emrullah. "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma / *Critical Thinking and Religiousness: A Quantitative Study Among Undergraduate Students*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 53-79.
- Genç, Mustafa. "'İlmi Çin'de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır" Rivayetinin Sened ve Metin Analizi / *The Isnad and Text Analysis of Narrative of "seek knowledge even if it is in China, for seeking*

*knowledge is a duty on every Muslim”*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 247-275.

Gürbüz, Gamze - Aygül, Hasan Hüseyin. “Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları / *New Age Beliefs from Seeking to Awakening, from Healing to Aesthetics*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 19-51.

Opus, Bahadır. “Hicrî Üçüncü Asırda Mürsel Kavramının Kullanımı: Ebû Dâvûd’un Sünen’i Özelinde / *The Use of Mursal Concept in The Third Hijri Century: A Case of Abū Dāwūd’s Sunen*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 381-395.

Özalp, Mürsel. “Yahudilikte Tartışmalı Bir Ritüel: Kapparot / *Kapparot: A Controversial Ritual in Judaism*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 329-353.

Şirin, Şükrü. “Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin Nesih Anlayışı ve Yansımaları / *The Naskh Understanding of Abū Bakr Ibn al-‘Arabī and its Reflections*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 501-525.

Tay, Ömer. “Hindistanlı Bir Sûfî: Nasırüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî ve Tasavvuf Anlayışı / *An Indian Sūfî: Naşir al-Dîn Maḥmūd Ibn Yahyā Chirāgh Dalhī and His Understanding of Sufism*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 191-215.

Yıldız, Firdevs - Öztürk, Levent. “Medine’de Ashaba Ait Evler: Hz. Ebû Bekir Örneği / *The Houses of the Companions in Madīna: A Case of Abū Bakr*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 81-108.

Yusufoğlu, Alim Emin. “Bağımsızlık Sonrası Dönemde Tacikistan’da Dinî Durum ve Din Eğitimi / *Religious Situation and Religious Education in Tajikistan in the Post-Independence Period*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 421-447.

Yüksel, Mücahit. “Selmân b. Rebîa’nın Hayatı ve Faaliyetleri / *Salmān b. Rabī’a’s Life and Activities*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 109-131.

## Etik Kuralları

### Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

### Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

### **Editörler**

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

### Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

### Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.  
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>

## **Ethical Principles**

### **Authors**

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

### **Referees**

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

### **Editorial Board**

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.



**Journal of Sakarya University Faculty of Theology**  
**(SAUIFD) Editorial Principles**

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.
14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

## Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
  - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
  - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
  - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
  - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see  
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>